UNIVERSITY OF ARIZONA
39001035091126

Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

•• Rivista Internazionale ••
d'Etnologia e di Linguistica

•• Revista Internacional ••
de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für
Völker- und Sprachenkunde.

Fundator P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Band / Tom. XX ⚜ 1925.

Mit 34 Tafeln
74 Textillustrationen
5 Karten

Avec 34 planches
74 gravures de texte
5 cartes

Herausgegeben
Unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre von P. W. KOPPERS, S. V. D.
Redaktionsmitglieder: PP. DAM. KREICHGAUER, P. SCHEBESTA, M. SCHULIEN, S. V. D.

Eigentum und Verlag:
„Anthropos"-Administration: St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Druck der Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII.

UNIVERSITY OF ARIZONA
LIBRARY

INDEX.

Index Auctorum.

Pag.

Ahlbrinck W., C. SS. R.: Over de vlechtmethoden gebruikelijk bij de *Kalińa* (Suriname) (III.) ..... 638—652

Angulo J., de and *Freeland L. S.:* The Chontal Language (ill.)..... 1031—1052

Bayer W., Dr.: Die Religion der ältesten ägyptischen Inschriften..... 1093—1121

Bösch F. P.: Le Culte des ancêtres chez les Banyangwezi (ill.)..... 200—209

Bryn H.: Die Entwicklung der Menschenrassen (ill.) ..... 1053—1092

Degeorge J.-B. P.: Légendes des *Thay,* Annam..... 496—515, 952—980

Dirr A., Dr.: Der kaukasische Wild- und Jagdgott..... 139—147

Drexel A., Dr.: Die Gliederung der afrikanischen Sprachen..... 210—243, 444—460

Grosse E., Univ.-Prof., Dr.: Völker und Kulturen..... 678—695

Gusinde M. P., S. V. D.: Th. Koch-Grünberg und sein Lebenswerk (Porträt).... 702—717

Kok R., S. M. M.: Quelques notices ethnographiques sur les Indiens du Rio Papuri (Karte)..... 624—637

König H.: Der Rechtsbruch und sein Ausgleich bei den Eskimo (Karte)..... 276—315

Koppers P. G., S. V. D.: La quatrième Session de la Semaine d'Ethnologie religieuse à Milan (Italie), 17 à 25 septembre 1925..... 1122—1126

Lang K., Dr.: Ka, Seele und Leib bei den alten Ägyptern..... 55—76

Menghin O.: Die Tumbakultur am unteren Kongo und der westafrikanische Kulturkreis (ill.) ..... 516—557

Odijk A., van, M. S. C.: Ethnographische Gegevens over de Manobo's van Mindanao, Philippijnen (ill.)..... 981—1000

Pagès G. P., PP. Bl.: Au Ruanda, sur les bords du lac Kivou (Congo Belge).... 860—880

Preuß K. Th., Prof., Dr.: Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern usw. 77—119, 461—495, 881—928

Rivet P.: Les Mélano-Polynésiens et les Australiens en Amérique..... 51—54

Schebesta P. P., S. V. D. und *Höltker P. G., S. V. D.:* Der afrikanische Schild (ill. und 2 Karten)..... 817—859

Schmidt P. W., S. V. D.: Prof. Dr. Th. Koch-Grünberg † ..... 316—320

Schmidt P. W., S. V. D.: Die Forschungsexpedition von P. P. Schebesta, S. V. D., in 1924/1925 (ill.) (Karte)..... 718—739

Schumacher P.: Die Expedition P. Schumacher's von den Weißen Vätern zu den Kivu-Pygmäen usw. (ill.) ..... 696—701

Spies O., Dr.: Esman und Zeijdschan..... 653—677, 1002—1031

Staal R. F. J.: The Dusuns of North Borneo (ill.)..... 120—138, 929—951

Stegmiller P. F., S. V. D.: Pfeilschießen und Jagdgebräuche der Khasi (ill.).... 607—623

Trimborn H., Dr.: Der Kollektivismus der Inkas in Peru..... 579—606

Vanoverbergh M.: Negritos of Northern Luzon (ill.) (Karte)..... 148—201, 399—443

Verbrugge R. R. P., Dr.: La vie des pionniers chinois en Mongolie etc. (ill.).. 244—275

Wanger W. R.: The Zulu Notion of God..... 558—578

Wölfel J., Dr.: Die Trepanation (ill.)..... 1—50

235629

Index Rerum.

Generalia et Europa.

Pag.
Die Trepanation (ill.) *(Wölfel)* ..... 1—50
Prof. Dr. Th. Koch-Grünberg † *(Schmidt)* ..... 316—320
Völker und Kulturen *(Grosse)* ..... 678—695
Th. Koch-Grünberg und sein Lebenswerk (Porträt) *(Gusinde)* ..... 702—717
Die Entwicklung der Menschenrassen (ill.) *(Bryn)* ..... 1053—1092
La quatrième Session de la Semaine d'Ethnologie religieuse à Milan (Italie), 17 à 25 septembre 1925 *(Koppers)* ..... 1121—1126

Asia.

Der kaukasische Wild- und Jagdgott *(Dirr)* ..... 139—147
La vie des pionniers chinois en Mongolie, etc. (ill.) *(Verbrugge)* ..... 244—275
Légendes des *Thay*, Annam *(Degeorge)* ..... 496—515, 952—980
Pfeilschießen und Jagdgebräuche der Khasi (ill.) *(Stegmiller)* ..... 607—623
Esman und Zejdschan *(Spies)* ..... 653—677, 1002—1031
Die Forschungsexpedition von P. P. Schebesta, S. V. D., in 1924/1925 (ill.) (Karte) *(Schmidt)* ..... 718—739

Africa.

Ka, Seele und Leib bei den alten Ägyptern *(Lang)* ..... 55—76
Le Culte des ancêtres chez les Banyangwezi (ill.) *(Bösch)* ..... 200—209
Gliederung der afrikanischen Sprachen *(Drexel)* ..... 210—243, 444—460
Die Tumbakultur am unteren Kongo und der westafrikanische Kulturkreis (ill.) *(Menghin)* ..... 516—557
The Zulu Notion of God *(Wanger)* ..... 558—578
Die Expedition P. Schumachers von den Weißen Vätern zu den Kivu-Pygmäen usw. (ill.) *(Schumacher)* ..... 696—701
Der afrikanische Schild (ill. und zwei Karten) *(Schebesta-Höltker)* ..... 817—859
Au Ruanda, sur les bords du lac Kivou (Congo Belge) *(Pagès)* ..... 860—880
Die Religion der ältesten ägyptischen Inschriften *(Bayer)* ..... 1093—1121

America.

Les Mélano-Polynésiens et les Australiens en Amérique *(Rivet)* ..... 51—54
Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern usw. *(Preuß)* .. 77—119, 461—495, 881—928
Der Rechtsbruch und sein Ausgleich bei den Eskimo (Karte) *(König)* ..... 276—315
Der Kollektivismus der Inkas in Peru *(Trimborn)* ..... 579—606
Quelques notices ethnographiques sur les Indiens du Rio Papuri (Karte) *(Kok)* 624—637
Over de vlechtmethoden gebruikelijk bij de *Kalińa* (Suriname) (ill.) *(Ahlbrinck)* 638—652
The Chontal Language (ill.) *(Angulo* and *Freeland)* ..... 1031—1052

Oceania.

The Dusuns of North Borneo (ill.) *(Staal)* ..... 120—138, 929—951
Negritos of Northern Luzon (ill.) (Karte) *(Vanoverbergh)* ..... 148—201, 399—443
Ethnographische Gegevens over de Manobo's van Mindanao, Philippinen (ill.) *(Odijk)* ..... 981—1000

Analecta et Additamenta.

Pag.
J. O. Ferreira Diniz: Une étude de l'Ethnographie d'Angola *(Correira)*..... 321—331
Steinerne Querbeile aus dem Mizquetal in Südamerika *(Humbla)*..... 331—333
John R. Swanton's Stellungnahme zu der Frage vom primitiven Monotheismus *(Schmidt)*..... 333—334
Ein Pflug aus der Steinzeit? *(Leser)*..... 740—744
Over Treuren en Rouwen op Kei, Tanimbar en Zuid Nieuw Guinea *(Geurtjens)* 744—748
„Die Epoche der Mongolen. Ein Kapitel aus der Geschichte und Kultur Asiens." *(Unkrig)*..... 748
Tranken die alten Babylonier Bier? *(Unkrig)*..... 748—749
Der kaukasische Wild- und Jagdgott *(Mayer)*..... 1127—1128
Die Orang Kubu auf Sumatra kein eigentliches Urvolk..... 1128—1130
Arabische Lehnwörter, Wortverwandtschaften und persische Lehnwörter *(Lang)* 1130—1132
P. H. Schumacher's Forschungsreise zu den Pygmäen in Ruanda, Ostafrika.. 1132—1135

Index Miscellaneorum.

Europa.

Pag.
G. Bégouen: Die Zeichnungen der Magdalénien-Jäger 335
Fr. Schwenn: Ares 335
B. Ankermann: Die Religion der Naturvölker 336
E. Littmann: Deutschland und Morgenland im Lichte der Lehnwörter 750
A. Sauvageot: Die Beziehungen zwischen den Eskimosprachen und dem Finno-ugrischen 750
B. Dawkins: Ein Fund prähistorischer Zeichnungen in den Cresswell Crags 750
Bosch-Gimperer: Studie über die Vorgeschichte der Ibirer 751
R. Verneau: Über den Neandertalmenschen 751
A. Mingana: Das Wort *margarites* 751
Ter Veen: Die Zeitschrift „Mensch en Maatschappij" 1136
R. Thurnwald: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie 1136
R. G. Kent: Linguistic Society of America 1136
Bächtold-Stäubli: Die magische Wirkung des Beinekreuzens 1136
Th. Kluge: Die Klassenelemente in den Kaukasussprachen 1137

Europe.

Pag.
G. Bégouen: Sur les dessins des chasseurs du magdalénien 335
Fr. Schwenn: Ares 335
B. Ankermann: La religion des peuples non civilisés..... 336
E. Littmann: L'Allemagne et l'Orient à la lumière des mots d'emprunt 750
A. Sauvageot: Les relations entre les langues des Esquimaux et les langues ougro-finnoises 750
B. Dawkins: Dans les Cresswell Crags on a découvert des dessins préhistoriques 750
Bosch-Gimperer: Un travail assez étendu sur la préhistoire des Ibères 751
R. Verneau: Sur l'homme du Néandertal 751
A. Mingana: Le mot *margarites* 751
Ter Veen: Sur la revue „Mensch en Matschappij" 1136
R. Thurnwald: Une nouvelle revue, la Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie 1136
R. G. Kent: Une Linguistic Society of America 1136
Bächtold-Stäubli: Une étude sur l'effet magique du croisement des jambes 1136
Th. Kluge: Sur les éléments des classes dans les langues caucasiens.. 1137

Asien.

A. Drexel's Arbeit: Der semitische Triliterismus und die afrikanische Sprachforschung 336

Asie.

A. Drexel: L'étude sur le trilitérisme sémitique et la linguistique africaine 336

Pag.

Dr. H. Grimme: Der südarabische Levitismus und sein Verhältnis zum Levitismus in Israel 337
J. Mullie: Une Caractéristique phonologique du dialecte chinois de la Mongolie Centrale 338
R. E. Enthoven: Über die Verbreitung des Totemismus in Vorderindien 338
Kleinweg de Zwaan: Eine merkwürdige Sitte in Südafrika und in Indien 339
L. De Saussure: Über Astrologie 339
A. Ungnad: Die ältesten Völkerwanderungen Vorderasiens 339

F. Stegmiller: Die Opfer der Khasi .. 340

V. Thomsen: „Alttürkische Inschriften aus der Mongolei“ 752
F. O. Schrader: Nachweis eines Zusammenhanges der Dravidasprachen mit den uralischen 753
Cl. Scharschmidt: Über Schriftreform in Japan 754
E. Hauer: Die Fibel der chinesischen Jugend, den Dreizeichen-Kanon San-tze-king 755
Dr. Becker: Studie über Familienbesitz und Mutterrecht bei den Khasi 755
W. Anderson: Über nordasiatische Flutsagen 756
J. Hornell: Der Gebrauch von Blasrohren in Südindien 757
Mansuy: Schädel und Steinwerkzeuge der jüngeren Steinzeit in Tonkin 1137

C. Brockelmann: Über Lehren und Gebräuche der vorislamischen Türken 1138
Asia Major: Der Vater des Feuers bei den Mongolen 1138
Granet M.: Der Schritt des Yu 1138—1139

Afrika.

E. Padwick: Über die Zauberer in Unterägypten 340
R. Decary: Notes ethnographiques sur les populations du district de Maromandia 340
Noel: Über die Namensgebung der Sklaven und Sklavinnen bei den Kanuri 341

Pag.

Dr. H. Grimme: Le lévitisme de l'Arabie du Sud et ses relations avec le lévitisme d'Israël 337
J. Mullie: Une Caractéristique phonologique du dialecte chinois de la Mongolie Centrale 338
R. E. Enthoven: Sur la répandation du totémisme dans l'Hindoustan 338

Kleinweg de Zwaan: Une coutume remarquable dans l'Afrique du Sud et aux Indes 339
L. De Saussure: Sur l'astrologie 339
A. Ungnad: Les plus anciennes migrations des peuples d' l'Ouest de l'Asie 339
F. Stegmiller: Les sacrifices chez les Khasi 340
V. Thomsen: Sur les inscriptions turques archaïques de la Mongolie 752
F. O. Schrader: L'existence de rapports réciproques entre les langues dravidiennes et ouraliques 753
Cl. Scharschmidt: Sur la Réforme de l'écriture au Japon 754
E. Hauer: L'abécédaire de la jeunesse chinoise, le code San-tze-king à trois signes 755
Dr. Becker: Une étude sur la propriété familiale et le matriarcat chez les Khasis 755
W. Anderson: Sur les légendes d'inondation dans l'Asie septentrionale 756
J. Hornell: L'usage des sarbacanes dans l'Inde méridionale 757
Mansuy: Des crânes et des instruments de pierre du néolithique au Tonkin septentrional 1137
C. Brockelmann: Sur des croyances et des coutumes chez les Turcs préislamiques 1138
Asia Major: Le père du feu chez les Mongols 1138
Granet M.: Sur le pas de Yu .. 1138—1139

Afrique.

E. Padwick: Sur les sorciers dans la Basse-Egypte 340
R. Decary: Notes ethnographiques sur les populations du district de Maromandia 340
Noel: Sur l'imposition des noms des hommes et femmes esclaves chez les Kanuri 341

Pag.

M. Travélé: Gebräuche bei einer Niederkunft außerhalb eines Dorfes im Bambaraland 342
G. Julien: Le culte du bœuf à Madagascar 343
N. Jones: On the Palaeolithic Deposits of Sawmills 758
D. F. Bleek: Bushman terms of relationship 758
D. M. Beach: The science of fonetics and Bantu languages 758
H. Labouret: Langage tambouriné et sifflé 759
G. Beyer: Die Zauberer als Ärzte bei den Sothonegern 759

H. A. Junod: Verschiedene Arten von Wahrsagerei in Südafrika 1139

A. Mallon: Eine ägyptische Axt.... 1139

Pag.

M. Travélé: Sur des coutumes singulières au pays des Bambara 342

G. Julien: Sur le culte du bœuf à Madagascar 343
N. Jones: On the Palaeolithic Deposits of Sawmills..... 758
D. F. Bleek: Bushman terms of relationship 758
D. M. Beach: The science of fonetics and Bantu languages 758
H. Labouret: Langage tambouriné et sifflé 759
G. Beyer: Chez les nègres du Sotho, les sorciers sont à la lois médicins 759
H. A. Junod: Sur plusieurs espèces de divination dans l'Afrique du Sud 1139
A. Mallon: Une hache égyptienne 1139

Amerika.

R. Schuller: Unter den Huaxtecas von San Luis Potosi 344
R. Schuller: Ein Bild südamerikanischer Indianer 345
M. E. Becerra: Der Name Yukatan .. 345
J. Tello: Fünf aufeinanderfolgende Kulturen in Peru 345
E. Günther: Die Lebensweise der Indianer am Puget-Sund 346
H. Beyer: Die gebräuchliche Speerschleuder bei den alten Mexikanern 759
C. Tastevin: Die Mura-Indianer 1139
H. Rochereau: Zweite Reise zu den Tuneboindianern in Venezuela 1140

G. B. Phillips: Über die präkolumbianische Kupferindustrie der nordamerikanischen Indianer 1140

Amérique.

R. Schuller: Unter den Huaxtecas von San Luis Potosi 344
R. Schuller: Un image d'Indiens de l'Amérique du Sud 345
M. E. Becerra: Le nom de Yucatan .. 345
J. Tello: Cinq civilisations consécutives au Pérou 345
E. Günther: Les habitudes des tribus indiennes du Puget-Sund 346
H. Beyer: La fronde à javelots chez les anciens Mexicains 759

C. Tastevin: Sur les Indiens Muras.. 1139
H. Rochereau: Un second voyage auprès des Indiens Tunebos au Vénézuela 1140
G. B. Phillips: Sur l'industrie du cuivre chez les Indiens de l'Amérique du Nord avant Christoph Colomb 1140

Ozeanien.

J. v. d. Kolk: Die Altersklassen der Bewohner von den Tanimbar-Inseln 346
P. Drabbe: Tod, Begräbnis und Spiritismus auf Tanimbar 346
J. C. Lamster: Beschavingsgebieden op Nieuw-Guinee 759
H. Balfour: Eine interessante Fischreusenart 760

Océanie.

J. v. d. Kolk: Sur les classes d'âge des habitants des îles Tanimbar 346

P. Drabbe: Mort, enterrement et spiritisme dans l'île de Tanimbar .. 346
J. C. Lamster: Beschavingsgebieden op Nieuw-Guinee 759
H. Balfour: Une forme de nasse assez curieuse 760

Index bibliographicus.

Pag.

Adam L.: Nordwestamerikanische Indianerkunst *(Kreichgauer)* 378
Agostini A., de: Zehn Jahre im Feuerland *(Gusinde)* 368
Alvaro de Mendaña: Die Entdeckung der Inseln des Salomo *(Koppers)* 794
André P. J.: L'Islam noir *(Kreichgauer)* 1187
Ankermann B.: Die Religion der Naturvölker *(Schmidt)* 768
Arsenjew W. K., Prof.: In der Wildnis Ostsibiriens *(Unkrig)* 806
Beck W.: Das Individuum bei den Australiern *(Koppers)* 363
Becker C., S. D. S.: Indische Erzählungen *(Koppers)* 1174
Bieber F. J.: Kaffa *(Czermak)* 1141
Boerschmann E.: Baukunst und Landschaft in China *(Kreichgauer)* 366
Bossert H. Th.: Das Ornamentwerk *(Kreichgauer)* 366
Burton R.: Meine Wallfahrt nach Medina und Mekka *(Spies)* 1191
Cabrera y Warletta M.: La hipótesis de una primitiva religión totémica etc. *(Gusinde)* 354
Capart J.: Thèbes *(Batmanišvili)* 1158
Caucasica *(Bleichsteiner)* 793
Charles F. J.: Le milieu biblique avant Jésus-Christ *(Kreichgauer)* 1171
Dahman P., S. J.: Robert de Nobil, S. J. *(Koppers)* 387
Danzel Th. W.: Magie und Geheimwissenschaft in ihrer Bedeutung für Kultur und Kulturgeschichte *(Kreichgauer)* 362
Dengler H.: Indianer *(Kreichgauer)* 1158
D'Harcourt R.: L'Amérique avant Colomb *(Kreichgauer)* 808
Dopsch A.: Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung aus der Zeit von Cäsar bis auf Karl den Großen *(Winter)* 771
Drexel A., Dr.: „Bibliotheca ethnologica Africana" *(Schulien)* 386
Duhn Fr., v.: Italische Gräberkunde *(Kreichgauer)* 360
Eildermann H.: Urkommunismus und Urreligion *(Schmidt)* 760
Francke A. H., Dr.: Tibetische Hochzeitslieder *(Unkrig)* 379
Frobenius L. und *Obermaier H.:* Hádscha Máktuba *(Kreichgauer)* 780
Giese Fr.: Türkische Märchen *(Spies)* 800
Haas H.: Bilderatlas zur Religionsgeschichte *(Kreichgauer)* 365
Haas H.: Bilderatlas zur Religionsgeschichte. 7. Lfg. *(Kreichgauer)* 1157
Haddon A. C.: The Race of Man and their distribution *(Lebzelter)* 1156
Heine-Geldern R.: Altjavanische Bronzen *(Kreichgauer)* 808
Hoernes-Menghin: Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa von den Anfängen bis um 500 v. Chr. *(Kreichgauer)* 367
Jacob G.: Der Einfluß des Morgenlandes auf das Abendland *(Spies)* 1189
Karutz R., Prof., Dr.: Die Völker Nord- und Mittelasiens *(Unkrig)* 1185
Koch-Grünberg Th.: Vom Roroima zum Orinoco *(Kreichgauer)* 1159
Koppers W.: Unter Feuerland-Indianern *(Schmidt)* 803
Kreglinger R.: Etudes sur l'Origine et le Dévelopment de la Vie Religieuse *(Schmidt)* 373
Kuczynski M. H.: Steppe und Mensch *(Koppers)* 385
Lehmann W.: Altmexikanische Kunstgeschichte *(Kreichgauer)* 379
Leroy O.: Essai d'introduction critique à l'étude de l'économie primitive *(Koppers)* 1175
Lopatin Iv.: Nabljudenija had bytom Gol'dov *(Unkrig)* 1176
Lowie R. H.: Primitive Religion *(Schmidt)* 347
Marco Polo: Am Hofe des Großkhans *(Unkrig)* 385
Martin J. M.: Le Shintoïsme *(Schwientek)* 786
Maxwell J.: La Magie *(Schmidt)* 365
Meißner Br.: Babylonien und Assyrien *(Kreichgauer)* 377
Much H.: Rings um Jerusalem *(Spies)* 1191
Norden E.: Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania *(Winter)* 1160
Nordenskiöld E.: The secret of the Peruvian Quipus *(Kreichgauer)* 1193
Oldenburg S. F.: Pervaja buddijskaja vystavka v Peterburge *(Unkrig)* 801

Pag.
Panconcell-Calzia G., Dr.: Die experimentelle Phonetik in ihrer Anwendung auf die Sprachwissenschaft *(Bröring)* 355
Paret R.: Sirat Saif ibn Dhi Jazan *(Spies)* 783
Paulcke W.: Die Uranfänge der Bildschrift in der Alt-Steinzeit *(Kreichgauer)* 785
Preuß K. Th.: Religion und Mythologie der Uitoto *(Kreichgauer)* 362
Primero Congresso de Medicina Tropical da Africa Occidental *(Lebzelter)* 1152
Rocznik Orjentalistyczny *(Unkrig)* 1187
Rollo W.: The Basque Dialect of Marqina *(Bleichsteiner)* 1192
Rosen Fr.: Shuma Farsi härf mizänid? *(Spies)* 1190
Rosenberg O. O.: O mirosozercanil sovremennogo buddizma na dalnem vostoke *(Unkrig)* 801
Rüdenberg W.: Chinesisch-Deutsches Wörterbuch *(Bröring)* 359
Rütimayer L.: Ur-Ethnographie der Schweiz *(Koppers)* 383
Saville M. H.: The Gold treasure of Sigsig *(Kreichgauer)* 1159
Savina F. M.: Histoire des Miao *(Koppers)* 1149
Ščerbatskoj F. I.: Filosofskoje učenie buddizma *(Unkrig)* 801
Schmidt H.: Vorgeschichte Europas *(Kreichgauer)* 365
Schröder Fr. R.: Germanentum und Hellenismus *(Kreichgauer)* 354
Schurhammer G., S. J.: Shin-tô, der Weg der Götter in Japan *(Unkrig)* 384
Šelizko J. V.: Felsgravierungen der südafrikanischen Buschmänner *(Kreichgauer)* 785
Sialm and *Schurhammer, S. J.:* Saint Francis Xavier-Watakpeya Tanka etc. *(Muntsch)* 783
Sirelius U. T.: Die Herkunft der Finnen *(Koppers)* 796
Smith E. G.: Elephants and Ethnologists *(Kreichgauer)* 1157
Spann O.: Gesellschaftslehre *(Koppers)* 351
Stegmann v. Pritzwald F. P.: Die Rassengeschichte der Wirtschaftstiere und ihre Bedeutung für die Geschichte der Menschheit *(Koppers)* 795
Steinen K., v. d.: Die Marquesaner und ihre Kunst *(Kreichgauer)* 782
Taylor W. M.: Bei den Kannibalen von Papua *(Koppers)* 1171
Thurnwald Fr.: Wegweiser durch die chinesischen Höflichkeitsformen *(Bröring)* 1172
Toy Crawford H.: Introduction to the History of Religions *(Schmidt)* 356
Ungnad A.: Das Wesen des Ursemitischen *(Christian)* 781
Up de Graff F. W.: Bei den Kopfjägern des Amazonas *(Wölfel)* 798
Vuijpens P. I., de: Le Paradis terrestre au troisième ciel *(Kreichgauer)* 1174
Washburn H. E.: Origin and evolution of Religion *(Schmidt)* 360
Weber O.: Assyrische Plastik *(Kreichgauer)* 378
Wirz P.: Anthropologische und ethnologische Ergebnisse der Zentral-Neuguinea-Expedition 1921/1922 *(Koppers)* 1173

Index Illustrationum.

Generalia et Europa.

Prof. Dr. Th. Koch-Grünberg † 702
Verbindungslinien zwischen den gegenwärtigen Rassen und den Pygmäenrassen. *A.* Nach Kollmann; *B.* gemäß der hier gegebenen Darstellung 1065
A. Pygmäenrassen. *B.* Hochwüchsige Rassen 1068
Gebiet mit Rassenelementen der nigritischen Rasse etc. 1086
Die Kontinente etc. 1087
Isolationsgebiete 1088
Schematische Darstellung der Isolations- und Expansionsgebiete 1091

Asia.

L'abreuvoir 248
Les Métiers en Chine: Le Travail du Bois en Mongolie 256

Pag.
Mongolie. Construction d'un mur en pisé 256
Charrue Chinoise 256
Khasi-Bogen 608
Khasi-Pfeil 611
Khasi beim Pfeilwettschießen 614
Khasi beim Pfeilwettschießen 614
Die Pygmäen- und Pygmoidenstämme der Halbinsel Malakka (Karte) 719
Kenta Bog'n (Semang) 726
Kenta' (Semang) im Blumenschmuck 726
Frauen entnehmen Blut dem Schienbein, um das Blutopfer an Karei darzubringen 726
Sakai-Mädchen in Schmuck und Rindenstofftuch 726
Dusun priestess 929
Dusun priestesses in uniform 929

Africa.

Après les libations 201
Huttes, lieux de sacrifice avec les vases culturels, *Mafinga* et *Ngabiro* 201
Mfumu, Médicin indigène 201
Homme portant une petite calebasse représentant un jumeau, *Kulwa* ou *Doto* 201
Shigabiro, Piquets en bois de *Mlama* 201
Entre deux huttes des Manes 201
Faustkeil aus Kunzulu 517, 526, 527, 528, 529, 530
Pic aus Kunzulu 531, 532
Spitzengeräte aus Tumba 533
Drei Grupen der Kivu-Pygmäen in Ruanda, Ostafrika 698

America.

Steinknaufkeulen, Fig. 6 45
Verbreitung der Hausformen, der Zweikampfarten und der Buße bei den Eskimo 276
Le Papuri avec ses affluents et les tribus indiennes 625
Kaliña (Suriname), 23 Textillustrationen (Zeichnungen) 641

Oceania.

Schädel aus Neu-Britannien, Fig 1 und 2 9
Schädel aus Neu-Britannien, Fig. 3 10
Schädel aus den Salomo-Inseln, Fig. 4 11
Schädel aus Neu-Seeland, Fig. 5 14
Apáyaw and Kagayán 149
On the Abulúg river, near Táwit 152
The hut at Siwán 152
Rev. F. C. de Brouwer's visit 152
The scenery on the banks of the Abulúg, from Kabúgaw 152
Bugayóñg 160
Pikón 160
Idáro, Arita 168
Iya 168
Maléla and Sindá 176
Kuliána 176
Yukénia 176
Balañgi. Gúyuñg 184
The hands of Masigún, Herúdis, Sidá, and Sirakká 184

Pag.
Manobos-mannen in feesttooi 985
Hoe de Manobo schild en speer hanteert 985
Manobos in daagsche plunje 985
Manobos in feesttoi 985
Manabo-speer 986
Manabo-schild 986
Borduur motieven van een Manobo-hemd 989
Manobo-tatouage van een Bovenlijk 992
Tatouage der arm van een Manobo-meisje 992
Grenzen des austromelanesischen Kontinentes während des Oligozäns etc..... 1079

Band / Tom. XX. Jänner-April 1925 Janvier-Avril Heft / Fasc. 1, 2.

Revue Internationale d'Ethnologie et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

Rivista Internazionale d'Etnologia e di Linguistica

Revista Internacional de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde.

Fundator P. W. SCHMIDT, S. V. D.

INDEX:

	Pag.
Dr. D. J. Wölfel: Die Trepanation (Ill.)	1
P. Rivet: Les Mélano-Polynésiens et les Australiens en Amérique	51
Dr. Karl Lang: *Ka*, Seele und Leib bei den alten Ägyptern	55
Prof. Dr. K. Th. Preuß: Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern usw.	77
Rev. Father J. Staal: The Dusuns of North Borneo (ill.)	120
Dr. A. Dirr: Der kaukasische Wild- und Jagdgott	139
Morice Vanoverbergh: Negritos of Northern Luzon (ill.) (Karte)	148
Rév. Père Fridolin Bösch: Le Culte des ancêtres chez les Banyangwezi (ill.)	200
Albert Drexel: Gliederung der afrikanischen Sprachen	210
R. P. Dr. R. Verbrugge: La vie des pionniers chinois en Mongolie etc. (ill.)	244
Herbert König: Der Rechtsbruch und sein Ausgleich bei den Eskimo (Karte)	276
P. W. Schmidt, S. V. D.: Prof. Dr. Th. Koch-Grünberg †	316

Analecta et Additamenta (321), Miscellanea (335), Bibliographie (347), Avis (387), Zeitschriftenschau — Revue des Revues (393).

Unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre herausgegeben von P. W. KOPPERS, S. V. D.

Redaktionsmitglieder: PP. DAM. KREICHGAUER, P. SCHEBESTA, M. SCHULIEN, S. V. D.

Eigentum und Verlag:

„Anthropos"-Administration: St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Druck der Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII.

Bibliographie:

1. **Lowie R. H.:** Primitive Religion (P. W. Schmidt).
2. **Spann Othmar:** Gesellschaftslehre (P. W. Koppers).
3. **Schröder Franz Rolf:** Germanentum und Hellinismus (P. Dam. Kreichgauer).
4. **Cabrera y Warleta Manuel:** La hipótesis de una primitiva religión totémica ante la Prehistoria y la Etnologia (P. Martin Gusinde).
5. **Panconcelli-Calzia G., Dr.:** Die experimentelle Phonetik in ihrer Anwendung auf die Sprachwissenschaft (P. Theodor Bröring).
6. **Toy Crawford H.:** Introduction to the History of Religions (P. W. Schmidt).
7. **Rüdenberg Werner:** Chinesisch-Deutsches Wörterbuch (Dr. Theodor Bröring).
8. **Duhn Friedrich v.:** Italische Gräberkunde (P. Dam. Kreichgauer).
9. **Washburn Hopkins E.:** Origin and evolution of Religion (P. W. Schmidt).
10. **Danzel Theodor Wilhelm:** Magie und Geheimwissenschaft in ihrer Bedeutung für Kultur und Kulturgeschichte (P. Dam. Kreichgauer).
11. **Preuß K. Th.:** Religion und Mythologie der Uitoto (P. Dam. Kreichgauer).
12. **Beck W.:** Das Individuum bei den Australiern (P. W. Koppers).
13. **Schmidt H.:** Vorgeschichte Europas (P. Dam. Kreichgauer).
14. **Maxwell J.:** La Magie (P. W. Schmidt).
15. **Haas Hans:** Bilderatlas zur Religionsgeschichte (P. Dam. Kreichgauer).
16. **Boerschmann Ernst:** Baukunst und Landschaft in China (P. Dam. Kreichgauer).
17. **Bossert H. Th.:** Das Ornamentwerk (P. Dam. Kreichgauer).
18. **Hoernes-Menghin:** Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa von den Anfängen bis um 500 v. Chr. (P. Dam. Kreichgauer).
19. **Agostini Alberto de:** Zehn Jahre im Feuerland (P. Martin Gusinde).
20. **Kreglinger R.:** Etudes sur l'Origine et le Dévelopment de la Vie Religieuse (P. W. Schmidt).
21. **Thurnwald R.:** Psychologie des primitiven Menschen (P. W. Schmidt).
22. **Meißner Bruno:** Babylonien und Assyrien (P. Dam. Kreichgauer).
23. **Weber Otto:** Assyrische Plastik (P. Dam. Kreichgauer).
24. **Adam Leonhard:** Nordwestamerikanische Indianerkunst (P. Dam. Kreichgauer).
25. **Lehmann Walter:** Altmexikanische Kunstgeschichte (P. Dam. Kreichgauer).
26. **Francke A. H., Dr. phil.:** Tibetische Hochzeitslieder (W. A. Unkrig).
27. **Rütimeyer L.:** Ur-Ethnographie der Schweiz (P. Wilh. Koppers).
28. **Schurhammer Georg, S. J.:** Shin-tô, der Weg der Götter in Japan (W. A. Unkrig).
29. **Marco Polo:** Am Hofe des Großkhans. Reisen in Hochasien und China (W. A. Unkrig).
30. **Kuczynski M. H.:** Steppe und Mensch (P. W. Koppers).
31. **Rev. D. Albert Drexel:** „Bibliotheca ethnologica Africana" (P. M. Schulien).
32. **Dahmen Peter, S. J.:** Robert de Nobil, S. J. (P. W. Koppers).

Soeben erschienen der erste Halbband von:

Völker und Kulturen.

Eine Darstellung ihres Werdens und Wandels.

Von P. **W. Schmidt** und P. **W. Koppers,** Herausgeber der Internationalen Zeitschrift „Anthropos". Mit vielen Tafeln und Textabbildungen. (Dritter Band von „Der Mensch aller Zeiten".) Verlag **Josef Habbel** in Regensburg, Bayern. (Früher: Allgemeine Verlagsgesellschaft m. b. H., Berlin, München und Wien.)

Die Trepanation.

Studien über Ursprung, Zusammenhänge und kulturelle Zugehörigkeit der Trepanation.

Von Dr. D. J. WÖLFEL, Wien.

Erste Studie.

Die kulturellen Zusammenhänge und der einheitliche Ursprung der Trepanation in Melanesien und Amerika

Einleitung.

Ausgangspunkt. — Seitdem SQUIER den bekannten trepanierten Schädel aus Peru heimbrachte und damit das Vorkommen der Trepanation unter primitiven Volkern bewies, und seitdem BROCA 1876 das häufige Vorkommen in der Steinzeit nachwies, hat sich eine umfangreiche Literatur über diese Frage angehäuft, die aber größtenteils nur Besprechungen und Erklärungsversuche umfaßt und nur zum kleineren Teile neues Tatsachenmaterial beisteuert. Sicher bezeugt ist die Operation für das prähistorische Europa, von Rußland bis Spanien, von Schweden bis zum Balkan, ebenso für die Urbewohner der Kanarischen Inseln und im prähistorischen Nordafrika. Unter primitiven und Halbkulturvölkern der Gegenwart ist sie bisher an folgenden Stellen der Erde bekannt geworden: Unter den Berbern der Atlasländer, laut einer vereinzelten Nachricht in Abessynien, ferner, bis zur Gegenwart, unter den Albanern und Serben an den Küsten der Adria und des Jonischen Meeres. Dann aber gibt es eine klaffende Lücke bis Melanesien und Neu-Guinea, wo die Trepanation aber wieder so reich vertreten ist, wie nur mehr in ihrem letzten Verbreitungsgebiete, in Amerika, wo sie vom Quellgebiet und den Ufern des Mississippi über Mexiko, und mit einer großen Lücke in Zentralamerika bis nach Chile hinunter in zahlreichen Funden und Zeugnissen belegt ist.

In der Literatur wird nahezu ausschließlich der Standpunkt vertreten, daß diese weltweite Verbreitung einer so seltsamen Erscheinung auf Konvergenz beruhe und unter BROCA's Einfluß stehend versuchen die verschiedenen Autoren vor allem zu erklären, wieso „Wilde" darauf gekommen sein könnten, eine so schwierige und kühne Operation auszuführen. Wie alle bloßen Spekulationen auf dem Gebiete einer Tatsachenwissenschaft, sind auch diese vollständig unfruchtbar. Als ich an dieses Problem herantrat, um, an der Hand des Vorkommens der Trepanation bei den Urbewohnern Tenerifes, eine der vielen Beziehungen der Kanarischen Bevölkerung zur übrigen Welt bis zu ihren Ursprüngen zu verfolgen, mußte ich erkennen, daß die Trepanation, statt bei der Aufklärung der Kulturbeziehungen der alten Kanarier mitzuhelfen, selber dringendst der Aufklärung bedürfe. Wollte ich zu einer Klärung gelangen und einen Schritt hinausgehen über das bisher Erreichte, so mußte ich nach eigenen Kriterien und Methoden vorgehen.

Methode. — Für einen Menschen, der von der Sprachwissenschaft und der Geschichte herkommt, ist die Anwendung der kulturhistorischen Methode eine Selbstverständlichkeit. Und wie man sogar die Trepanation unter den viel mißbrauchten Begriff des Elementargedankens einreihen konnte, erscheint mir unfaßbar. So sicher als unsere moderne europäische Trepanation in ununterbrochener Überlieferung auf die der Griechen, und diese wieder, nach dem Zeugnisse der großen griechischen Ärzte auf einen Brauch der Urzeit zurückgeht, ebenso sicher muß dies bei der Trepanation der Primitiven der Fall sein und nicht dieser einheitliche Ursprung, sondern eher das Gegenteil würde eines besonderen Beweises bedürfen.

Gleichwohl ist der genaue Nachweis erforderlich und es fragt sich nun, auf welchem Wege dieser zu erbringen ist? Bisher wurde entweder überhaupt nur ein einzelnes Gebiet, wo Trepanation vorkam, behandelt, oder aber von der Trepanation im prähistorischen Europa ausgegangen. Darin liegt meiner Überzeugung nach ein methodischer Fehler. Auf einem Einzelgebiete können wir nie feststellen, welche Elemente organisch oder kulturell mit der Trepanation verknüpft sind, worin das Wesentliche oder das Zufällige in den Methoden und Veranlassungen liegt, was daran das Ursprüngliche, und was das Abgeleitete ist. Die prähistorischen Schädel aber können für sich allein die Aufklärung überhaupt nicht bringen, weil die Prähistorik ja unmittelbar nur den materiellen, durch die Zeit nicht zerstörten Ausschnitt der alten Kulturen bieten kann. Deshalb schien es mir angezeigt, vorerst das prähistorische Europa ganz beiseite zu lassen, und jene Verbreitungsgebiete zu studieren, wo die Trepanation noch heute von Naturvölkern geübt wird, und wo wir die Gesamtheit der Kultur, innerhalb deren sie vorkommt, studieren können. Diese beiden Gebiete sind Melanesien und Amerika; ihre Erforschung muß zeigen, welche Kulturelemente in organischem Zusammenhange sie immer wieder begleiten, und diese Elemente wieder müssen uns jene Kultur erkennen lassen, innerhalb deren die Trepanation erstand und zugleich mit welcher sie sich verbreitete.

Die Kritik der bisherigen Literatur mußte von vornherein aus den sachlichen Ergebnissen dieser Nachforschung hervorgehen, da vorerst in jedem einzelnen Falle auf das Tatsachenmaterial zurückgegriffen werden mußte, sie gehört also an das Ende und nicht an den Anfang der vorliegenden Studien.

Aus den Ergebnissen, die Amerika und Melanesien liefern, werden sich zwanglos die Kriterien für die Bearbeitung des prähistorischen Materials und für die Untersuchung jener Gebiete ergeben, wo verschiedene Strömungen von Hochkultur die ursprünglichen Verhältnisse verwischten (Nordafrika, Balkan).

A. Die Trepanation in der Südsee.

1. Die Operation selbst.

Überblick.

Wir finden auf den weiten Gebieten Melanesiens, Neu-Guinea und jene Randgebiete eingeschlossen, wo die Melanesier im Osten sich mit den Polynesiern mischen, eine weite Verbreitung der Trepanation. Belegt ist diese Verbreitung freilich immer wieder nur auf einzelnen Punkten, doch wird es

sich im Zusammenhange dieser Arbeit zeigen, daß sie auch auf allen Verbindungslinien vertreten sein muß, und daß es sich nur um Fund- und Beobachtungslücken handeln kann. Ich kann also im folgenden nur die tatsächlich belegten Vorkommnisse geben, und hoffe, daß die vorliegende Arbeit zur Ausfüllung dieser Beobachtungslücken anregen wird.

Am reichlichsten bezeugt ist das Vorkommen der Trepanation im Bismarck-Archipel und die Originalberichte geben hier Methode und Indikation der Operation unzweifelhaft an. PARKINSON sagt:

„Die chirurgischen Kenntnisse der Eingebornen erreichen in der Behandlung von Schädelbrüchen, die durch Schleudersteine verursacht sind, unstreitig ihren Höhepunkt. Ist ein Eingeborner im Kampfe durch einen Schleuderstein betäubt worden, so schleppt man den Bewußtlosen unverzüglich vom Kampfplatz fort und bringt ihn zu einem Manne, der mit der Behandlung derartiger Wunden vertraut ist. Derselbe konstatiert nun zunächst die Natur der Verwundung; hat der Schleuderstein die Schläfe eingedrückt, so erklärt er von vornherein die Verwundung als tödlich und nimmt keine Operation vor. Ist dagegen das Stirnbein eingedrückt, so schreitet er unverzüglich zur Trepanation. Seine Instrumente sind die denkbar einfachsten, ein Obsidiansplitter, ein scharfer Haifischzahn, oder eine geschärfte Muschelschale. Vor der Operation wäscht er seine niemals sehr sauberen Hände mit dem Wasser einer Kubika (Kokosnuß, welche voll Wasser ist, aber noch keinen Kern angesetzt hat), mit demselben Wasser wird auch die Wunde sorgfältig gewaschen. Ob diese Flüssigkeit nun antiseptische Eigenschaften besitzt, vermag ich nicht zu sagen, Tatsache bleibt jedoch ihre Verwendung[1]. Mit einem der vorhergenannten Schneideinstrumente macht nun der Operateur einen langen Schnitt quer über die Quetschung bis auf den Schädelknochen. Zwei Gehilfen ziehen mittels eines dünnen Rotangfadens, der an einer Haarlocke befestigt ist, die vom Schädelknochen losgelöste Skalpdecke langsam und vorsichtig zurück, bis der Operateur den ganzen verletzten Teil des Schädelknochens bloßgelegt hat. Die nächste Arbeit besteht in der Entfernung der Knochensplitter. Mit einem geschärften Stückchen Kokosschale werden die einzelnen Splitter sorgfältig ausgehoben, bis das Gehirn sichtbar wird. Der Operateur betrachtet dieses nun sorgfältig; findet er, daß das Gehirn eine leise pulsierende Bewegung hat, so ist er sehr befriedigt und verspricht eine schnelle Heilung, gewahrt er jedoch keine Bewegung, dann ist ihm dies ein Zeichen, daß Knochensplitter in das Gehirn eingedrungen sind, und er macht dann ein bedenkliches Gesicht, gibt jedoch nicht alles verloren, sondern beginnt nach den verlorenen Knochensplittern zu suchen. Zu dem Ende hebt er die Gehirnfalten sorgfältig auseinander, bis er dazwischen verborgene Splitter findet und entfernt; das hierbei verwendete Instrument ist der vorher erwähnte Kokosnußschalensplitter.

Ist nun soweit alles vom Erfolg gekrönt, dann beginnt das nächste Stadium der Operation. Dasselbe besteht darin, daß der Operateur mit einem scharfen Gegenstand, Obsidiansplitter oder geschärfter Muschelschale, die entstandene Öffnung in der Schädeldecke an den Rändern abschabt, so daß alle scharfen Ecken entfernt werden, bis das Loch rund oder elliptisch ist; dabei wird sorgfältig darauf geachtet, daß die abgeschabten Teile nicht in die Hirnschale geraten. Ist auch diese Arbeit verrichtet, so ist damit die eigentliche Operation beendet, und der Operateur tut nun die notwendigen Schritte, um die Heilung der Wunde zu fördern. Das in der Schädeldecke gemachte Loch überdeckt er mit einem Stückchen *mal* (Baststoff aus einem bestimmten Baume) oder mit einem Stückchen Herzblatt einer bestimmten Banane, das erst einige Augenblicke über Kohlenfeuer gehalten wird. Dann werden die Skalplappen langsam und sorgfältig über den Schädel gezogen und in ihre ursprüngliche Lage gebracht. Die Kopfhaare rings um die Wunde werden nun abgeschnitten, und das Ganze zum Schluß sorgsam mit dem Wasser einer Kubika gewaschen. Um die Skalplappen in ihrer Lage zu halten, und dadurch die Heilung zu

[1] Prof. MARESCH vom Pathologisch-Anatomischen Institut der Universität Wien bestätigte mir die antiseptische Eigenschaft, zumindest Bakterienfreiheit der Flüssigkeit.

fördern, wird der Oberkopf mit einem enganliegenden, weitmaschigen Geflecht aus Rotangstreifen überzogen, das den Namen *Kalil* führt.

Der Operateur könnte nun nach unseren Begriffen mit seiner Arbeit zufrieden sein, aber weit entfernt davon, greift er nun zu dem seiner Meinung wie nach der Überzeugung seiner Klienten allein wirksamen Mittel, nämlich nach verschiedenen Zaubermitteln, welche einzig eine wirkliche Heilung herbeiführen können. In diesem Falle hat man zwei besonders heilkräftige Zaubermittel, *mailan* und *aurur* genannt, welche in die Luft geblasen werden, dem Operierten um den Hals gehängt, oder sonst irgendwo am Körper befestigt werden. Ohne diese Mittel würde die Operation nicht vollständig sein und in der Meinung der Eingebornen jedenfalls keinen günstigen Verlauf haben. Mag es nun die Folge der chirurgischen Geschicklichkeit des Operateurs sein, oder die Folge der Zaubermittel, so viel ist sicher, daß in den meisten Fällen die Operation eine erfolgreiche ist. Ich kenne nicht nur eine große Anzahl solcher Operierten, welche heute noch, lange Jahre nach der Operation, am Leben sind, sondern auch meine Sammlung enthält viele Schädel von Eingebornen, welche noch lange nach der Operation gelebt haben und von denen mir viele persönlich bekannt gewesen sind. Alle diese Schädel zeigen deutlich die Abschabung der Ränder und die später erfolgte Vernarbung. Auch in europäischen Sammlungen sind derartige Schädel nicht gerade eine Seltenheit. Es ist zu verwundern, daß die immerhin schwierige Operation in so vielen Fällen erfolgreich ist, obgleich mit den primitivsten Instrumenten, wenn auch mit der größten Sorgfalt operiert wird. Der Operierte ist in der Regel während des Verlaufes der Operation bewußtlos. Die eingebornen Ärzte (*tena papait* [*tena* = einer, der geschickt ist, *papait* = Zaubermittel]), sagen mir, daß, wenn einer während der Operation zur Besinnung kommt, er nach kurzer Zeit wieder bewußtlos wird. Ein alter Eingeborner, zählte mir 31 Fälle auf, in welchen er die Operation unternommen, von diesen waren 23 am Leben geblieben, viele davon sind mir vorgestellt worden. Einer davon ist zweimal operiert worden, beidemal mit Erfolg, er ist jetzt ein alter Mann, etwa 60 Jahre; die erste Wunde erhielt er als Jüngling, die zweite vor etwa 25 Jahren. Es kann vorkommen, daß nach der Operation eine Geistesstörung eintritt, die entweder permanent oder periodisch ist, aus eigener Anschauung kenne ich jedoch keinen Fall....[2]"

„Ich will hier noch bemerken, daß die Operation nur dann vorgenommen wird, wenn man nach Entfernung der Skalphaut gewahrt, daß die Schädeldecke vollständig eingedrückt und zerschmettert ist. Ist die Schädeldecke eingedrückt und hängen die einzelnen Knochenstückchen noch zusammen, so enthält man sich weiterer Einmischung; die Hautlappen werden vorsichtig wieder in die richtige Lage gebracht und die Wunde heilt wie gewöhnlich. Solche eingedrückte Schädel sind mir häufig gebracht worden; die Wunde des Schädels war geheilt und bildete eine vertiefte Beule."

Diese Schilderung bezieht sich auf die Gazellenhalbinsel, bezüglich der südlichen Hälfte Neu-Mecklenburgs (Neu-Irlands), sowie der vorgelagerten Inseln Gerrit, Denys und Caens, wo die Trepanation auch bekannt ist, sagt Parkinson (p. 112):

„Die Operation wird auch hier von Männern ausgeführt und soweit ich erfahren konnte, in derselben Weise, wie auf der Gazellenhalbinsel. Man ist jedoch in der ärztlichen Praxis noch weiter fortgeschritten, indem man dort auch bei gewissen Krankheiten zur Trepanation schreitet, um dem Kranken Linderung zu verschaffen, namentlich bei Epilepsie und bei andauernden schweren Kopfschmerzen. In diesen Fällen macht man einen Einschnitt in die Kopfhaut und legt den Stirnknochen bloß. Der letztere wird dann mit einer geschärften Muschel so lange geschabt, bis eine Furche und endlich ein Spalt im Stirnknochen entsteht; die Kopfhaut wird dann darübergezogen, heilkräftige Kräuter darauf gelegt und nach kurzer Zeit, etwa zehn Tagen, ist die Wunde wieder zugeheilt. Dies hat dazu geführt, daß man die Trepanation des Schädels durch Schaben als ein sicheres Heilmittel gegen verschiedene Krankheiten ansieht, und um ihre Kinder gegen Kopfschmerzen

[2] Parkinson, p. 108 ff. (Die Titel der zitierten Werke und die Autoren finden sich in der Bibliographie am Schlusse.)

und Epilepsie während ihrer ganzen Lebensdauer zu schützen, unterläßt eine vorsorgliche Mutter nicht, ihren Kindern den Stirnknochen durch Schaben zu öffnen. In einzelnen Distrikten geschieht diese Trepanation nur einmal, in anderen Distrikten dagegen zweimal und dreimal. Ich war vor Jahren geneigt, die durch die Trepanation entstandenen Narben als ‚Ziernarben' zu betrachten, obgleich ich mir nicht erklären konnte, wie dadurch eine fühlbare, tiefe Furche im Schädelknochen entstand. Vor einigen Jahren wurde ich unweit Kap Santa Maria durch das jämmerliche Geschrei einiger Kinder herangelockt, die mit mehreren Weibern eine Gruppe in dem seichten Gewässer eines kleinen Baches bildeten. Ich war nicht wenig erstaunt, als ich bei meinem Herantreten gewahrte, daß zwei etwa dreijährige Mädchen von mehreren Weibern festgehalten wurden, während die Mutter den bloßgelegten Stirnknochen energisch mit einem kleinen Muschelblättchen abschabte. Das Schaben an und für sich schien den Kleinen nicht gerade große Schmerzen zu bereiten, das Geschrei war wohl mehr ein Protest gegen das erzwungene Stillhalten, denn sobald eine Pause in dem letzteren stattfand, hörte auch das Geschrei auf. Die Operation wurde so lange fortgesetzt, bis ein feiner Spalt sichtbar wurde, etwa ein Zentimeter lang und einen halben Millimeter breit; dann spülte man die Wunde mit dem nicht sehr reinen Wasser des Baches ab und legte gequetschte Blätter auf die Wunde; der Verband bestand aus einem Streifen alten Baumwollzeuges. Die operierten Kinder schienen wohl und munter zu sein. Beide zogen an der Hand ihrer Mutter nach vollendeter Operation von dannen. Diese Art prophylaktischer Trepanation findet nur bei Kindern statt, und zwar in dem Zeitraume vom zweiten bis zum fünften Lebensjahre. Sterbefälle sollen sehr selten sein. Die Narben sind im späteren Leben sehr sichtbar und erstrecken sich von der Mitte der Stirn aufwärts bis zum Haaransatz; wenn zwei oder sogar drei solche Operationen ausgeführt sind, so liegen die Narben in der Regel 2 bis $2\,^1/_2$ *cm* senkrecht nebeneinander, und wenn man mit dem Finger über den operierten Stirnknochen tastet, spürt man sehr deutlich die durch das Schaben entstandenen tiefen Furchen. In den mir zu Gesicht gekommenen Schädeln solcher Eingebornen war die künstlich herbeigeführte Spaltung des Stirnknochens bereits vollständig verheilt[3]."

Ebenso liegt über Neu-Mecklenburg (Neu-Irland) ein Bericht von Crump vor.

„I have recently discovered that on New Ireland the operation is performed not only in the case of fracture but where there is epilepsy and certain forms of insanity as the result of pressure on the brain. I have in my possession a skull which has been successfully trephined in no less then five places, the man meeting his death some years after the last operation by a blow from an axe. This man suffered from severe headache with local throbbing. The operation was performed each time in the region of the pain, and though no cure seems to have been effected, the operation was at any rate perfectly successful.

The most common form trephining takes on Gerrit Demp Island and the central part of New Ireland is cutting two or three channels down the forehead 3 to 4 inches long. This is done for headache and what is described as a beating or plucking sensation.

There seems to be some benefit in cases of trephining for epilepsy at least for a time. One native at Falabog on the west coast of New Ireland with whom I conversed had been trephined on the top of the skull for this malady and had had no recurrence since the operation. In no case is it thought necessary to avoid the course of the sutures in performing the operation.

After trephining has been performed there is frequent partial temporary paralysis which almost invariably passes away, though in a few cases it is permanent. Idiocy is an occasional result also. But the natives affirm that while the cures of insanity and epilepsy are many, the instances where either malady supervenes after the operation are exceedingly few.[4]"

[3] Parkinson, l. c., p. 112.

[4] Crump, II.

Auch Pöch berichtet über Trepanation auf Neu-Mecklenburg, die Narben auf der Stirne aber konnte er ebensowenig als Parkinson, bevor dieser die Operation sah, richtig deuten. Im folgenden sein Bericht:

„Im Gebirge, landeinwärts vom Vorgebirge Matána-Táberan, ist eine eigentümliche Verunstaltung der Stirne Sitte. Ich sah mehrere junge Leute aus dieser Gegend, welche einige parallele, tiefe Einschnitte hatten, wie Fig. 1 zeigt. ..... die tiefen Einschnitte, die offenbar auch den Knochen betreffen, da die Narben tief eingezogen sind. Der junge Mann erzählte mir, er sei als ganz kleines Kind auf die Stirne gefallen. Eine alte Frau habe dann unmittelbar darauf diese tiefen Einschnitte gemacht, um das Blut herauszulassen. Wenn man auf die Stirne fällt und das Blut wird dann nicht herausgelassen, so muß man sterben. In einem anderen Falle sagten mir wieder Eingeborne, das wird in dieser Gegend allgemein so gemacht, bei den kleinen Kindern beiderlei Geschlechtes und es bewirke, daß die Kinder stark werden. Der Regierungsarzt in Herbertshöhe erzählte mir von einem Manne, der derartige Einschnitte in der Stirne gehabt hatte, die sehr tief waren, der Knochen sei ganz durchschnitten gewesen ...

Trepanation wird im Bismarck-Archipel geübt in den Gegenden, wo die Schleuder im Gebrauche ist. Es wird die von dem Schleudersteine gemachte Schädelwunde gerundet und geglättet, eingedrückte Stücke herausgenommen und zweckmäßig verbunden."

Pöch glaubt nicht, daß Erwachsene wegen Kopfschmerz trepaniert werden [5].

Auch v. Luschan berichtet über die Trepanation im Bismarck-Archipel und gibt Crump's Bericht wieder. Der kaiserliche Richter für den Bismarck-Archipel, Dr. Hahl, schrieb ihm:

„So viel ich bei den Eingebornen ergründen konnte, wird nur dann trepaniert, wenn durch Gewalt von außen, meist durch einen Schleuderstein, der Schädel gebrochen ist. Südlich von Herbertshöhe ist das Instrument ein Stückchen Kokosnußschale. Erst wird vom Operateur das Blut ausgesogen, dann die Schabung vorgenommen; auf der Nordküste wird ein Stückchen Obsidian als Werkzeug benützt. Ich habe weithin nach Schädeln gesandt; es sind mir erst zwei, aus dem Osten der Halbinsel, gebracht worden, aber ohne Trepanation. Ich hoffe aber, nächstens von der Nordküste solche zu bekommen, einen Operateur tief aus dem Innern habe ich ausfindig gemacht; der Mann ist äußerst scheu, aber er wird wohl allmählich zum Sprechen kommen. Ich habe auch Rücksprache mit Rev. J. A. Crump genommen; er hat mir erzählt, südlich von Topaia, im Westen von Neu-Irland, sei ein Volk, vielleicht ein Rest aus früherer Zeit, welches Trepanation nicht nur bei Verletzung, sondern auch bei Krankheit kennt, ‚if there is any tumor on the brain'. Den angrenzenden Stämmen sei diese Kunst fremd [6]."

Luschan beschreibt auch „einen Schädel der Dresdener Sammlung mit einem völlig typischen, glatt verheilten, fast markstückgroßen Defekt in der Stirngegend, wie er ausschließlich nur durch Trepanierung zustande gekommen sein kann" (l. c., p. 398). Von der Gazellehalbinsel beschreibt er drei trepanierte Schädel, männlich, erwachsen, aus einer Sammlung von 60 Schädeln, die von Parkinson dem Museum für Völkerkunde in Berlin geschenkt wurden. Einer davon zeigt eine völlig glatt vernarbte Knochenwunde, parallel zur Pfeilnaht, 75 *mm* lang, 32 *mm* breit, vorn und hinten verlaufend, größte Tiefe 6 *mm*. Im mittleren Drittel befindet sich ein für einen mäßig großen Kleinfinger knapp durchgängiges Loch, kreisrund, 18 bis 19 *mm*

[5] Pöch, Z. f. E., 1907, p. 385 f.
[6] v. Luschan, Z. f. E., 1898, p. 399.

Durchmesser, mit scharfen aber völlig glatt vernarbten Rändern, entsprechend einem Substanzverlust in der Tabula interna. Die zwei anderen Schädel weisen ganz ähnliche Narben auf. „Daß es sich um eine regelrecht ausgeführte, als solche beabsichtigte Trepanation handelt, kann keinem Zweifel unterliegen." Ebenso zweifellos haben wir hier die von PARKINSON und CRUMP beschriebenen Operationen zur Behebung von Kopfweh, Epilepsie usw. vor uns.

Außer durch den von v. LUSCHAN beschriebenen Schädel ist die Trepanation für Neu-Britannien (Neu-Pommern) auch durch einen Bericht SELIGMANN's [7] belegt, der ebenfalls einen Schädel beschreibt, jedoch mit ovaler Öffnung mit einem senkrechten Durchmesser von 2·8 : 2·2 *cm.*

„With the exception of a minute lenticular osteoma ... there is no sign of disease. The edge of the aperture shelves regularly from the outer towards the inner aspect of the bone, the edge of the border of the opening being sharp and well defined.

The diploe is nowhere exposed, showing that the injury has been repaired during life, the shelving edge being quite smooth and compact.... The hole in this skull appears to be larger than any yet recorded, due to ante-mortem trephining, in skulls from New Britain ..."

Einen weiteren Bericht über die Trepanation auf Neu-Britannien (Neu-Pommern) haben wir von CRUMP (II). Dieser Bericht ist, wie wir sehen werden, von größtem Werte für die Aufklärung von Erscheinungen in Amerika, die innerhalb Amerikas unaufgeklärt bleiben müßten. Ich gebe ihn im folgenden ziemlich ausführlich wieder, zugleich mit den Ausführungen HORSLEY's, der den Bericht in der Anthropologischen Gesellschaft in London verlas und bei der anschließenden Diskussion mehrfach kommentierte.

„My previous inquiry was limited to New Britain itself, and in that part of the district the operation of trephining is practised on the skull solely in cases of fracture. In the native fights the sling is the most formidable weapon used, a smooth stone as large as a pullet's egg being thrown with moderate accuracy but considerable force. A blow from a sling-stone is generally the cause of the fracture for which the operation is found necessary; the depressed portions of bone or haemorrhage beneath the skull causing compression, and death almost invariably results if the injury is not attended to. Injury caused by the stone headed club is almost instantly fatal [8], but the flat, two-edged club is not so deadly and permits of an occasional operation.

The man who performs the operation is the wizard ‚tena papait' of the tribe or district, using a piece of shell or a flake of obsidian for a trephine. An incision is made over the seat of the fracture generally in the shape of a *Y* or *V* and then perhaps some loose fragment is picked out with the finger nail, and while assistants hold back the scalp, the fractured bone is scraped, cut and picked away, leaving the brain exposed to the size of half-a-crown. Then, all loose pieces having been removed, the scalp is carefully laid down and the wound bandaged with strips of the banana stalk about four inches wide. These strips are when dry of a spongy nature the water which formerly filled the cells being replaced by air. Moreover the inner surface is silky to the touch and forms an

[7] SELIGMANN, Man, 1906.

[8] Wir werden in Peru, auf Grund der trepanierten Schädel der Yale University, sehen, daß diese Ansicht nicht stimmt, daß vielmehr ein großer Teil der Operationen Verwundungen mit dieser Keule behandelt, und daß viele Schädel vorliegen, deren Frakturen, teilweise ganz fürchterliche, durch diese Keule erzeugt wurden, die aber auch ohne Trepanation verheilten.

admirable dressing for tender surfaces. It is astringent in its action and non-absorbent, all discharge escaping below the bandage. Sometimes a few bruised leaves are applied before bandaging ...

In five or six days the bandages are renewed and in two or three weeks a complete recovery is the result. The number of deaths is about 20 per cent., most of them resulting from the first injury and not from any complication after the operation. Nearly all the deaths take place during or immediately after the operation, and I am assured that if a patient once becomes conscious he never fails to make a good recovery ...

It has become fashionable, and a handsome boy or girl is generally persuaded to submit to the operation as an aid to longevity, there being no absolute need for its performance."

Diesen Bericht Crump's begleiteten drei Schädel mit erläuternden Notizen. Der erste Schädel ist der von Toara, einem Eingebornen von Kabakada an der Nordküste Neu-Britanniens. Die Trepanation behandelte eine Verletzung durch Schleuderstein, der Patient erlangte das Bewußtsein nicht wieder und starb zwei Stunden nach der Operation. Horsley bemerkt dazu:

„The relation of the opening to the coronal and sagittal sutures indicates that in this case the injury was over the motor region. A patient with a depressed fracture in that spot, if the fracture is severe, would be unconscions and paralized on the opposite side of the body ... the opening has been deliberately made by sawing out ..."

Der zweite Schädel stammt von Toruruke aus Kabakada und zeigt die Bildung neuer Knochensubstanz. Er wurde ungefähr sieben Jahre vor seinem Tode trepaniert. Die Beschreibung, die Horsley gibt, erinnert lebhaft an verschiedene von MacCurdy beschriebene Fälle aus Peru:

„... The ridge of the superciliary ridge has been depressed towards the orbit, and the suture between the frontal and lachrymal bones has been started downwards. There has been a fissured fracture. ... exactly over the frontal sinus. The front wall of the sinus has been destroyed and in its place we have a saucer-shaped cavity. The patient suffered from a depressed fracture of the frontal sinus which has been partly operated on, viz., by picking out the fragments of the anterior wall. This is not trephining in the proper sense of the word ... the inner table is intact."

Der dritte Schädel ist von Tighan aus dem Dorfe Olotai, Westküste von Neu-Irland. Im Dorfe waren noch viele Leute mit Trepanationen. Die Veranlassung war Kopfweh. Es wurde eine Furche hergestellt. Interessant sind Horsley's Bemerkungen darüber:

„... a gutter into the skull, almost an exaggeration of a linear osteotomy, that is to say, cutting into the bone in a line in order to relieve the so-called tension. In this case there has been an opening made of the inner table in a slight degree, to alleviate the sense of pressure from which the patients suffering from all varieties of headache viate the sense of pressure from which the patients suffering from all varieties of headache are so apt to complain of persistently ... This is a healed case. ... the edges of the opening are rounded, the whole site of the operation is smoothed over."

Hiezu wäre zu bemerken, daß die zahlreichen Fälle linearer Trepanation, die wir in Peru finden, vielleicht alle den gleichen Charakter haben. Für die Südsee erfahren wir, daß bei inneren Krankheiten die Trepanation an jener Stelle ausgeführt wird, wo der Patient Druck- oder Spannungsempfindungen hat, genau dasselbe erzählt uns Trojanović von den Serben.

Über Neu-Lauenburg (Duke of York-Gruppe) schreibt PARKINSON (p. 112):

„Auf Neu-Lauenburg kennt man diese Operation ebenfalls. Herr Missionär CRUMP sagt mir, daß man dort einen V- oder Y-förmigen Schnitt macht und die Wunde nachher mit trockenen Streifen von Bananenstengeln verbindet. Übrigens mögen auch die Operateure auf der Gazellehalbinsel Abweichungen in der Methode haben, in solchen Distrikten, die mir weniger bekannt sind."

ZDEKAUER veröffentlicht drei Schädel aus Neu-Britannien, welche PARKINSON sammelte und die sich gegenwärtig in der Schädelsammlung der Anthropologischen Abteilung des Wiener Naturhistorischen Museums befinden. Es möge hier die von SZOMBATHY stammende Beschreibung im Inventar folgen: Inv.-Nr. 3294: An der Stirne links, knapp an der Medianlinie, ein Trepanationsloch, längs-oval, 3·5 *cm* lang, 2·5 *cm* breit, mit rundverheilten Rändern (Fig. 1). Inv.-Nr. 3295: An der Stirne, oberhalb des rechten Stirn-

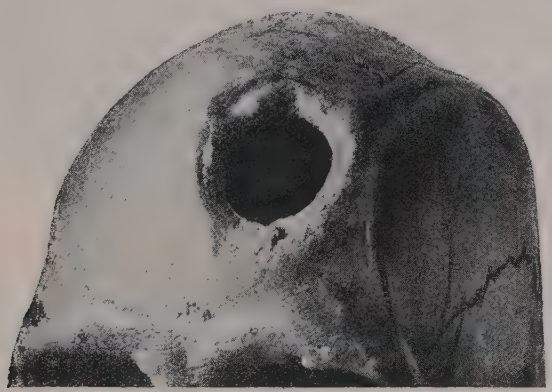


Fig. 1. Schädel aus Neu-Britannien (Nat.-hist. Mus., Wien).

höckers, ein Trepanationsloch, längs-oval, 2 *cm* lang, 1 *cm* breit, vernarbt mit scharfkantiger Lamina interna (granul. Knochen) (Fig. 2). Inv.-Nr. 3296:

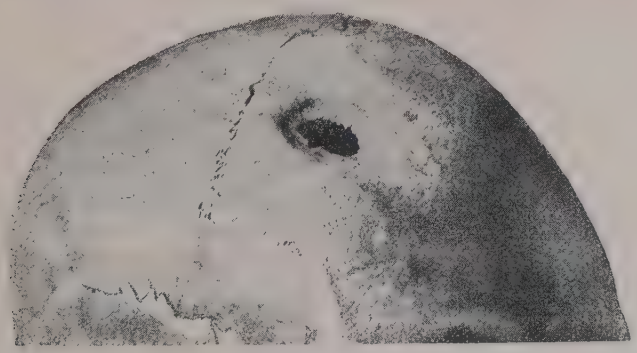


Fig. 2. Schädel aus Neu-Britannien (Nat.-hist. Mus., Wien).

Am rechten Parietale, unmittelbar hinter der Mitte der rechten Kranznaht, ein Trepanationsloch, quer eiförmig, 2·5 *cm* lang, 1·7 *cm* breit, vernarbt, mit teilweise scharfrandiger Lamina interna (Fig. 3).

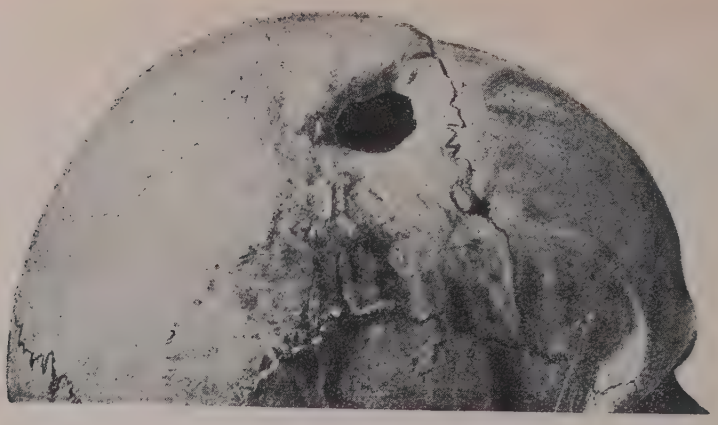


Fig. 3. Schädel aus Neu-Britannien (Nat.-hist. Mus., Wien).

In der gleichen Sammlung befindet sich ein weiterer Schädel derselben Herkunft (Nr. 3297), welcher eine Vertiefung zeigt, die kreisrund von einem leichten Knochenwulst umwallt ist. Der Eindruck ist ganz jener, den wir bei amerikanischen, auf Kauterisation zurückgeführten, Narben finden, da jedoch die Schädelnähte ohne jede Suppuration durch die Vertiefung laufen, kann man keine Narbenbildung annehmen. Szombathy definiert dies als „Trepanationsversuch".

Wir sehen also die Trepanation über den ganzen Bismarck-Archipel verbreitet. Zwei von Parkinson abgebildete Schädel (p. 108 und 109) von der Gazellehalbinsel und der von Seligmann beschriebene Schädel scheinen die Behandlung von Schleuderwunden darzustellen, während die drei von Luschan beschriebenen Schädel und der eine bei Parkinson (p. 114) und ein weiterer bei Pöch abgebildeter junger Mann die Behandlung von Epilepsie oder Kopfweh darstellen. Solche Stirnnarben finden sich auch reichlich auf Neu-Guinea (Pöch beschreibt sie, hält sie aber für Ziernarben, während Dr. B. Hagen sie schon richtig als Heilbehandlungen gegen Kopfweh und allgemeines Übelbefinden kennt, sowohl Pöch wie Hagen geben Abbildungen) und auch auf den Salomo-Inseln, doch war bisher die Trepanation selbst für beide Gebiete nicht bezeugt. Ich kann aber einen Schädel von den Salomo-Inseln hier vorführen (Fig. 4), welcher aus der Fasana Bay auf der Insel San Isabel stammt, von Dr. A. Kukić gesammelt wurde, und sich jetzt als Nr. 3260 in der Schädelsammlung der anthropologischen Abteilung des Wiener Naturhistorischen Museums befindet.

Der Schädel zeigt fürchterliche Frakturen, offenbar die Folgen eines Hiebes mit einer Steinknaufkeule. Der Hieb traf die Stelle etwas nach links unten und hinten vom rechten Tuber parietale. Von dort aus gehen Frakturlinien über das ganze Schädeldach. Die Einbruchsstelle wurde an zwei Stellen durch gerade Schnitte umschnitten, doch die beiden darauf senkrechten Parallelschnitte, die die ganze Einbruchstelle viereckig hätten ausschneiden sollen, wurden nicht mehr ausgeführt, da der Patient, wie der Mangel jedes Heilungsprozesses zeigt, während der Operation starb. Über die ein-

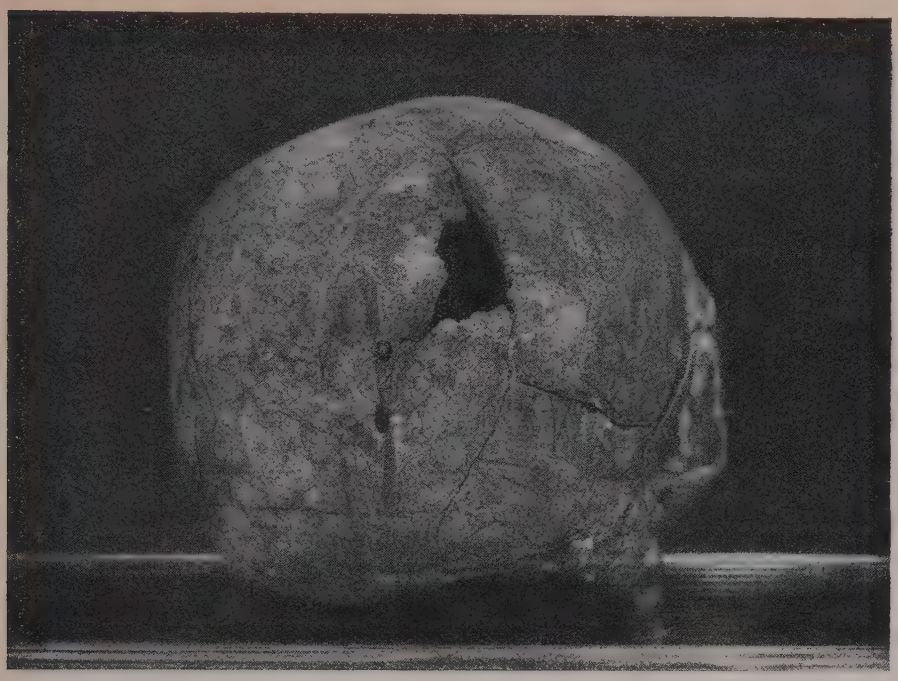


Fig. 4. Schädel aus den Salomo-Inseln (Nat.-hist. Mus., Wien).

gebrochene Stelle gehen mehrere flache Schnitte und Aussprengungen durch das Schneideinstrument. Zwei Versuchsschnitte finden sich am Schädeldach. Die Operation ist sehr roh und ein Seitenstück zu den „ruchlosen" Operationen, die Mc Gee für Peru beschreibt, der Tod war aber sicher eine Folge der Verletzung und nicht der Operation.

Sehr gut belegt ist die Trepanation für die Loyalty-Gruppe und auch für Neu-Kaledonien.

Über die Insel Uvea schreibt Rev. Samuel Ella:

„A very surprising operation is performed on the Island of Uvea in the Loyalty Group. A notion prevails that headache, neuralgia, vertigo, and other cerebral affections proceed from a crack in the head or pressure of the the skull on the brain. The remedy is to lay open the scalp with a + or T incision, then scrape the cranium carefully and gently with a piece of glass until a hole is made into the skull, down to the dura mater, about the size of a crown piece. Sometimes this scraping operation will be even to the pia mater, by an unskilful surgeon, or from the impatience of the friends, and death is the consequence. In the best of hands about half of those who undergo the operation die from it. Yet this barbarous custom, from superstition and fashion, has been so prevalent that very few of the male adults are without this hole in the cranium. I am informed that sometimes an attempt is made to cover the membranes of the cranium so exposed, by placing a piece of cocoa-nut shell under the scalp. They select a very hard and durable piece of shell from which they scrape the softer parts and grind smooth. Formerly the trephine was a shark's tooth. The part of the cranium generally selected is that where the coronal and sagittal sutures unite, or a little above it, upon the supposition that there the fracture exists."

Aus dieser Darstellung möchte ich gleich einige Tatsachen festhalten und hervorheben. Wir sehen daraus, daß die Eingebornen auch bei jenen Opera-

tionen, welche zur Heilung innerer Krankheiten bestimmt sind, von dem Begriff des Schädelbruches und des Druckes (offenbar der eingedrückten Knochensplitter) ausgehen, daß also auch diese Operationen nicht als magische zu betrachten sind, sondern medizinische Behandlungsweisen zur Beseitigung von Krankheiten darstellen. Sehr wichtig ist auch die Angabe, daß die Schädelnähte für Bruchlinien angesehen werden. Die unverkennbaren Kennzeichen der gleichen Anschauung werden wir in Südamerika finden.

Die Angaben über Uvea werden auch durch Turner und F. Sarasin bestätigt. Über die Insel Lifu in derselben Gruppe schreibt Ray:

„The natives of Lifu had considerable skill in surgical operations. They have wonderfully trepanned, removing a portion of the skull and replacing it with a piece of coconut shell. Pressure on the brain is frequently relieved by scraping and thus making thin a part of the skull. Phlebotomy is extensively practised, often to such an extent as to cause blindness, or, if the patient was a child very serious injuries. To lance is remedy against all diseases."

Von Neu-Kaledonien haben wir leider keine exakte Beschreibung des Vorganges selbst. Luschan sagt: „Ich besitze allerdings auch eine kleine Photographie aus dem Nachlasse v. Hochstetter's, die einen zweifellos trepanierten Schädel mit typisch schöner, glatter Narbe zeigt und die als neukaledonisch bezeichnet ist; aber ich kenne weder die eigentliche nähere Provenienz des Schädels noch dessen gegenwärtigen Aufbewahrungsort, so daß ich auch diesen Zeugen nicht als ganz vollwertig anerkennen kann." Im Besitze des Herrn Umlauff in Hamburg befand sich eine Mumie mit zweifellos trepaniertem Schädel, doch war die Operation nicht vollendet und der Patient starb, weil keinerlei Heilungserscheinungen zu erkennen sind. Bartels beschreibt den Schädel wie folgt (p. 302 f):

„Die Trepanationswunde... bildet eine kreisrunde Öffnung von der ungefähren Größe eines großen Zweipfennigstückes. Der Knochen ist in senkrechter Richtung durchschnitten, doch man erkennt deutlich an den Rändern der Knochenwunde, daß nicht ein zirkulär schneidendes Instrument, ähnlich einer Trepankrone, den Knochen durchtrennte, sondern daß diese Durchschneidung freihändig mit kurzen Zügen stattfand.

Diese immerhin nicht kleine Öffnung ist dem Operateur nun sicherlich nicht als vollkommen hinreichend erschienen, denn er hat den Versuch gemacht, dieselbe noch nach hinten zu vergrößern. Man sieht, daß er um ein halbmondförmiges Stück die Trepanationsöffnung noch erweitern wollte. Der Schädel war schon so tief eingeschnitten, daß man die Form und Ausdehnung der Nachoperation ganz klar und deutlich erkennen kann; aber die Schnitte sind noch nicht durch die ganze Dicke des Schädels gegangen und so haftet das umschnittene Stück noch unverrückt an seinem ursprünglichen Platze. Nur an der lateralen Seite durchsetzt der Schnitt schon die ganze Dicke des Knochens, und von dem für die Entfernung bestimmten Stück ist die äußere Knochenlamelle heruntergesprengt."

Hier müssen wir deutlich festhalten, daß auch hier, wie für die Salomonen und Neuseeland, die Trepanation durch Schnitte für die Südsee belegt ist. Bartels konnte den wahren Vorgang bei der Operation nicht erkennen, weil ihm das peruanische Material nicht vorlag. An den peruanischen Schädeln werden wir deutlich sehen, daß hier eine Operation durch Umschneidung der zu operierenden Knochenstelle vorliegt, wobei diese Stelle noch durch Durchschneidung in Abschnitte zerlegt war; die umschnittenen Knochenteile

wurden dann ausgebrochen, es pflanzte sich aber der Druck und Bruch von dem einen Abschnitt nur über die Tabula externa des zweiten Abschnittes fort und ließ die Tabula interna zurück. Der Tod des Patienten machte die Vollendung der Operation unnötig.

F. SARASIN gibt an, daß unter 150 Schädeln aus Neu-Kaledonien zwei trepanierte sich fanden.

In „Skulls from New Caledonia, by DAVID WATERSTONE (JAI., N. S., XI, 1908) ist auf Plate VI, Fig. 2, ein Schädel in Seitenansicht abgebildet, der, nach meiner Ansicht, unverkennbar zwei Trepanationsöffnungen zeigt. Der Autor ist anderer Ansicht, doch seine Angaben sprechen für die meine.

„..... two openings in the region of the parietal eminence (links). These were probably the result of an injury ... inflicted some time before death, and were situated in a somewhat circular depressed area .... The hinder of the apertures was roughly circular and was 10 *mm* in diameter, while the anterior was rather irregular in shape, and measured 30 *mm* by 15 *mm* in its widest part. The edges of each were bevelled and smoothed off, indicating that the holes had been present some time before death."

Daß die Ränder „bevelled" waren, ist ein sicherer Beweis für Trepanation. Wir werden dies bei Südamerika sehen.

Für die Viti-Inseln und Tahiti haben wir eine Reihe von Angaben, doch da nähere Beschreibungen und Belege fehlen, kann ich nicht darauf eingehen. Ebensowenig konnte ich feststellen, welchen Quellen RETZIUS seine Angaben entnahm, daß die Trepanation bei den Negritos und den Aino vorkommt, ich kann deshalb nicht näher darauf eingehen. Die Angabe, daß die Trepanation auf Samoa vorkommt, ist ein schönes Beispiel dafür, wie leichtsinnig zitiert wird und wie leichtsinnig Zitate nachgeschrieben werden. Sie beruht darauf, daß TURNER in einem Buche über Samoa von der Trepanation auf Uvea spricht.

Eine andere, ganz unbestimmte Angabe aber hat sich unerwartet bestätigt, nämlich das Vorkommen der Trepanation auf Neuseeland. In der Schädelsammlung des Naturhistorischen Museums in Wien entdeckte ich an dem Schädel eines Maori von Waipu (Coll. REISCHEK, Nr. 3097) eine deutliche Trepanation. Das ganze Schädeldach zeigt die deutlichen Kennzeichen eines floriden syphilitischen Prozesses. Ungefähr 2 *cm* über der Schläfenschuppe, dicht an der Coronalnaht, befindet sich am linken Parietale ein Loch, entstanden durch die Ausstoßung eines abgestorbenen Knochenstückes; hinterhauptwärts davon, gleich unter dem Tuber parietale, mitten in einem Bezirke syphilitischer Gummen, befindet sich die Trepanationsöffnung (Fig. 5), welche breitspindelförmig ist und ganz spitze Ecken hat. Eingedrückte Teile der Tabula interna sind auf der einen Seite festgewachsen und reichen nach innen, es könnte sich dabei aber auch um Knochenneubildung handeln.

Die Öffnung kann unmöglich durch einen Schleuderstein oder eine Keule hervorgerufen sein, da sich dann Frakturlinien finden müßten, eine schneidende Waffe aber könnte unmöglich einen solchen Schnitt erzeugen, abgesehen davon, daß die Maori über solche scharfschneidende Waffen gar nicht verfügten. Die Operation dürfte zur Beseitigung einer „Spannung", von

Fig. 5. Schädel aus Neu-Seeland (Nat.-hist. Mus., Wien).

Kopfweh oder dergleichen erfolgt sein, da sich außer der Lues keine anderen pathologischen Züge zeigen. Die Lues selbst aber kann nicht die Veranlassung gewesen sein, da sie, weil sich keinerlei Vernarbungsprozesse zeigen, beim Tode des Individuums noch fortbestand, die Trepanationsöffnung aber prachtvoll vernarbt ist, was darauf deutet, daß die Operation lange Jahre überlebt wurde. Die syphilitische Erkrankung begann erst viele Jahre nach der Operation, da der vernarbte Rand sekundär durch Gumma eingekerbt und zerfressen ist.

Ergebnisse.

Aus der Lage des Trepanationsloches können wir nur entnehmen, daß jene Trepanationsöffnungen, welche nach ihrer Form Behandlungen von Brüchen darstellen, meistens auf der linken Seite des Schädels auftreten. Dies deutet schon darauf hin, daß es sich nicht allein um Verletzungen durch Schleudersteine handeln kann, sondern wohl ebenso oft, wenn nicht öfter um Verwundungen, die mit der zweiten Schädelbruchwaffe der Südsee, der hölzernen Kolbenkeule und der Steinknaufkeule, beigebracht wurden. Die länglichen, durch Anschaben entstandenen Öffnungen, welche nach den Berichten Behandlungen zur Behebung innerer Leiden darstellen, sind mit Vorliebe auf dem Frontale. Ebenso sehen wir, daß die Nähte nicht vermieden, sondern bei inneren Leiden eher noch aufgesucht werden. Wir sehen, daß die Methoden überall genau dieselben sind. Diesbezüglich kann wohl keinerlei Zweifel sein über die Einheit der Trepanation in der Südsee. Was die Gründe für die Trepanation betrifft, sehen wir, daß unbedingt die Verletzung durch solche Waffen, welche Schädelbrüche erzeugen, die eigentliche und ursprüngliche

Veranlassung ist. Bei einem Schädelbruch, bei dem die Knochensplitter ins Gehirn gedrückt sind, oder die Einbeulung des Knochens einen Druck ausübt, müssen unbedingt Kopfweh in heftigster Form, Krämpfe und Sinnesstörungen eintreten. Wird nun durch eine erfolgreiche Operation die Veranlassung zu diesen Erscheinungen behoben, so muß zweifellos auch jede solche Nebenerscheinung verschwinden. Es ist nun ganz einfach selbstverständlich, daß man die Trepanation auch dann zur Behandlung von Kopfweh oder Sinnesstörung anwendet, wenn sie nicht durch Schädelbruch veranlaßt sind. Die Zeugnisse der Missionäre und die Nachricht, die uns Trojanović von den Balkaniern gibt, zeigen, daß solche innere Leiden tatsächlich und verhältnismäßig häufig durch die Trepanation mindestens vorübergehend, vielfach aber auch dauernd geheilt werden. Ich vermag natürlich nicht zu entscheiden, ob die Wirksamkeit der Operation eine mehr psychische ist, und ob es sich dabei um echte Epilepsie handelt. Die Zauberhandlungen, die die Operation begleiten, können keinesfalls als der eigentliche Kern und Ausgangspunkt betrachtet werden. Der sogenannte Wilde ist ja kein Großstadtbarbar und keine seiner Handlungen ist losgelöst von Kult und Zeremonien. Wenn ich als gläubiger Christ bete, so höre ich deshalb doch nicht auf, zweckbewußt und zweckmäßig zu handeln. Der Schamanencharakter des primitiven Arztes ist kein Beweis dagegen; ist denn die Wirksamkeit unserer Nervenärzte modernster Schule so sehr verschieden von der des Schamanen? Auch sonst, was die Übertragung der Operation auf andere Krankheiten betrifft, sehen wir in der Geschichte unserer eigenen europäischen Medizin wie die Moden kommen und gehen. Der Doktor Sangrado im „Gil Blas", der jede Krankheit durch Aderlassen kuriert, ist der Typus seiner Zeit, ebenso wie die Rokokozeit bei jeder Krankheit Fontanellen setzte, welch beide Methoden heute als unzweckmäßig aufgegeben wurden. Bestand aber nicht trotzdem bei Arzt und Patienten die Absicht der Krankheitsheilung? War Aderlassen und Fontanellensetzen etwa eine Zauberhandlung?

Die Verbreitung der Schleuder.

Die Schleuder gehört leider zu jenen Elementen, die der Ethnologe gewöhnlich vernachlässigt, die selten beschrieben und kaum jemals abgebildet werden, und die in den Museen nur sehr spärlich vertreten sind. Obwohl nun Friederici im Beihefte 8 des Bäßler-Archivs dieselbe Klage erhebt, weist er doch nur auf einige Typen hin und gibt keinerlei Abbildung. So wertvoll seine Arbeit nach der aufgewendeten Mühe sein müßte, so wird sie doch durch die krasse Tendenz gegen die Kulturkreislehre in ihrer Verwendbarkeit beeinträchtigt. Drei Typen, die er erwähnt, sind für meine Arbeit besonders wichtig. Es ist dies einmal jener Schleudertyp, bei dem das Widerlager aus einem Netz besteht, dann der zweite Typus, bei dem das Widerlager in zwei Streifen gewebt ist, so daß ein Schlitz zur Aufnahme des Steines hergestellt wird. Ein weiterer Typus ist jener, bei dem das Widerlager eine Tasche darstellt; dieser könnte zum zweitgenannten gehören, wenn wir annehmen, daß durch geraden Abschluß der beiden Widerlagerstreifen und Zusammennähen des Schlitzes die Tasche entstanden ist. Den Beschreibungen ist leider

nicht zu entnehmen, ob auch die aus einem Bande mit oder ohne stärkeren Verschmächtigungen gegen die Enden zu gebildete Schleuder in der Südsee vertreten ist. Als weiteren für den Vergleich mit Südamerika wichtigen Punkt weise ich auf die Öse an einem der beiden Enden hin, die zum Durchstecken des Mittelfingers dient und so jenes Ende sichert, das nicht losgelassen, sondern in der Hand gehalten wird. Bei der folgenden Aufzählung der geographischen Verbreitung kann ich leider nicht angeben, welche dieser Typen vorkommt, oder ob es sich gar um einen anderen besonderen Typus handelt. Ich stütze mich dabei auf die zitierte Arbeit Friederici's, ferner auf Parkinson und Buschan; wo ich eine andere Quelle benütze, werde ich es besonders angeben.

Auf Neu-Guinea habe ich die Schleuder bezeugt für die Nordküste bei dem Tumleoknaben, dann im Friedrich-Wilhelm-Hafen bei den Bogadjim, ferner in Bök, bei den Jabim-Leuten, am Adolph-Hafen und im Massim-Bezirk.

Im Bismarck-Archipel finden wir sie bei den Baining und Tumuip auf der Gazellenhalbinsel, bei den Sulka auf Neu-Pommern (Neu-Britannien), auf den Französischen Inseln, überall auf Neu-Mecklenburg (Neu-Irland); bezüglich Neu-Hannovers widersprechen sich Parkinson und Buschan, während der erstere sagt, daß sie dort niemals Verwendung gefunden zu haben scheint (p. 284), bezeugt der letztere ihr Vorkommen (p. 145).

Auf Neu-Kaledonien und auf den Neuen Hebriden ist sie gut bezeugt; auf den letzteren scheinen sie, nach Buschan's Ausdruck (p. 182), dem Typus der Bandschleuder anzugehören.

Über die Insel Lifu in der Loyalty-Gruppe fand ich eine Angabe bei Sidney H. Ray [9], der sagt, daß sie dem Typus der neukaledonischen Schleuder entspricht, wie sie auf S. 185 des Buches von Lambert: Mœurs et Superstitions des Neo-Caledoniens, Noumea 1900, abgebildet ist. Es handelt sich um den neukaledonischen Typ mit Taschenwiderlager. Auch auf Eromango ist sie vertreten.

Wir finden dann die Schleuder auf den Viti-Inseln, ebenso auf Tahiti, von welch beiden Inselgruppen wir Angaben über die Trepanation haben, die aber nicht recht sicherzustellen sind.

Bisher waren wir ganz im Verbreitungsgebiete der Trepanation, doch Samoa und Hawai liegen ganz außerhalb desselben. Ob hier andere Typen oder sonstige Ursachen vorliegen, kann ich gegenwärtig nicht feststellen. Ob das Vorkommen der Schleuder auf den Philippinen irgendeinen Zusammenhang hat mit der angeblichen Trepanation bei den Negritos, wage ich nicht zu entscheiden. Ich glaube keineswegs, daß, wenn die Trepanation überhaupt auf den Philippinen vorkommt, sie von den Negritos ausgeht, viel eher könnte man an irgendeinen anderen Inlandstamm denken, der noch außerhalb der Küsteneinflüsse steht.

Im allgemeinen deckt sich wohl das Verbreitungsgebiet der Schleuder mit dem der Trepanation, und es sind Anzeichen vorhanden, daß es ganz bestimmte gleiche Typen sind, die dann ebenso wieder zugleich mit der

[9] JAI., N. S., XX, 263.

Trepanation in Amerika auftreten. Die Sitte, die Schleuder als Stirnband zu tragen, findet sich im ganzen Gebiete, und auch sie wiederholt sich im Verbreitungsgebiet der Trepanation.

Die Verbreitung der Steinknaufkeule.

Die Keule ist kein solches Stiefkind der Ethnologie, wie die Schleuder, und nur allein aus den Schaukästen des Wiener Museums könnte ich das reichste Belegmaterial vorführen. Auch an guten Abbildungen ist kein Mangel, und ich verweise hier besonders auf die vorzügliche Darstellung des ganzen Formenkreises der Steinknaufkeule, wie sie Alfred C. Haddon (op. cit.) gibt. Da ich mir eine besondere Darstellung und Erläuterung des Ursprungs und der Verwandtschaftsverhältnisse dieser Keulen, besonders ihrer Verwandtschaft zur hölzernen Kolbenkeule, vorbehalte, will ich hier nur betonen, daß ich alle Formen der Steinknaufkeule, wie sie Haddon darstellt und wie sie auf der oberen, der Südsee-Reihe der beigegebenen Abbildung vorliegen, zusammen mit der durch Leder beweglich verbundenen Kugelkopfkeule, als einen einheitlichen Variationskreis ansehe, der enge genetische Beziehungen zur hölzernen Kolbenkeule hat, wobei Altersunterschiede und Lateral- oder Kontaktverwandtschaften zu unterscheiden sind. Ich habe die Steinknaufkeule nur deshalb besonders herausgegriffen, weil sie besonders deutlich und unwiderleglich den Zusammenhang zwischen dem amerikanischen und dem melanesischen Verbreitungsgebiet der Trepanation dartut. Im folgenden handelt es sich also um das Verbreitungsgebiet aller dieser oben angeführten Formen.

Haddon und Edge-Partington bezeugen diese Typen für Papua (Britisch-Neu-Guinea), nach den Angaben von Pearson-Chinnery sind sie aus Granit, Alabaster und Quarz; ebenso ist sie vertreten auf den Eitapé vorgelagerten Inseln und überall im Innern. Bei den Tugeri ist der Typ mit lose aufgelederter Kugel vertreten.

Auf der Gazellehalbinsel und im übrigen Bismarck-Archipel scheint sie nach den Angaben Parkinson's überall der ins Innere verdrängten älteren Völkerschicht anzugehören. Sie erscheint bei den Baining, im nördlichen Neu-Mecklenburg, bei den Sulka auf Neu-Pommern, den Tumuip, den Mengen; auf den Salomonen; auf den Neu-Hebriden besonders mit Morgensternknauf; auf Neu-Kaledonien mit Sternknauf und anderen Formen, daneben noch in einer senkrecht aufgesetzten flachen Scheibe, die offenbar Kontakterscheinung mit der Flachkeule ist; auf den Admiralitäts-Inseln; in typischen Formen auf Fidji.

C. M. Woodford bezeugt sie noch für den südlichsten Vorposten der Salomonen, Rennel Island, wie sie ja überhaupt auf den Salomonen reichlich vertreten ist[10].

Hier sehen wir deutlich und klar, wie sich das Verbreitungsgebiet dieser Keulentypen vollkommen mit dem der Trepanation deckt. Ich zweifle nicht daran, daß genauere Erforschung Melanesiens die Trepanation auch auf

[10] Man, 1910, 70.

allen Verbindungslinien innerhalb dieses Gebietes nachweisen wird. Die endgültigen Folgerungen werden sich ergeben, wenn wir die amerikanische Verbreitung erkannt haben.

Zusammenfassung.

Das Material aus der Südsee ist vergleichsweise etwas dürftig, gegenüber dem aus Südamerika, es ist aber zweifellos, daß wir es hier mit Fund- und Beobachtungslücken zu tun haben. Wir sehen, daß nur die Missionare und Herr Parkinson, die beide durch Jahrzehnte sich in der Südsee aufhielten, wirklich ausführliche Beschreibungen gaben. Die ethnologische Natur der Trepanation wurde bisher nicht erkannt. Der Ethnologe betrachtete sie als zur Anthropologie gehörig und überging sie, der Anthropologe hingegen, den sie, weil sie kein Rassenmerkmal ist, doch gar nichts angeht, konnte sie nicht verstehen und behalf sich mit Theorienreiterei und dem Wiederkauen längst überwundener Anschauungen über das Seelenleben primitiver Völker. Ich hoffe, daß diese Studie die Anregung dazu sein wird, daß die Missionare und Forscher in der Südsee die Trepanation genauer verfolgen, soweit es nicht überhaupt schon zu spät ist. Ich nehme an, daß ganz Melanesien die Trepanation besitzt oder besaß, überall dort, wo nicht die Stichwaffen des totemistischen Kulturkreises sie überflüssig machten. Die Spitze gleitet beim Stoß entweder vom Schädel ab oder sie dringt ins Gehirn ein und führt den sofortigen Tod herbei. Im totemistischen Kulturkreis kann die Trepanation nicht entstanden sein und wo sie übernommen wurde, kann sie nur zur Behandlung von inneren Krankheiten dienen. Im folgenden werden wir sehen, daß Trepanation nirgends vorkommt, wo nicht auch die Steinschleuder vorhanden ist, doch geht das Verbreitungsgebiet der Steinschleuder teilweise weit über das der Trepanation hinaus. Schleudern werden leider selten beschrieben und noch seltener abgebildet. Es ist deshalb ohne besondere Untersuchung nicht möglich, zu sagen, ob sich das Verbreitungsgebiet der Trepanation nicht doch mit dem eines oder zweier bestimmter Schleudertypen deckt. Ganz anders steht es mit der hölzernen Kolben- und Steinknaufkeule. Ihr Verbreitungsgebiet geht nirgends über jene Gebiete hinaus, wo die Trepanation entweder belegt oder sicher zu vermuten ist. Wenn wir sehen, daß in Südamerika die Verhältnisse genau dieselben sind, und wir festhalten, daß diese beiden Schädelbruchwaffen mit dem Ursprung und der Anwendung der Trepanation organisch verknüpft sind, so kann es keinem weiteren Zweifel unterliegen, daß die Trepanation zugleich mit jenen Waffen in die Südsee kam und daß sie jenem Kulturkreise zugehört, in dessen organischen Komplex diese Waffen gehören. Gräbner und Schmidt haben diesen Kulturkreis beschrieben, es ist der Kreis der Zweiklassenkultur, die ältere Schichte der mutterrechtlichen Kulturen. Hier kann es noch nicht so deutlich sein, aber die Verhältnisse Südamerikas werden zeigen, daß die Trepanation wirklich eines von den Kulturelementen ist, die die Zweiklassenkultur charakterisieren. Die Steinknaufkeule wird sich dort auch als der klarste Beweis ihrer Verbreitung in Südamerika erweisen. Jede Spekulation über die Psychologie der Trepanation, und über den Weg zu ihrer Entdeckung ist folglich auch müßig, wenn sie nicht von der geistigen Kultur dieses Kulturkreises ausgeht und keine Belege außerhalb desselben sucht.

B. Amerika.

I. Die Operation.

In Amerika ist die Trepanation über ein weites Gebiet verbreitet. Wenn auch die Belege sehr ungleichmäßig verteilt sind, so daß kaum zehn Schädel mit Trepanationen aus dem Gebiete nördlich der Landenge von Panama Hunderten von Schädeln in Südamerika gegenüberstehen, so ist es doch unzweifelhaft, daß die Trepanation auch im nördlichen Teile nicht minder häufig ist und daß wir nur Fundlücken vor uns haben, die wohl, sobald das Interesse darauf gelenkt ist, bald ausgefüllt sein werden. Noch vor eineinhalb Jahrzehnten wußten wir ja auch von der Trepanation in Südamerika nichts oder nur wenig, während sich jetzt von Jahr zu Jahr die Funde häufen. Die nördlichsten Funde, die in Amerika gemacht wurden, gehören den Mound-Builders an.

Henry Gilman veröffentlichte im American Anthropologist (1875) die Beschreibung von 15 Schädeln, die aus einem Mound am Sable River, Huronensee, stammen. Jeder dieser Schädel zeigte eine Durchbohrung am Vertex „evidently done with a rude, probably a stone instrument". Dasselbe war der Fall bei zwei Schädelfragmenten von Grape Mound, Rouge River, Michigan.

Am Tascodiac Lake im Quellgebiete des Mississippi fand J. V. Brower in einem Mound einen Schädel, der allem Anschein nach trepaniert ist. Die Öffnung im Schädel ist zweifellos künstlich, scheint aber keineswegs von einer Waffe herzurühren. Der obere Rand der Öffnung ist deutlich vernarbt. Sie befindet sich über der linken Hälfte der Kranznaht und greift teilweise ins Frontale, sehr stark ins Parietale ein. Da der Autor die Trepanation nicht erkannte, kann ich leider nur nach der Photographie und der flüchtigen Beschreibung urteilen. Der Schädel wurde zusammen mit Topfscherben und einem Kugelkeulenkopf mit Einschnürung gefunden.

Sicher belegt habe ich auch einen Schädel aus einem Mound am Rock River bei Sterling, Ill.

W. C. Holbrook schreibt darüber: „Inside the dolmen I found the remains of eight human skeletons ... One of the skulls presented a circular opening about the size of a silver dime. This perforation had been made during life, for the edges had commenced to cicatrice."

Zwei andere Fälle kenne ich nur durch Zitierung, da mir bisnun die Zeitschriften, in denen sie beschrieben sind, nicht zugänglich waren. Auch sie stammen aus Mounds.

Prof. Marshall H. Saville vom Indian Museum, Hayes Foundation, versicherte mir, daß in der letzten Zeit eine ganze Menge trepanierter Schädel in den Mounds gefunden wurden, doch sind bisnun die betreffenden Publikationen mir noch nicht zugänglich gewesen; für sein liebenswürdiges Versprechen, mir diese Publikationen zu besorgen, statte ich diesem Gelehrten hiermit meinen Dank ab.

Der nächste Punkt weiter südlich, an dem wir die Trepanation belegt haben, ist das Gebiet der Tarahumara in Mexiko. Bei Pino Gordo in der Sierra Madre wurde Lumholtz von einem Indianer eine Grabhöhle am Ende

des steilen Einschnittes eines Wildbaches gezeigt. Der Eingang zur Höhle war vollkommen bedeckt mit Steinen, die durch Lehm verbunden waren. Sie enthielt drei Skelette, welche nicht begraben worden waren, sondern, die Schädel nach Osten gerichtet, auf dem Rücken lagen. Einige rohgearbeitete Tongefäße vom gewöhnlichen Tarahumara-Typus waren beigegeben. Als Lumholtz die Schädel aufnahm, fiel ihm sofort ein kreisrundes Loch im rechten Parietale eines von ihnen auf. Da die Schädel unzweifelhaft zu den Tarahumara gehörten, so scheint es, daß die Tarahumare noch vor kurzem die Trepanation kannten. Der Schädel zeigt keinerlei Deformation und keine Brüche, ebenso wenig etwas Pathologisches. Keinerlei Verletzungen sind festzustellen. Das Loch ist fast kreisrund und mißt 2 *cm* im Durchmesser:

„The outer edge of the hole is smooth and somewhat sunken, the parietes ascending from it, the inner edge is partly obliterated by a lamella of thin bone which proceeds from all parts of the inner edge to the center and whose free edge is very sharp and irregular. Viewed from the inner surface of the skull, this lamella appears smooth, and directly continuous with the inner skull surface. It is very probable that part, at least, of this lamella remained after the wound had been made. The walls of the opening are quite smooth and covered with a compact bony tissue. This fact in connection with the smooth and slightly sunken external edge, shows that the wound was made a long time, several years before death of the person ... the almost circular form ... no signs of bevelling, do not admit ...of ... scraping."

Lumholtz fand unter den Tarahumare niemals ein Werkzeug, das zu diesem Zweck benutzbar schien. Heutzutage gebrauchen sie, außer bei Pflugscharen, keine Steinwerkzeuge mehr. Die Annahme von Lumholtz, daß zur Erzeugung der Öffnung eine Art von Feuersteinbohrer mit drei Zähnen diente, in der Art des Eiseninstrumentes, das von den Berbern zur Trepanation benützt wird, ist natürlich müßige Konjektur.

Die Grabbeigaben sonstiger Tarahumara-Gräber deuten auf eine ähnliche Kultur wie die der Pueblos. Ein zweiter Fall von Trepanation unter den Tarahumara stammt aus dem Dorfe Nararachic im Staate Chihuahua. Der Schädel befindet sich in der Lumholtz-Sammlung des Museum of Science and Art in Philadelphia. Dr. Hrdlička entdeckte die Trepanation bei seiner Untersuchung der Schädel [11].

„The orifice is also situated in the forepart of the right parietal. The opening itself, however, is not round, but oval or almond shape, with the blunt point forward; and the edges which are very regular and uniform are distinctly bevelled. The opening in its present state is almost filled with new bone, which indicates a long survival of the subject after the operation."

Das Parietale, in dem die Öffnung liegt, zeigt keine Spur von Verletzung, Eindrückung oder Bruch. Die Tabula interna zeigt eine Anzahl kleiner Ausstrahlungen von dem zurückgebliebenen Schlitz. Nichts Pathologisches ist vorhanden. Die Form der Wunde und die geglätteten Ränder zeigen, daß in diesem Falle die Trepanation durch Schaben geschah.

Beide Male ist die Trepanationsöffnung im rechten Parietale gelegen, doch erlauben zwei Schädel allein keine Schlußfolgerungen daraus. Der eine

[11] Lumholtz und Hrdlička.

Fall zeigt deutlich wieder die Spuren des Ausbrechens, wobei vorspringende Ränder der Tabula interna zurückbleiben. Beide Schädel sind von Weibern.

Wenn wir auf die Ergebnisse aus der Südsee gestützt, uns die Kultur der Tarahumara betrachten, so finden wir die Schleuder noch jetzt von Kindern benützt und für frühere Zeiten ist eine „Keule mit einem Stein" bezeugt. Es gibt bei ihnen und bei den ihnen verwandten Huichols deutliche Spuren von Mutterrecht, eine Initiation von Knaben und Mädchen und eine Mondmythologie. Der Mond wird als Mann und Weib zugleich aufgefaßt, die Männer betrachten ihn als Weib, die Frauen als Mann. Daneben läuft die Vorstellung, daß die Sonne den Männern entspricht, der Mond den Frauen.

Carreño belegt uns die Trepanation für das mittlere Mexiko. Während archäologischer Forschungen, welche er in Chalchihuites, Staat Zacatecas, 1908 druchführte, fand D. Manuel Gamio einen Schädel, der sich jetzt im Museo Nacional von Mexiko befindet und der eine vollkommen durchgeführte Trepanation zeigt. Später wurde ein zweiter gefunden. Im zweiten Falle aber liegt nur ein Schädelbruchstück vor. Carreño sagt von diesem letzteren:

„El estudio de las piezas demuestra que la trepanación fué hecha en el parietal de un craneo perteneciente á un miembro de la especie Homo.

La trepanación fué hecha en una persona viva. porque se puede ver perfectamente, que hubo una cicatrización perfecto del hueso perforado" (l. c., p. 117).

Über den zweiten Fall, den vollständigen Schädel, sagt Carreño das folgende:

„La figura No. 2 nos hace ver lo perfecto de la operación practicada seguramente con un cuchillo de obsidiana, que se empleó como raspador (racloir) haciéndolo girar constantemente, pues careciendo los indios de instrumentos apropiados no habrían logrado hacer un círculo tan perfecto, si hubieran empleado algun instrumento contundente. Por otro parte, al golpear se hubiera podido producir algún astillamiento del hueso en los bordes de la perforación y no existe cicatriz alguna que lo indique."

Carreño kennt scheinbar die peruanischen Schädel nicht, die deutliche Spuren des Schneidens bei runder oder ovaler Form der Öffnung zeigen. Er fährt fort:

„La pieza, pues, demuestra perfectamente que nuestros indios no sólo conocieron la operación del trépano... sino que también la practicaron con buen éxito, la cual comprueba la cicatrización completa de dicho craneo en las bordes de la trepanación" (l. c., p. 118).

Carreño berichtet außerdem von einigen trepanierten Schädeln, die Dr. Nicolas León im Staate Michoacan fand. Nach León's Meinung soll es sich dabei um Trepanation durch Schlag und nachherige Zurichtung der Ränder handeln. Es ist nicht recht klar, was damit gemeint ist, vielleicht durch Schlag entstandene Löcher, die durch einen Schnitt verbunden werden, wofür es Beispiele aus Peru gibt. Den Aufbewahrungsort und eine eventuelle Beschreibung dieser Schädel nennt er nicht.

Wenn wir nun die Spuren der Trepanation weiter nach Süden verfolgen, so finden wir auch hier wie in der Südsee eine weite Lücke in der Verbindungslinie. So viel mir bekannt ist, wurden bisher in Mittelamerika keine trepanierten Schädel gefunden. Dasselbe ist der Fall in dem Gebiete der Chibchakultur. Da

sich aber alle anderen zugehörigen Kulturelemente von Mexiko aus durch diese Gebiete fortsetzen, scheint es mir sicher, daß früher oder später auch hier die Trepanation, und vielleicht ebenso reich als im Andinen Gebiete, belegt werden wird.

Im Andinen Gebiete Perus und Boliviens ist die Trepanation sehr häufig und wir werden im folgenden die Beschreibungen von mehreren hundert Schädeln durchgehen können. Hier ist es natürlich nicht möglich, die Beschreibung jedes einzelnen Schädels wiederzugeben, es ist dies aber auch gar nicht nötig. Ich werde die Resultate der einzelnen Autoren geben, werde sie kritisch beleuchten und die einzelnen Typen der Trepanation sowie schwierige, strittige Fragen durch ein oder mehrere Beispiele aus dem Wortlaut des Originals belegen. Mir liegt es vor allem daran, die Tatsachen sprechen zu lassen.

Ich beginne auch hier wieder mit der Beschreibung der Trepanation, wie sie auch heute noch geübt wird und noch bis vor kurzem geübt wurde. Wir haben darüber einen Bericht aus Bolivia, den wir Bandelier verdanken. Dieser schreibt:

„Während eines kurzen Aufenthaltes unweit des nordwestlichen Ufers des Titicaca-Sees, in Umayo, erzählte mir der Verwalter des Gutes, daß er vor zirka 25 Jahren einen Mann aus der Umgebung von Cuzco gekannt habe, der infolge eines Schädelbruches trepaniert worden sei und an Stelle des herausgebrochenen Knochens ein Stück Kürbisschale eingelegt wurde.

Die Operation des Trepanierens wird heutzutage in Bolivien, und aller Wahrscheinlichkeit nach auch in der peruanischen Sierra vollzogen, und zwar von indianischen Medizinmännern. Sie wird mittels eines schneidenden Instrumentes ausgeführt, sei es nun ein scharfes Taschenmesser oder ein Meißel, da die Operation aus Einschneiden und Kratzen besteht.

Eine Indianerin aus der Umgegend von Huata erhielt bei einem Streite einen Schädelbruch und wurde trepaniert. Die Öffnung befindet sich etwas oberhalb der einen Schläfe, ist von unregelmäßig ovaler Form und nicht geschlossen, sondern die Haut nur einfach darübergenäht. Die Frau fühlt wenig Beschwerden, außer in betrunkenem Zustande. Die Operation ist von einem wohlbekannten einheimischen Medizinmann, namens Paloma, mit einem scharf geschliffenen Taschenmesser gemacht worden. Die Patientin sagte uns, die Operation sei schmerzhaft gewesen.

In Apolobamba, einem Dorfe in der Nähe des Flusses Beni (im nordöstlichen Bolivien) wurde ein gewisser Gregorio Gamez, ein angesehener Mestize, von einem aficionado (Amateurarzt) über der linken Schläfe trepaniert, ganz nach Indianerbrauch. Die Öffnung wurde offen, d. h. nur mit der darübergenähten Haut, gelassen und war länglich und unregelmäßig. Die Operation wurde mit gewöhnlichen Messern vollzogen und soll nach der Durchschneidung der Knochenhaut wenig Schmerz verursacht haben. Nach Heilung der Wunde fühlte der Mann keinerlei Belästigung oder Beschwerde mehr. Überall hörten wir, daß das Trepanieren keine verlorene Kunst sei unter den Aymaras [12].

Paloma (der schon oben erwähnte Operateur) wohnte in oder dicht bei dem Orte Hacha-cache, nördlich von La Paz und nahe am See. Er war ein Schamane oder Medizinmann von der Klasse der ‚Kolliri', welche indianische Heilkunde und heilkräftige Magie betreiben. . . . Paloma scheint besonderes Talent für Chirurgie gehabt zu haben, er trepanierte mit überraschendem Erfolg und mit dem allergewöhnlichsten Schneidewerkzeug. Sein Ruf ging weit über die Grenzen der Provinz Omasuyos hinaus und gelangte einigen Mitgliedern der medizinischen Fakultät von La Paz zu Ohren, die ihm . . . ein chirurgisches Etui schenkte" (l. c., p. 84).

[12] Bandelier, II, p. 83 ff.

Wir sehen aus diesem Bericht, daß die Veranlassung und die Methoden der heute noch geübten Trepanation in Bolivien sich vollkommen mit jener in der Südsee decken. BANDELIER hat aber auch Schädel gefunden. Er schreibt darüber:

„Bei den Ausgrabungen auf einer Stätte, genannt Kea-Kollu-chico, auf der Insel Titicaca, fanden wir im losen Grunde, ohne jegliche Spur eines regelrechten Begräbnisplatzes, zehn trepanierte Schädel dicht beisammen; sie sind im Museum ausgestellt (Am. Mus. of Nat. History, New York). Im Verlaufe unseres Aufenthaltes in Bolivien haben wir im ganzen 65 trepanierte Schädel, zumeist im Territorium der Aymaras, ausgegraben. Da die Gesamtzahl der im Laufe unserer Ausgrabungen gewonnenen Schädel nahe an 1200 beträgt, so ergibt dies für die trepanierten ein Verhältnis von 5 Prozent.

Die trepanierten Schädel sind alle im Departement von La Paz gefunden worden, die Mehrzahl auf der. Hochebene südlich von La Paz, in der Umgebung von Sica-Sica Doch haben wir ebenfalls einige vom südöstlichen Ende des Sees, der Halbinsel Huata, von den Nord- und Südhängen des Illimani und von dem östlichen Abhange der Cordillera, bei Pelechuco und Charasani. An beiden letztgenannten Orten fanden sich wenige vor, aus dem einfachen Grunde, weil die Feuchtigkeit des Bodens zu groß ist, um organische Stoffe unbeschädigt zu lassen. Immerhin erlangten wir einige intakte Cranien.

Die sämtlichen trepanierten Schädel sind im Museum von Herrn Dr. HRDLIČKA untersucht und geordnet worden, folglich ist keine Beschreibung derselben notwendig ... Keiner der 65 trepanierten Schädel aus Bolivien weist den viereckigen Einschnitt auf, wie er unter den von Dr. MC. GEE untersuchten und abgebildeten Schädeln aus Peru ersichtlich ist, die Möglichkeit ist vorhanden, daß die Aymaras denselben Schnitt gekannt und ausgeführt haben, doch haben wir keine Spur davon getroffen[13].“

BANDELIER sagt dann weiter:

„Wir haben keine Spur entdecken können, daß Trepanieren heutzutage von den Indianern für andere als äußerliche Verletzungen angewandt wird, ... Unter den von uns ausgegrabenen Schädeln finden sich trepanierte, welche absolut keine Spur äußerer Verletzung aufweisen, ferner sind welche vorhanden, die zwei bis vier Einschnitte haben, einige hievon von recht kleinem Umfange. Das hat auf die Vermutung gebracht, daß Trepanieren bei den Indianern ein religiöser Brauch gewesen sei, ja, es wurde angegeben, es sei ein Strafverfahren gewesen. Ich glaube nicht, daß letztere Erklärung ernstliche Betrachtung verdient. Die Idee einer religiösen Handlung jedoch dürfte nicht ohne weiteres beiseite gesetzt werden. Wenn Schädel trepaniert wurden, ohne eine Spur äußerer Verletzung, war doch sicher ein schwerwiegender Grund vorhanden. Der Indianer schreibt jede Krankheit einem geistigen Einflusse zu ... Indianer leiden so gut wie andere Menschen an Kopfweh, und wird der Schmerz zu unerträglich, dann steigt der Aberglaube auf, eine böse Macht wohne im Kopf ... man bohrt ein Loch in den Kopf, um den ‚Bösen‘ herauszulassen“ (p. 85 f.).

Wir haben schon gesehen und werden noch mehr sehen, daß vielfach eben die Spuren äußerer Verletzung gerade durch die Operation restlos oder fast restlos entfernt wurden, und daß also jene Schädel, an denen keine Spur von Fraktur und dergleichen zu finden ist, dennoch einen unbestimmbaren, aber sicher nicht kleinen Prozentsatz von Frakturen enthalten. Was das „Herauslassen des Bösen“ betrifft, so ist dies sicher möglich, ja wahrscheinlich als Veranlassung, die Tatsachen aber, die für den Kulturhistoriker allein maß-

[13] Leider hat Dr. HRDLIČKA erst jetzt, ebenso wie 35 andere desselben Museums, diese Schädel veröffentlicht und beschrieben; die Arbeit ist mir aber noch nicht zugänglich, ich bin deshalb auf diese kurze Notiz bei BANDELIER und eine ebenso kurze bei MAC CURDY angewiesen.

gebend sind, geben nur Zeugnis für äußere Verletzungen und innere Krankheiten als Veranlassung und wir haben kein Recht, dort wo das Zeugnis der Eingebornen nichts davon weiß, unsere Phantasie walten zu lassen.

Ganz im Bereiche der Tatsachen bleibt Bandelier, wenn er sagt:

„Die Hauptveranlassung des Trepanierens unter den peruanischen und bolivianischen Bergvölkern mag wohl in der Natur ihrer Waffen gelegen haben. Diese sind (oder waren) meist nur Schlagwaffen, so daß die Wunden fast ausschließlich Frakturen sind. Ihr Wurfgeschoß war und ist heute noch die Schleuder, die Bola oder Lliui; für den Kampf aus nächster Nähe gebrauchten sie den Kolben aus Stein oder Metall ...

Ein Schädelbruch kann auf der Stelle tödlich sein, doch leben viele noch eine Zeitlang und da lag der Gedanke nahe, die Splitter, die das Gehirn verwundeten, herauszuholen und eingedrückte Stellen auszuschneiden, und von Operationen für äußere Schäden zu solchen gegen innere Übel war der Schritt verhältnismäßig klein."

Durch die Tatsache, daß eine große Anzahl weiblicher Schädel mit fürchterlichen Frakturen aus Peru vorliegen, und durch das Zeugnis von Trojanović für die Balkanier veranlaßt, glaube ich mit Bestimmtheit eine weitere Veranlassung zu Schädelbruch und somit mittelbar zur Trepanation angeben zu können. Die Bewohner der Anden auf ihren halsbrecherischen Kletterpfaden dürften nicht seltener als die Balkanier und unsere Alpenbevölkerung Abstürzen und dem Steinschlag zum Opfer fallen. Dies ergäbe auch für Friedenszeiten einen hohen Prozentsatz von Frakturen. Wie wir bei MacCurdy sehen werden, fand sich am Begräbnisplatze der Sonnenjungfrauen nicht eine einzige Trepanation, was MacCurdy zu erklären sucht, indem er glaubt, die Operation wäre für die Sonnenjungfrauen Tabu gewesen. Hier gibt es, so glaube ich, nur zwei Erklärungen: Entweder ist der Zauber allein keine Indikation für Trepanation, denn sonst müßte sie dort ebenso häufig sein, wie in der unmittelbaren Nachbarschaft, und diese Sonnenjungfrauen und ihre Aufwartung konnten weder durch Kampf noch Absturz und Steinschlag zu Brüchen kommen; oder aber ist die Trepanation der herrschenden Schichte des Inkastaates fremd gewesen. Das letztere könnte wohl durch eine sorgfältige archäologische Untersuchung sichergestellt werden.

Ein weiteres Zeugnis für das rezente Vorkommen der Trepanation gibt Erland Nordenskiöld. Er fand in einem Grabe bei Quiaca (an den Grenzen von Bolivien und Peru) neben trepanierten Schädeln außer Bronzegegenständen und Töpfen vom modernen Pucará-Typ auch Glasflaschen. Im Museum von Göteborg befinden sich diese, leider noch nicht veröffentlichten, trepanierten Schädel.

Nachdem die lebendigen Zeugnisse erschöpft sind für Südamerika, wollen wir uns dem Schädelmaterial zuwenden. Der berühmte Schädel Squier's, der die Frage der Trepanation in der Urzeit und bei den Primitiven ins Rollen brachte, ist so oft beschrieben und abgebildet worden, daß ich hier nichts weiter anzugeben brauche, als daß er eine Trepanation auf dem Stirnhöcker durch je zwei sich überkreuzende, parallele Einschnitte aufweist. Diesen Typus der Operation werden wir an einem Schädel der Muñiz-Sammlung schön verfolgen können. Die vielen prähistorischen und ethnologischen Novellen und Märchen, die darüber gedichtet wurden, finden ihre beste Kritik in den

hier vorgeführten Tatsachen. Ich erwähne noch, daß er Anzeichen einer Infektion zeigt. Wäre zufällig ein anderer Schädel nach Europa gekommen und stünde nicht hinter allen diesen Märchen die Autorität Broca's, so wäre das, was ich mit der vorliegenden Studie beweisen will, längst allgemein anerkannt.

Horsley beschreibt einen Schädel aus Peru im Broca-Museum, bei dem die vordere Wand der Stirnhöhle eröffnet wurde. Horsley glaubt, es wäre eine unvollendete Operation, weil die Öffnung nicht durchgeführt wurde und daß der Operateur erstaunt war, eine zweite Knochenwand zu finden und deshalb abstand; der Vergleich mit dem Crump-Schädel, der eine ähnliche Operation zeigt, beweist jedoch das Gegenteil.

Ich wende mich nun dem wertvollen Schädelmateriale zu, das von Muñiz gesammelt und von Mc Gee in musterhafter Weise beschrieben wurde. Mc Gee will in Theorienreiterei nicht hinter den anderen Autoren zurückbleiben, auch läßt er seiner Manie für überflüssige und ganz sinnlose Klassifikationen die Zügel schießen; gleichwohl aber ist er der erste gewesen, der durch systematische Untersuchung und sorgfältige Beschreibung der Schädel einwandfreies Vergleichsmaterial lieferte, der erste auch, der die schwierigen Fragen der Methode systematisch aufgriff und zum größten Teile auch löste. Ohne seine Arbeit und die Arbeiten jener Amerikaner, die seinem Beispiele folgten, wäre es mir nie möglich gewesen, die Ergebnisse der vorliegenden Studie zu erreichen.

Ich will ein Beispiel dieser wilden Phantasien hiehersetzen:

„... the custom of trephining the wounded captives would almost necessarily (!!) grow up, with the idea that a mystical significance attached to the operation as a sort of ordeal. . ."

Der prähistorische Operateur kannte keinen Zusammenhang zwischen Krankheit und Behandlung, da der Primitive ein „Mystiker" ist. Ich glaube, der wildeste Zauberglaube eines Fetischanbeters enthält noch immer mehr logische Vernunft.

Nun wollen wir aber Mc Gee's Verdienste zu Worte kommen lassen:

Die Schädel stammen: 5 aus der Nähe von Cuzco, 11 aus der Provinz Huarochiri (und zwar wurden sie in einem Umkreis von 60 Meilen gefunden), 1 aus Tarma in Mittelperu, 1 aus den Ruinen von Pachacamac, 1 aus den Ruinen von Cañete. Ich gebe hier auch gleich an, daß Squier's Schädel aus dem Valle de Yucay stammt.

Wichtig ist die auch von MacCurdy betonte Tatsache, daß auf dem Gräberfelde von Ancon nicht ein einziger Fall von Trepanation gefunden wurde. Ob der Grund dafür darin liegt, daß die Bevölkerung dort sehr friedlich war, weiß ich nicht, weil mir nicht bekannt ist, ob die Mumienschädel von Ancon Schädelbrüche aufweisen oder nicht; es scheint wohl eher so, daß der Kulturschichte von Ancon, ebenso wie vielleicht der echten Inka-Kultur die Trepanation fremd war. Muñiz bestimmt die Schädel, auf Grund der Fundumstände und Beigaben, als mindestens 200 Jahre älter als die Conquista.

Von den 2000 Schädeln der gesamten Muñiz-Sammlung waren 19 trepaniert, d. h. also 2 Prozent, nehmen wir aber die Anzahl der Fälle, da viele Schädel mehrfach trepaniert wurden, so finden wir 28 Operationen auf 2000 Schädel, was ungefähr 3 Prozent ergäbe. Da wir leider nicht die Herkunftsorte der gesamten 2000 Schädel kennen, haben wir kein Mittel, festzustellen, wie groß die Unterschiede des Prozentsatzes bei den einzelnen Örtlichkeiten waren. Von Tello und MacCurdy werden wir erfahren, daß es da ganz gewaltige Unterschiede gab.

Zwei Personen überlebten je zwei Operationen. Mc Gee spricht von 13 Überlebenden unter 24 Operationen, was 55 % ergäbe, ein Satz, der dem europäischen gleichkommt, aber, wie wir gesehen haben und sehen werden, weit hinter dem der Südsee und denen der von Tello, MacCurdy und Sergi beschriebenen Sammlungen zurückbleibt.

Mc Gee unterscheidet: „three types of manipulation, which were combined in many instances, probably in all ... These types are 1. incising, 2. elevating, 3. rasping."

The incising was of two fairly distinct but intergrading subtypes, *a)* rectilinear, *b)* curvilinear.

All of the incisions ... are essentially similar in form; they are V-shape in section and canoe-shape in plan ... the form of the aperture suggests a ... combination of rectilinear incision developed into curvilinear cutting. In only one case (*cranium H*) does the curvilinear cutting closely approach circularity, and even in this case one side is tangent exceeding half the diameter of the aperture.

It is on the whole probable that the differences in refinement in manipulation merely represent varying degrees of skill on the part of essentially contemporaneous operators.

In *cranium D* one of the margins of the irregular aperture is crushed, splintered and undercut in such manner as to record unmistakeably the application of the elevator lever-fashion over this part as a fulcrum; ..

In *cranium O* the splinters and fragments of the fractured bone were evidently removed .... so forcibly as to leave jagged edges ...

The process of rasping is distinctly exemplified by several of the specimens. Perhaps the clearest evidence is that afforded by *cranium P*, which displays a complete operation without trace of incision or elevation, apparently wholly produced by rasping, scraping or grinding."

Mc Gee weist darauf hin, daß alle Operationen die von Heilung gefolgt waren, durch Schaben oder Kratzen erfolgten; nun werden wir aber sehen, daß jede zu Ende geführte, also nicht durch den Tod des Opfers unterbrochene Operation, durch Glättung der Ränder der Öffnung abgeschlossen wurde, wodurch die Spuren des Operationsvorganges verwischt wurden, so daß vielfach wohl geschnitten wurde, ohne daß es jetzt zu erkennen ist; außerdem sind unter den von Sergi beschriebenen Schädeln zwei, bei denen völlige Verwachsung der Operationsöffnung eintrat, die aber deutlich auf je zwei sich überkreuzende Parallelschnitte zurückgingen.

Über das Instrumentarium äußert sich Mc Gee in folgender Weise:

„The incising instrument evidently possessed a single, rather blunt point, without shoulders or other device to limit the depth of cutting; the bluntness is indicated by the width of the botttom of the kerf ... the fact that the point was single is indicated by the frequency with which it slipped ... and by the character of the scratches thereby produced, while the absence of shoulder is indicated by the variability in depth of the incisions and by the freedom of the margins of the incisions from ... marks of friction ...

the instrument thickened rapidly in the body, as attested by the... V-shape of the incision", welche V-Gestalt auch „indicates reciprocal motion...

... the rather blunt type expanded longitudinally in the form of a blade considerably broader than thick.. corresponding with an ordinary stone knife or spear-head, or with an arrowpoint..." Alle diese, aus den Spuren sicher zu ermittelnden Eigenschaften sind „... inconsistent with ... any known cutting instrument of metal... The striae... would be reproduced by.. a knife or spear-head chipped from stone of coarse texture or of such structure as to give a splintery fracture..."

„The rasping was effected by an irregularly rough surface..." wie Mc Gee glaubt, diente einfach die Breitseite derselben Klinge dazu, mit deren Spitze die Einschnitte gemacht wurden. Auch der Elevator war nichts anderes, doch deuten nach seiner Meinung manche Fälle, in denen beträchtliche Kraft aufgewendet werden mußte, zur Ausbrechung des umschnittenen Knochens, darauf hin, daß dort ein zäheres Material als Stein, vielleicht Zahn, Hirschhorn oder hartes Holz verwendet worden sein mußte. Die von Mc Gee auch, doch nur nach Abbildungen beschriebenen Schädel des Museums in Cuzco, deuten auf andere Instrumente hin, wie er selbst glaubt, doch zeigen die Beschreibungen der anderen Schädelsammlungen (Tello, MacCurdy), daß die Ergebnisse von Mc Gee's sorgfältiger und gewissenhafter Untersuchung sicher stimmen.

Die gesamte Operation stellt sich nach Mc Gee folgendermaßen dar:

„Summarily it appears that the three processes of incising, elevating, and rasping were commonly and perhaps invariably employed in definite sequence in producing a complete operation; in general the treatment began with exploratory scraping or cutting and proceeded to definitive incision; at a stage determined by the conditions the operator had recourse to elevation and thereby forcibly and often violently dissevered the button; as the operation approached completion the edges of the bone were reduced by rasping or scraping. There are only one or two cases in which there is not either direct or strong presumptive evidence of elevating, and in every suitably conditioned case there is conclusive evidence of rasping."

Wenn wir das Beispiel der Südsee nehmen (Crump-Schädel), so glaube ich, daß das, was Mc Gee exploratory cutting nennt, d. h. einzelne lineare Einschnitte, dasselbe darstellen könnte, nämlich ein Mittel, um die „Spannung" zu beheben. Da wir überall sonst die Parallelen haben, so dürfte auch diese Südseevorstellung in Amerika wiederkehren.

Es war in der Südsee bei dem spärlichen Material nötig, die Beschreibung jedes einzelnen Schädels mit dem getreuen Wortlaut dessen zu geben, der ihn selbst in der Hand hatte. Auch für die Gebiete nördlich der Landenge von Panama war dies wünschenswert. Für das Andine Gebiet aber ist dies bei der großen Anzahl der beschriebenen Schädel nicht möglich, ich gebe also nur die Resultate der einzelnen Forscher, selbstverständlich mit der nötigen Kritik, und immer für jeden Sondertyp eine gute Beschreibung als Muster. Überall dort aber, wo ich mich genötigt sehen sollte, der Meinung des Autors zu widersprechen, will ich durch Verweis auf andere Autoren und Widergabe der Beschreibung dem Leser die Möglichkeit geben, selbst sich ein Urteil zu bilden. Bei einer vergleichend kulturhistorischen Arbeit hat der Verfasser immer hinter das Tatsachenmaterial zurückzutreten und die

Originalstelle zu geben, da die getreueste Übersetzung immer leicht beeinflußt wird von der Stellungnahme des Übersetzers.

Mc Gee unterscheidet: 1. Operation durch geradlinige Einschnitte; Beispiel: Muñiz-Schädel *A*. „As clearly shown by the projecting extremities, the rectangular button was dissevered by means of two pairs of approximately parallel incisions, crossing approximately at right angles. All of the incisions were more extended than the aperture, ... none end abruptly but simply narrow and shallow to the points termination."

2. Operation durch geradlinige Einschnitte und Schaben; Beispiel: Muñiz-Schädel *P*. Hier liegt ein Fall vor, wo die Operation durch einen fürchterlichen Bruch veranlaßt wurde. Der Bruch erstreckte sich von der Mitte des Occipitale durch die untere Ecke des rechten Parietale zur Sutura temporo-parietalis, folgte dieser Sutur 20 *mm* weit, bog dann durch das Temporale hinunter in das Zygoma und von dort wieder aufwärts und vorwärts über das Temporale hinweg auf den Rand der linken Orbita zu, sie ist im ganzen 155 *mm* lang vom Anfangs- bis zum Endpunkt, rund 200 *mm* aber in genauer Messung. Die Operateure der Andenländer und der Südsee behandelten aber noch viel fürchterlichere Brüche. Die Operation ist von jener Art, die Mc Gee „reckless", rücksichtslos, nennt.

Mc Gee denkt sich den Verlauf der Ereignisse so, daß zuerst durch Schlag oder dergl. eine Fraktur beigebracht wurde, daß dann der rohe Operateur mit seinen Schnitten herumprobierte, bis er die eigentliche Arbeit begann. Der ganze Vorgang ist wirklich so roh, daß wir begreifen, wenn Mc Gee eher an Zauber, als an richtige Behandlung denkt. Jedoch stehen diese rohen Behandlungsweisen isoliert da, und kein anderes Schädelmaterial enthält sie. Vielleicht haben wir hier die Meisterwerke von Kriegschirurgen vor uns, die auf dem Schlachtfeld herumhackten. Diese meine Ansicht findet eine schöne Bestätigung dadurch, daß, wie ich glaube, alle diese „ruchlosen" Operationen an Schädeln aus Huarochiri zu sehen sind, und unter diesen elf Schädeln aus Huarochiri neun Operationen mit letalem Ausgange sind. Huarochiri hat ja auch eine andere Spezialität, nämlich die Operation durch zwei parallele Schnitte, die sich mit zwei ebensolchen überkreuzen, so daß ein Viereck ausgeschnitten wird. Leider sind keine Fundumstände für die Muñiz-Schädel angegeben, so daß ich, nur auf Mc Gee's Publikation angewiesen, nicht sagen kann, ob alle „ruchlosen" Operationen aus Huarochiri sind, aber sicherlich ist es ihre übergroße Mehrzahl und vielleicht stammen sie nicht nur aus derselben Provinz, sondern auch von derselben Fundstelle.

Der nächste Operationstypus ist der der zusammengesetzten geradlinigen Einschnitte. Beispiel dafür Muñiz-Schädel *D*. Die Operation „comprised two approximately orthogonal trios of approximately rectilinear incisions ... so placed as to describe four contiguous quadrilateral buttons .."

Das, was Mc Gee multiple rectilinear incision nennt, ist eine Vermehrung des Systems sich überkreuzender geradliniger Schnitte, so daß ein Polygon entsteht (*E*). Wird dieser Typus der Operation fortgesetzt, so folgt nun das Ausbrechen der umschnittenen Stücke.

Die Operation durch gekrümmte Schnitte sehen wir an Muñiz-Schädel *L*. „So far as can be judged the initial operation was begun by a curvilinear incision extending from near the center of the occiput upward and forward nearly to the lamdoid suture, where it was curved sharply and afterwards connected with another curvilinear incision...". Dazu möchte ich noch fügen, was Mc Gee bezüglich Schädel *G* sagt, der auf dieselbe Weise operiert wurde: „The extension and conformation of the cuts are best explained on the supposition that the operator occupied a rather low seat and held the head of the patient between his knees, using his right hand for the cutting, and sometimes turning the head slightly as the work progressed."

Mit dieser Methode hängt die Operation durch freihändigen Kreisschnitt zusammen. Beispiel: Muñiz-Schädel *H*.

„The traces of primary instrumentation are indistinct; yet they appear to indicate careful manipulation of a blunt, single-pointed cutting and grinding tool, held vertically on one side and obliquely on the other and worked with a short reciprocal or sawing motion in curvilinear fashion, in such manner as to define the circular aperture... the head was apparently rotated considerably as the cutting progressed, while the position of the tool .... was somewhat oblique, undercutting slightly on the side of the aperture toward the operator's left, and overcutting considerably on the other side."

Die beiden zuletzt beschriebenen Methoden wurden, wenn die Operation erfolgreich war, durch Glattschaben der Ränder abgeschlossen.

Das, was Mc Gee Operation durch Kratzen und Schaben nennt, dürfte meistens nur der Abschluß der anderen Methoden sein, sehr häufig aber war es auch eine selbständige Operation und überall dort, wo wir darauf schließen können, finden sich keine Bruchspuren, so daß man annehmen kann, es handle sich um die Behandlung innerer Leiden, oder aber um die von Verwundungen, die den Knochen nur oberflächlich splitterten.

Das Urteil, das Mc Gee über die Operateure fällt, ist auf Grund der „ruchlosen" Operationen ein vernichtendes. Sie waren unerfahren, hatten keine Kenntnis der Physiologie und des Gehirns, waren ungeschickt in der Diagnose und der Behandlung und hatten kein Gefühl für die Schwere der Operation. Sie kannten keine Rücksicht auf die Leiden des Patienten. Wir werden sehen, daß dieses Urteil zwar vollkommen zutrifft auf jene Operateure aus Huarochiri, die so ruchlos vorgingen, nicht aber auf die vielen Operationen mit großartigstem Erfolge. Der Zufall, daß die großartige und musterhafte Publikation Mc Gee's sich gerade auf dieses Material stützte, hat viel dazu beigetragen, den Zauberglauben mit bezug auf die Trepanation über Gebühr zu verlängern.

Mc Gee betont, ebenso wie alle anderen Autoren über amerikanische Trepanation, daß nicht das geringste Anzeichen dafür vorliegt, daß die Operationen zur Gewinnung von Rondellen dienten. Die Amulett-Theorie Broca's findet auch in der Südsee keinerlei Stütze. Bevor nicht das gesamte trepanierte Schädelmaterial aus Frankreich nach den neu gewonnenen Erkenntnissen und Gesichtspunkten geprüft wird, wage ich es nicht, diese Theorie als müßige Spekulation zu bezeichnen. Sollte sie sich vielleicht doch für Frankreich bewahrheiten, dann stellt sie eine französische Spezialität dar, die in keiner Weise zur Erklärung der Trepanation herangezogen werden kann.

In sechs Fällen liegt der Operation zweifellos eine Schädelverletzung zugrunde, dreizehn andere Schädel aber zeigen keine Spuren von Verletzung, ich verweise jedoch auf den später zu besprechenden Schädel aus dem Friedhof von La Centinela bei Pachacamac (Uhle), der deutlich zeigt, daß auch schwere Brüche nach durchgeführter geschickter Operation keine Spur am Schädel zurückließen. Wir müssen also damit rechnen, daß alle Trepanationen, die keine Frakturspuren mehr zeigen, einen unbestimmbaren, aber sicher nicht kleinen Prozentsatz von Fällen enthalten, wo die Trepanation alle Spuren des Bruches beseitigte. Dieser Prozentsatz dürfte ein sehr großer sein, da wir zwei Typen von Operationen in Peru vor uns haben, die wahrscheinlicherweise die Behandlung innerer Krankheiten darstellen, und von denen die eine vollkommen der Südsee-Methode bei der Behandlung von Kopfweh entspricht, nur daß die Furchen in Peru nicht an der Stirne angebracht werden, sondern an der Schläfe. Mc Gee beschreibt diese Operation wie folgt: Es sind Furchen oder Rinnen, die anscheinend nicht den Knochen ganz durchdringen, vielleicht aber auch zugeheilt sind, denn es handelt sich immer um völlig vernarbte Verletzungen. Ebenso wie in der Südsee die Stirnnarben, treten auch diese Schläfennarben in Gruppen auf. Drei Schädel haben jeder an der linken Schläfe je eine solche Furche; drei Schädel je eine Furche auf der rechten Seite, zwei Schädel haben an jeder Schläfe je eine Furche; zwei Schädel haben an jeder Schläfe je zwei Furchen. Mc Gee sagt darüber: „The peculiar scoring above the temples (23 examples) is much too regular to be ascribed to fortuitous wounding", womit er zweifellos recht hat, aber für mich ist keineswegs „suggested that they are records of ceremonial observances in which wounds were inflicted on young men chosen for initiation". Wenn wir die Beispiele aus der Südsee vergleichen, sehen wir deutlich, daß es sich hier um dieselbe Operation zu demselben Zweck handelt.

Der Tatsache, daß die Waffen der Peruaner teilweise ausgesprochene Schädelbruchwaffen waren, verschließt er sich nicht, sondern hebt selbst die Schleuder und die Keule hervor.

Aus der Lage der Trepanationslöcher kann man, mit Ausnahme der Schläfenfurchen, keinen Schluß daraus ziehen, daß, was bei Zauberhandlungen selbstverständlich wäre, eigentlich bevorzugte Stellen vorhanden sind. Daß die überwiegende Zahl der Operationen in dieser Sammlung trepanierter Schädel ebenso, wie bei allen anderen, auf der linken Seite ist, zeigt deutlich die Beziehung zu Kampfverwundungen, da doch die übergroße Mehrheit der Peruaner sicher Rechtshänder waren.

Muñiz schließt aus den Fundumständen seiner Schädel, daß sie nicht nur Vor-Spanisch, sondern auch Vor-Inkaisch waren. Dazu möchte ich bemerken, daß, soweit ich aus der Literatur feststellen konnte, in zweifellos der Inkazeit angehörigen Gräbern bisher keine trepanierten Schädel vorkommen, ebensowenig wie in Ancon. Leider sind die Fundumstände der in Mexiko gefundenen Schädel nicht angegeben, aber verschiedene Umstände lassen mich schließen, daß auch dort die eigentliche Aztekenzeit keine Trepanationen lieferte. Wenn man dazu hält, daß im Norden und Süden, vorzüglich aber im Süden, sich die Elemente der Zweiklassenkultur um so mehr häufen,

je mehr wir uns den beherrschten Schichten zuwenden, während sie in der Herrscherschichte stark zurücktreten, in welcher gerade die deutlichsten Spuren des Totemismus sich häufen, so möchte ich in leichter Abweichung von der Ansicht meines verehrten Lehrers Pater Wilhelm Schmidt im Andinen Gebiet die totemistische Schichte für teilweise, vielleicht sekundär, jünger ansehen, als die mutterrechtliche. Es scheint, daß bei den amerikanischen Hochkulturen nicht nur polynesische Einflüsse, sondern auch totemistische Jägervölker mehrfach jene Rolle übernommen haben, die in der alten Welt hauptsächlich von den Nomadenvölkern gespielt wurde, nämlich die der Eroberer und Staatengründer, und sowohl die Azteken als auch die Inkas scheinen, wenigstens teilweise, solche totemistische Herrscherschichten darzustellen. Freilich hindert das nicht, daß nicht auch der unterliegenden mutterrechtlichen Kultur schon eine erste Schicht von Totemismus vorhergegangen wäre. Jedenfalls sind die deutlichsten Träger des gesellschaftlichen Totemismus im süd-andinen Gebiet die Herrscherschichten.

Die nächste wichtige Publikation über die Trepanation in Amerika verdanken wir Tello und dieser, der, wie alle Forscher außer Mc Gee, ein sehr günstiges Material vor sich hatte, kommt zu ganz anderen Schlüssen bezüglich der Geschicklichkeit der peruanischen Operateure. Das von ihm behandelte Schädelmaterial befindet sich im Warren-Museum der Harvard-Universität. Die Schädel stammen aus dem Lande der Yauyos, ganz in der Nachbarschaft von Huarochiri. Vierhundert Schädel der Sammlung zeigen künstliche Eröffnung der Schädelhöhle und Tello betont, daß es nicht leicht ist, festzustellen, wie oft es sich dabei um Trepanation handelt. 250 dieser 400 Schädel zeigten mehr oder weniger fortgeschrittene Vernarbung, was als ganz bedeutender Erfolg zu betrachten ist, wenn wir bedenken, daß es sich zu einem guten Drittel um ganz fürchterliche Verletzungen handelt. Auch elf Schädel der Muñiz-Sammlung sind, wie schon erwähnt, aus dieser Gegend.

Soweit die von Tello beschriebenen Methoden mit denen, die Mc Gee beschreibt, überinstimmen, brauche ich nicht mehr darauf einzugehen, ich bringe also hier nur Abweichungen und Ergänzungen. Eine solche Ergänzung finden wir mit bezug auf die Operation mit Polygon-Rand.

„In not a few cases the removal of the depressed fragment has been carried out with greater minuteness; the fracture can be seen surrounded in the periphery by small rectilinear incisions the ends of which cross each other, thus forming a polygon, which shows the intention of the operator in the most evident fashion . . .“ Nun nimmt Tello an, dies sei eine Weiterentwicklung der viereckigen Überkreuzung je zweier Parallelschnitte, und daß, als weitere Stufe, die Seiten des Polygons „grow indefinitely until they approach a circular form“. Von dieser Stufe aus hätte es dann nur einer gewissen geneigten Haltung des Instruments bei der Operation bedurft, um zur krummen Linie zu gelangen.

In Tello's Material zeigen die meisten Schädel mit geradlinigen Schnitten auch krummlinige Schnitte, während es zahlreiche rundlinige Operationen gibt, die keine Spur von geradlinigen Schnitten zeigen.

Eine besondere Eigenheit seines Materials ist die im folgenden beschriebene und die wir wohl auf Grund der Ergebnisse in der Südsee, entweder als Behandlung innerer Leiden ganz allgemein oder noch besser als Versuch die „Spannung" zu beseitigen ansehen müssen.

„In other cases two fusiform parallel incisions appear so close to one another that the bony space which separates them is smaller than the actual width of each of the incisions. It cannot, therefore be suspected that they have been traced with the object of eliminating the intervening segment; they really constitute the complete operation since both perforate the cranium to a considerable extent."

Aus den Spuren der Operation zieht TELLO die gleichen Schlußfolgerungen auf das Instrument wie MC GEE.

Nach seiner Meinung wurden beim Ausbrechen der umschnittenen Knochenteile folgende drei Methoden angewendet:

„The rectilineal incisions forming a polygon in the cranium have been sufficiently deep, particularly in their central part, to penetrate the vitreous lamina, the fragment thus remaining attached by its angles in such a way that a slight effort with the end of the instrument would suffice to prise it up. When the fragment is too large and requires a powerful effort with the lever, a more rational method has been employed. The bony segments previously marked out by the deep incisions are crossed by a series of incisions. The field being now divided into small quadrangular zones, these partial sections are eliminated by the process already mentioned."

Abschabung dieser Fragmente ist nun eine dritte Methode; daneben geht das Abreiben, das oft eine Operation für sich darstellt, oft aber auch der regelmäßige Abschluß anderer Operationen ist, und zur Glättung des Knochenrandes dient.

Eine ganz neue Methode jedoch, die uns auch aus der Südsee nicht belegt ist, zeigt sich in einer Gruppe der TELLO-Schädel. TELLO beschreibt sie wie folgt:

„We shall study successively several small circular hollows the depth of which only reaches to the diploe, and which limit the operating opening towards its upper part. A curvilineal incision joins the above-mentioned hollows and the operating opening. Portions of bone still remain of the fragment which it was proposed to remove. The hollows are six in number and have an average diameter of about 5 *mm*, except the lowest to the right which is only 3 *mm* in diameter. This leads us to imagine that the operating instrument must have been conical and slightly pointed, perhaps one of the little copper-rods which are found in abundance in the same tombs. The regularity of the markings of the hollows and the absence of any scratch round them, make it probable that one of these rods acted perpendicularly by percussion causing only the breaking of the outer layer. A stone instrument acting as a drill could not leave a trace of this nature, but would necessarily produce the preliminary markings which this species of instrument always leaves before going beyond the surface. This induced the writer (TELLO) to repeat the operation, by way of experiment, with one of the copper rods on a fresh cranium. The result obtained by percussion was an incision identical to that of the cranium now before us."

Als die Hauptveranlassung zur Trepanation sieht TELLO Frakturen des Schädels, sowohl eingedrückte, wie radiierende an. Er sagt unter anderem:

„All these cases corroborate the preexistence of a depressed fracture as the cause or motive of the operation, and this is as fully justifiable as it would be at the present time in similar cases." ... „Cranial fractures were the most frequent motives for surgical operations ..."

In zweiter Linie kommen Verletzungen, Traumen, des Schädels, bei denen das Periost freigelegt wurde, und die zum Teil, aber nicht immer, Entzündungsvorgänge zur Folge hatten. Ich halte TELLO's Beweisführung für zwingend, und von chirurgischer Seite wurde dieselbe Meinung mir gegenüber geäußert, ich will aber doch dem Leser Gelegenheit zum eigenen Urteil geben.

Ich zitiere einen Fall, der außerdem noch eine deutliche Parallele zu der Südseevorstellung ist, daß die Schädelnähte Frakturfolgen sind. Er sagt:

Die Operation hatte „the object of dealing with a lambdoidal Wormian bone, probably of the same size... This case confirms what was said before, i. e., that the lineal suture was mistaken for a traumatic fissure... the operation is in a field of dark coloration, surrounded peripherically by a zone of periostitis or osteoperiostitis, but in this case the operation is not concentric with the said zones... but is situated in the extreme posterior portion of the field".

Und aus diesem und ähnlichen Fällen folgert er:

„In my opinion the lesions which are observed in these cases are those which proceed from a denudation of the periosteum and from the subsequent infectious phlegmatic phenomena which proceeded the operation and were undoubtedly the reason for it. If the contrary is assumed it is not easy to explain the following facts: „Why was the operation in many cases left uncompleted? (Unvollendet blieben nur jene Operationen, während deren der Patient starb, am Schädel eines Toten aber entwickeln sich solche Vorgänge nicht.) Why is the operation in other cases not in harmony with the lesion, because it very frequently presents itself excentrically to the denudation in its borders or even outside, and why in small circumscribed operations was there the extensive denudation of the periosteum, which it is necessary to assume in order to explain the cases in which a discoloured zone appears bordered by exfoliated osteitis embracing almost a third of the dome? All this would be explained if we consider that the lesion preceded the operation, and that it was the lesion itself which caused a sufficiently intense traumatism to denude the periosteum and subsequently to become the site of common suppurative processes. Should this be so, in the cases in which a discolored zone appears around a recent trephining, as, among other typical examples, in the Inca skull of Squier (which led BROCA to imagine that the patient had survived the operation 7 days and Nott and Nelaton to suppose the interval 15 days), the said zone may have been due to the traumatism which led to the operation, and not subsequent to it..."

Ich kann mich der zwingenden Kraft dieser Schlußfolgerungen nicht entziehen; dadurch aber werden zahlreiche Fälle, die bisher dienten, Märchen zu stützen, als zweckmäßige Behandlungen von Krankheiten erwiesen. Sogar der SQUIER-Schädel, auf den BROCA seinen „Aberglauben" begründete, erklärt sich gegen diesen.

Als weitere Veranlassungen zählt TELLO auf: Eine umschriebene Periostitis oder Osteoperiostitis, die vielleicht auch traumatischen Ursprungs war, zwei Fälle dieser Art sprechen so überzeugend für die oben gegebene Anschauung, daß kein Zweifel herrschen kann.

Als letzte Indikation haben wir dann noch die Behandlung syphilitischer Prozesse am Schädel, und ich muß wohl auch hier zitieren, um des Interesses des Falles willen.

„... a peculiar lesion, the nature of which has led many to consider it the trace left on the bone by a circumscribed gumma. ... in every respect similar that described by VIRCHOW as stellar gumma cicatrices... This species of lesion, undoubtedly patholo-

gical, can only be attributed to syphilis, and our opinion is confirmed by various authorities on this matter, and among them by Dr. Hrdlička . .“

Es ist zweifellos, daß die Operation unternommen wurde, um den Tumor zu beseitigen.

Ein noch unvergleichlich günstigeres Material als Tello führt uns Sergi vor. Die von ihm beschriebenen Schädel wurden von Dr. Luigi Pesce Maineri bei den Ruinen von Tarmatambo am Ostabhang der Anden gefunden und gesammelt. Sie fanden sich, ebenso wie die von MacCurdy beschriebenen Schädel der Yale University in den für die dortige Gegend typischen Grabhöhlen. Gegenstände aus Gold oder Silber scheinen sich nie gefunden zu haben. Das ganze Fundverzeichnis ist so spärlich, daß ich es hierhersetze: „. . . solo alcune armi ed altri articoli di pietra o rame . . . alcuni vasi di terracotta rozzissimi, veramente primitivi detti „huacos“ e alcuni oggetti di rame, tipiqui, che sembrano spilloni con capocchia piatta e larga.“ Daraus läßt sich nur eines mit Sicherheit schließen, nämlich, daß die Schädel keiner Herrenklasse angehören.

Die ganze Sammlung umfaßt 46 Schädel, davon 14 trepanierte, was 30·43 % ergibt, da aber davon einer zweimal und zwei dreimal operiert wurden, erhalten wir 19 Operationen auf 46 Schädel, das heißt also 41·3 %. Von diesen 19 Operationen zeigen 17 die Anzeichen mehr oder minder weit fortgeschrittener Verheilung, so daß nur zwei Operationen vom Tode der Patienten gefolgt waren, was eine Mortalität von wenig mehr als 10 % ergibt. Welcher europäische Chirurg kann sich solcher Erfolge rühmen, auch wenn wir glauben, daß der Zufall hier mitspielt, um so günstige Resultate zu zeigen? Von den 14 trepanierten Schädeln sind sicher männlich neun, wahrscheinlich männlich zwei, sicher weiblich einer, vielleicht weiblich ein zweiter. Diese Verteilung auf die Geschlechter deutet wohl auf Kampfverwundungen, doch zeigt MacCurdy's Material einen viel größeren weiblichen Prozentsatz, der vielleicht auf Absturz oder Steinschlag zurückgeführt werden kann, oder vielleicht darauf, daß dort eine Eroberung stattfand, bei der die Weiber nicht geschont wurden.

Der Methode nach sind neun von den Operationsöffnungen rund oder elliptisch, zwei sind rechteckig, die Form der übrigen läßt sich nicht bestimmen; bezüglich der runden und elliptischen meint Sergi: „Il foro circolare o ellittico sembra si ottenesse con raschiamento; dagli esempi che ho, il margine del foro è liscio, e quindi non poteva così ridursi, se non con raschiamento.“ Wie wir aber gesehen haben, ist Reiben und Schaben der Abschluß jeder gelungenen Operation, so daß wir also nicht wissen können, ob vorher die Knochenstücke in der von Mc Gee beschriebenen Weise ausgeschnitten wurden oder nicht.

Von den zwei viereckigen Operationen ist bemerkenswert, daß die Operationslöcher beider bis auf einen winzigen Rest wieder völlig verheilt sind. Es ist also auch diese Operation erfolgreich gewesen und es scheint also auch in dieser Beziehung das Material Mc Gee's ein nur zufälligerweise so ungünstiges gewesen zu sein. Zu bemerken wäre noch, daß dieses Material mit den vielen nahezu völlig verheilten Trepanationsöffnungen, ebenso wie der

erst von Dr. Hrdlička nach sorgfältiger Prüfung als trepaniert erkannte Tarahumara-Schädel, uns vermuten lassen, daß wohl zahlreiche Schädel in den verschiedenen Sammlungen sein werden, die trepaniert sind, aber nicht als solche erkannt.

Die Trepanationslöcher liegen in der überwiegenden Mehrzahl links, davon wieder am zahlreichsten am linken Parietale, was deutlich auf Kampfverletzungen weist.

Wir kommen nun zur jüngsten großen Publikation über peruanische Trepanation, der vorzüglichen Arbeit MacCurdy's, die an Genauigkeit der Untersuchung der Mc Gee's gleichkommt, ohne durch dessen Vorurteile beschwert zu sein. MacCurdy gibt darin auch einen wertvollen Hinweis auf die Hrdlička-Schädel, den ich hier zitieren will, da ich leider über dieses umfangreiche Material keine Publikation habe: „On the other hand Hrdlička, who in 1913 brought a large collection (over eighty specimens, as yet undescribed) of trephined crania from Peru to the U. S. National Museum, has been able to satisfy himself that the operation in a large majority of cases was a true surgical measure, employed in cases of cranial lesions due to injuries of various natures." Dieses Zeugnis gibt uns die Gewißheit, daß auch dieses umfangreiche Material die Ergebnisse unserer Untersuchung bestätigt.

Von MacCurdy erfahren wir auch, daß Tello's gesamtes gesammeltes Schädelmaterial rund 10.000 Schädel umfaßte, wovon 24 trepaniert waren, das ergibt den geringen Prozentsatz von 0·24 %.

MacCurdy hält die geographische Verteilung der Operation in Peru für ganz allgemein, mit Ausnahme der Küste, Uhle jedoch beschreibt und bildet ab einen Schädel aus der Nähe von Pachacamac und einer von Mc Gee's Schädeln stammt vom gleichen Orte.

MacCurdy's Schädel stammen aus folgenden Örtlichkeiten: Aus Paucarcancha 32 trepanierte Schädel mit 35 Operationen unter einer Gesamtzahl von 119, was einem Prozentsatz an Operationen zu 29·4 % entspricht.

Aus Patallacta sind unter 44 Schädeln 13 trepanierte mit 20 Operationen, d. h. 45·4 %.

Unter 11 Schädeln aus Huata sind 10 operierte mit ebensovielen Operationen, d. h. 90·9 %.

Unter 3 Schädeln aus Yanamanchi ist ein operierter mit einer Operation, d. h. 33·3 %.

Unter 20 Schädeln aus Torontoy sind 3 operierte mit ebenso vielen Operationen, d. h. 15 %.

MacCurdy ist übervorsichtig in seinen Folgerungen und zählt nur 4 Schädel als trepaniert, davon 29 männlich, 16 weiblich und 2 jugendlich, d. h. also um ein Drittel mehr männliche als weibliche, 22 % der Gesamtzahl männlicher Schädel (130), und 15 % der Gesamtzahl weiblicher (108). Ich zähle nach seinem Material 56 Schädel mit 71 Operationen, was sicher um etwas zu hoch sein dürfte. Wenn ich nun, so wie ich den Prozentsatz nach Örtlichkeiten berechnete, auch den Prozentsatz nach dem Geschlecht berechne, so habe ich unter 56 Schädeln 62·5 % männliche, 32·1 % weibliche und

5·4 % unbestimmte. Unter 71 Operationen zähle ich 64·8 % männliche, 31 % weibliche und 4·2 % unbestimmte.

Mit Bezug auf den hohen Prozentsatz weiblicher Schädel, der sich sonst nicht findet, macht MacCurdy eine bedeutsame Bemerkung. Er sagt:

„This is all the more remarkable when it is recalled that out of a collection of some 135 skulls ... from Machu Picchu, only eight miles in a straight line northwest of Torontoy, not a single case of trepanation has been reported. Curiously enough at Machu Picchu females predominated even more (202 f. to 22 m.) than do the males in the collections here studied. Why? One hypothesis is that the female skeletons found in such preponderance at Machu Picchu ‚are largely the remains of Virgins of the Sun and priestesses engaged in the service of the temples' (zitiert nach G. F. Esten, Mem. Conn. Acad. Arts and Sci. 1916, V). Another is that the normal proportion of the sexes was disturbed by the withdrawal of the males for war purposes."

MacCurdy erklärt sich die Tatsache so, daß wirklich Krieg die Männer auf der einen Seite versammelte, die Weiber auf einer anderen zusammenbrachte und schließt daraus, daß die Operationen eben Kriegsverwundungen behandelten, da Zauberhandlungen nicht örtlich beschränkt wären. Er hält es aber auch für möglich, daß die Trepanation für die Priesterinnen Tabu war. Ich habe schon weiter oben die Vermutung ausgesprochen, daß die Trepanation vielleicht überhaupt den Inkas fremd war.

MacCurdy gibt leider keine genauen Zahlen über das Verhältnis zwischen Fällen mit Heilung und solchen mit letalem Ausgang; ich suchte aus seiner Arbeit die Angaben über Heilung zusammen und fand zwei Fälle mit zwei Operationen, einen Fall mit fünf Operationen und 15 Fälle mit je einer Operation, das wären 24 sicher geheilte unter insgesamt 71 Operationen. Da ich aber nur höchstens 12 Fälle finden konnte, bei denen letaler Ausgang angegeben oder angedeutet war, so bleiben 35 Operationen, das heißt fast die Hälfte, fraglich.

MacCurdy hebt das völlige Fehlen der Methode mit viereckigem Ausschnitt hervor und weist darauf hin, daß sowohl Mc Gee's wie auch Tello's Schädel mit solcher Methode aus der gleichen Gegend stammen. Eine große Anzahl seiner Schädel scheint ihm ausschließlich durch Schaben operiert zu sein.

Einen bestimmten Typus von Narben zweifelt er als Trepanationen an und vermutet, daß sie vielleicht von Verletzungen einer scharfen Waffe in der Art eines Säbels herrühren. Säbelhiebe wären nur dann denkbar, wenn es sich um Schädel aus post-Conquista-Zeiten handeln würde und ich zweifle sehr, ob die Kupfer- oder Bronzebeile der Peruaner imstande waren, solche glatte Schnitte hervorzubringen. Hier wäre wohl eine Gegenüberstellung mit sicher bezeugten Säbelverletzungen nötig. Ich vermute vielmehr in diesen Narben die geheilte Behandlung solcher traumatischer Verletzungen, die den Knochen splitterten und deren Spuren dann durch Ausschaben und Glattreiben des Knochens beseitigt wurden. Vielleicht kann in dieser Beziehung der Uhle-Schädel Aufklärung bieten. Operationen zur Behandlung innerer Krankheiten könnten vielleicht deshalb vorliegen, weil es sich immer um ähnliche Stellen handelt.

Ich will zwei Beschreibungen hiehersetzen: „An oval cicatrice not unlike ... the result of a sabre stroke. The inner table was penetrated leaving a

hole 7 by 3 *mm*. The scar is slightly dished in the direction of its shorter axis, which gives it all the more the appearance of having been caused by a sabre stroke; and yet I am inclined to give it a place in the trepanation column." Den zweiten Fall, den ich zitiere, bezeichnet er wieder als „what would seem to be fittingly described as the result of a sabre stroke, the scar being more dished in one direction than in the other."

Als eine weitere, bisher weder für die Südsee noch für Amerika belegbare Operationsmethode nimmt Mac Curdy Kauterisation an und beruft sich dabei auf die Prähistoriker, wir wissen aber jetzt wohl zur Genüge, was wir von den Märchen der Prähistoriker über die Trepanation zu halten haben und können ihr Zeugnis nicht gelten lassen, wohl aber sein eigenes, als das eines gewissenhaften Beobachters. Er sagt darüber:

„We know that during the neolithic period and later in Europe trephining was done not only by this process (scraping) but also by cauterization. There is reason to believe that both these methods were practiced among the ancient Peruvians as we shall presently see... a large cicatrice, 60 by 30 *mm*, affecting the left parietal and impinging to a smaller extent upon the frontal. The surface is irregular with a pronounced pit near the center."

Und ein zweiter Fall:

„The external table has been removed from a round field 2·6 *cm* in diameter. The regenerative process had not proceeded far..."

Ich glaube, diese Beschreibungen sind zu dürftig, um danach ein Urteil zu fällen, aber wenn nicht mehr als die Vertiefung in der Mitte des Operationsfeldes, die immer wieder hervorgehoben wird, für Kauterisierung spricht, dann finde ich es nichts weniger als beweiskräftig.

Infektionsspuren zusammen mit Trepanation erwähnt MacCurdy bei vier Fällen und eine Bemerkung von ihm läßt schließen, daß diese Fälle, zum Teil oder ganz, das darstellen, was Tello Behandlung von Knochenerkrankungen nennt. „Infection seems to have followed the operation, but did not spread equally in all directions from the margins of the opening."

Wie wenig zaubergläubig MacCurdy ist, zeigt er mit folgenden Worten: „Mc Gee justly calls attention to the probability that the primitive surgeon might give to the fetich the credit due to the after treatment. Incantation might well have been an accompaniment of ancient Peruvian trepanation; there is no positive proof of the contrary. There does however seem to be proof that something more than magic was necessary in order to obtain such results as are afforded in the present specimen." Ich möchte nur hinzufügen, daß ich selbst das Nebenherlaufen von Zeremonien irgendwelcher Art für selbstverständlich halte, aber gleichwohl ist es nirgends belegt und der Beweis aus dem Gegenteil genügt nicht.

Er zieht dieselben Schlüsse auf das Instrument, wie Mc Gee und Tello, bemerkt aber auch, daß es „under perfect control" war, d. h. er zollt der Geschicklichkeit der Operateure höchstes Lob. Er vergißt auch nie, bei den Fällen mit letalem Ausgang die Schwere der behandelten Verletzung zu berücksichtigen und sagt in einem Falle geradezu:

„...the case was desperate and might probably have been lost even by the bes modern surgeon."

Und er fragt sich weiter:

„Did the surgeons of that time possess any effective means of combatting septicemia? It would seem so; especially in view of the fact that the Incas were on occasions successful embalmers of their dead. Recently Reutter (Bull. Mem. Soc. Anthr., Paris, 1915, VI, 288—293) has made an analysis of embalming substances from Peru. These were found to contain Baume de Perou, menthol, salt, tannin, alcaloids, saponines and undetermined raisins. As these have excellent antiseptic properties, it is permissible to presume that the surgeons of time have taken advantage of their therapeutic value in trephining operations."

Wir können ihm nur recht geben, wenn wir an die tadellosen antiseptischen Maßnahmen der Südsee-Leute denken.

Als Indikation für die Operation nimmt er bei 13 Schädeln sicher Fraktur an, ein Fall behandelt ganz unzweideutig erkrankte Knochensubstanz, 31 Fälle hält er für zweifelhaft, glaubt aber an einen großen Prozentsatz von Fällen, wo die Trepanation Frakturspuren beseitigte.

In mehreren Fällen deutet er Entzündung als Indikation an, bei einem Schädel mit Osteoporosis vermutet er, daß diese Krankheit die Indikation gegeben haben könnte, in einem Falle sogar hält er die Aymara-Deformation für die Veranlassung der Operation. Es wurde nämlich in diesem Falle die größte Ausbuchtung am Ende der Verdrängungsrichtung dieser Deformation durch Schaben abgetragen, ohne jedoch die Schädelhöhle zu eröffnen.

Die Lage der Trepanationslöcher, in ihrer Mehrheit auf der linken Seite, bestätigt unsere bisherige Erfahrung und das Vorwiegen von Kampfverwundungen.

Sehr wichtig sind viele Fälle, wo MacCurdy die unzweifelhaften Spuren der Steinknaufkeule an den Schädelfrakturen feststellt. Er glaubt an den sicheren Zusammenhang dieser Waffe mit der Trepanation.

Wir haben nur noch einen einzigen, aber sehr wichtigen Fall zu behandeln, den Uhle in seinem Werke über Pachacamac abbildet und beschreibt. Er stammt vom Friedhof von La Centinela bei Lurin und zeigt zwei Operationen, die eine war nicht durchgeführt, denn der umschnittene, und zwar genau kreisrund, Knochenteil ist nicht ausgebrochen; sie liegt am linken Parietalhöcker. In der Mitte der umschnittenen Stelle ist eine Grube, um die herum das Bein gesplittert ist. Die Grube macht denselben Eindruck, wie die von MacCurdy für Spuren von Kauterisierung betrachteten Operationen, denn wenn nun darüber geschabt worden wäre, so hätte dies genau das gleiche Resultat ergeben, wie bei jenen Fällen. Zugleich sehen wir deutlich, daß nach dem Ausbrechen des Knochenstückes und der Glättung der Schnittränder jede Spur der Verletzung verschwunden wäre. Uhle denkt an eine Pfeilspitze, die verletzende Waffe hätte aber ebenso gut eine der Spitzen einer Steinknaufkeule gewesen sein können.

Eine zweite Operation an demselben Schädel ist noch lehrreicher. Das Knochenstück ist vollkommen rund ausgeschnitten und zeigt eine radiierende Fraktur. Alle diese Sprünge bleiben aber entweder ganz innerhalb der Umschneidung oder aber sie reichen nur in schwachen Spuren bis an diese heran und kaum merklich über sie hinaus. Nach einer Glättung der Knochenränder wäre jede Spur dieser starken Fraktur völlig verschwunden gewesen. Nur der Umstand, daß der Patient starb und daß ihm der ausgeschnittene

Knochenteil ins Grab mitgegeben wurde, erlaubt uns diese Feststellung. Es wird sicher sehr viele solche Fälle geben, was auch MacCurdy annimmt.

Eine Arbeit des amerikanischen Chirurgen Leonard Freeman über die Chirurgie der Ureinwohner Amerikas ist trotz interessantester Angaben für den Ethnologen nicht recht brauchbar, weil sie die Herkunft der Schädel ganz allgemein mit „Peru" und dergleichen angibt. Da der Autor aber als Chirurg allein die Probleme behandelt, ist ihm daraus kein Vorwurf zu machen. Leider zitiert er auch seine Gewährsmänner entweder gar nicht oder ganz ungenau.

Ich entnehme seiner Arbeit, daß es im Anthropologischen Museum in Diego, Californien, eine große Anzahl trepanierter Schädel aus Peru gibt, von denen einzelne sehr wichtige Sonderzüge zeigen.

Einer zeigt deutlich, daß ein Hirntumor, der eine Hervorwölbung des Schädeldaches zur Folge hatte, durch Trepanation behandelt wurde. Er schreibt darüber:

„The tumor was as large as a small orange and was situaded in the left cerebellar region, as indicated by a marked bulging of the skull at this point... a surgeon ...proceeded to saw out a large square of bone from near the center line, directly over the bulge of the tumor... he pried out the button... It can be seen that a large sinus was torn into, the patient in all likelihood bleeding to death."

Ein anderer Schädel, den er nach Professor Posnansky zitiert und abbildet, zeigt am äußersten Ende der Verdrängungsachse jener Schädeldeformation, die die Stirne abflacht, eine Operation. Posnansky glaubt, daß die Trepanation zur Behandlung geistiger Störungen infolge der Schädeldeformation angewendet wurde, es gibt aber nirgends ein positives Zeugnis dafür, daß die Schädeldeformation Geistesstörungen hervorruft. Interessant ist auch ein Schädel aus dem Museum von Diego, der die Bohrung (oder wohl Perkussion) kleiner Löcher in einer Kreislinie zeigt, die dann durch Schnitte verbunden wurden, ein weiteres Beispiel dieser in der Südsee einmal und in Amerika mir dreimal bekannt gewordenen Methode. Ein anderer Schädel hatte noch einen Wattebausch zur Aufsaugung des Blutes aufgeschnürt. Schließlich ist noch ein Schädel zu erwähnen, der eine Eröffnung des linken Sinus frontalis durch Operation zeigt.

Der Autor erwähnt auch Zentralamerika als Verbreitungsgebiet der Trepanation, gibt aber keinen Beleg dafür.

Zusammenhängend möchte ich die Zeugnisse besprechen, die von einer Deckplatte über der Trepanationsöffnung Mitteilung machen. Mc Gee berichtet, daß bei dem Muñiz-Schädel eine Platte aus Muschelschale gefunden wurde, die genau über die Trepanationsöffnung paßte. Carreño berichtet, daß einer der von Krumm-Heller in Peru gefundenen zahlreichen trepanierten Schädel (die Sammlung scheint unveröffentlicht zu sein) „aun conserva una pequeña placa de oro que la cubre..." Schließlich berichtet noch Sergi: „Sembra da quanto scrive lo stesso dott. Pesce, che sull apertura cranica si adattasse un otturatore, mate, formato di scorza di cucurbitacee, o di placca di argento o di piombo; ma egli non ha portato nessuno esemplare di questi otturatori." Was um so mehr zu bedauern ist, als auch jede Beschreibung derselben und der Fundumstände fehlt.

Auch Freeman berichtet über einen Fall: „Dr. Vigil, of Lima, showed me an ancient Peruvian skull, in which the trephine-opening was filled with a perfectly fitting diaphragm of lead."

Zum Abschlusse will ich noch zwei Illustrationsfälle geben. Zuerst einmal die Ausführungen Horsley's über die Beziehung der Trepanation zu inneren Erkrankungen:

„I have pointed out that the field of the operations fell within what is called the motor area of the brain, the portion of the brain irritation of which by a depressed fracture of a limited area would cause epilepsy, and epilepsy as you know among all untutored people, is apt to be ascribed to the influence of a spirit. Further we know that all such fractures are sources of headache and finally we recognize that if the injured part of the skull is trephined and the depressed portions of the bone removed that the headache will be cured and possibly the epilepsy if the damaged portion of the brain is also removed. But the mere cessation of pressure suffices sometimes to cure the epilepsy."

Wir sehen daraus, wie logisch und gerechtfertigt die Übertragung der Trepanation von Frakturen auf solche Erscheinungen war.

Und als ein weiteres gewichtiges Zeugnis für die chirurgische Tüchtigkeit unserer Primitiven führe ich Cushing's berühmten Fall der Behandlung eines krebsartigen Geschwüres bei nordamerikanischen Indianern an der Grenze Mexikos an:

„... next the tumor was gleansed; then a T-shape incision was made in such manner as to lay open the tumor, and the pus and serum were removed and the gangrenous tissue cut away, exposing the bone, with discoloured periosteum, which was carefully scraped ... Afterwards the wound was repeatedly cleansed, spread with a red infusion of willow-root bark, and dried with scraped buckskin, finally the openings were stuffed and closed with piñon gum and neatly bandaged, the dressing being dusted with an astringent yellow powder."

Cushing glaubt, sogar diese großartige Heiltat als Zauber ansprechen zu können, weil sie selbstverständlich von Zeremonien begleitet war und alles auch eine symbolische Bedeutung hatte. Dieser Typus von Operation wird uns ganz ähnlich auch aus unserem Südseegebiete berichtet, es scheint, daß die großartige medizinische Fähigkeit der Zweiklassenkultur nicht beim Schädel halt machte. Ich denke die Sache ist einer genaueren Untersuchung wert.

Zusammenfassung.

Wenn wir nun die Verbreitung der Trepanation überblicken, so finden wir auch in Amerika wieder dieselben Lücken auf den Verbindungslinien, aber auch hier müssen wir, um der sonstigen Einheitlichkeit willen, auf Fundlücken schließen. So wie in Peru sich erst spät die Funde häuften, so wird es auch in Mexiko und im Mound-Gebiet der Fall sein und auch Zentralamerika und Columbien werden die Lücken der Verbindungslinie ausfüllen. Ich hoffe, durch meine Arbeit dazu anzuregen. Was nun die Parallelen zur Südsee betrifft, so sind sie in einer solchen Vollzähligkeit vorhanden, wie ich sie kaum zu erhoffen wagte. Schon allein mit Rücksicht auf die Trepanation, ohne Rücksicht auf die anderen sie begleitenden Elemente, kann der Nachweis der kulturellen Einheit dieser Erscheinungen in Amerika und in der Südsee als erbracht gelten. Wir werden aber im folgenden sehen, daß auch die organisch mit der Trepanation parallel laufenden Elemente in Amerika und in der Südsee bis auf kleine Einzelheiten identisch sind.

II. Die Verbreitung der Schleuder in Amerika.

Um nicht im folgenden zu viel zu zitieren, bemerke ich im voraus, daß ich mich für Nordamerika hauptsächlich auf MEANS, KRICKEBERG und FRIEDERICI stützte, für Südamerika außer den Genannten noch auf P. W. SCHMIDT. Die von diesen Autoritäten zitierten Quellen erwähne ich nur dann im besonderen, wenn es sich um sehr wichtige Angaben handelt.

Das auch sonst ziemlich unzuverlässige „Handbook of American Indians North of Mexiko", das z. B. von dem Vorkommen der Trepanation in den Mounds nichts weiß, obwohl die Funde um Jahrzehnte zurückliegen, sagt über die Schleuder in dem von ihm berücksichtigten Gebiete: „There appears to be no absolute proof, however, that the sling was known to the northern tribes before the discovery of America, although it has been assumed that certain pellets of baked clay found in numbers in California mounds were intended for this use. The slings found in collections, although showing in their materials and manufacture some local tribal characteristics, were adopted from Europeans and had no employment other than for useful sports." Der Artikel ist gezeichnet W. H. = WALTER HOUGH.

Nun haben wir aber ein Zeugnis sogar aus der Zeit vor der „Entdeckung Amerikas", denn die Erik Saga erzählt von den Valdslaungur (Schleudern) der Eingeborenen Vinlands. Und bald nach der Festsetzung der Europäer in den Neuenglandstaaten erfahren wir von den großen Schleudern der Algonkins, welche „Teufelsköpfe" (demon's heads) genannt wurden [14].

Ebenso sicher bezeugt ist die Schleuder bei den Beothuk auf Neufundland, bei den Hochelaga am St. Lorenz-Strom. Bei den Kwakiutl ist die Schleuder sogar in der Mythologie verankert, da bei ihnen die zweiköpfige Schlange als Schleuder vorkommt, außer ihrer sonstigen Benützung als Kopfbund und Gürtel, worin sie ja auch wieder Funktionen der Schleuder zeigt [15].

Von den Twana im Staate Washington berichtet FRIEDERICI, daß sie die Schleuder hatten, dasselbe wird von KRICKEBERG für die sonorischen Völker bezeugt, von FRIEDERICI wieder für Ober- und Unterkalifornien, von beiden für die Pueblo-Indianer und für die Golfküste. Ganz außerhalb des Verbreitungsgebietes der Trepanation kommt sie bei den Eskimo vor, doch findet sich in einer Eskimosage eine deutliche Anspielung auf Trepanation.

Die Pueblo-Indianer leiten uns über zu den ihnen kulturell nahestehenden Tepehuano, in deren Grabstätten in den Kliffs LUMHOLTZ die Schleuder feststellte. Von den Azteken und den anderen Kulturvölkern Anahuacs bezeugen uns alle Geschichtsschreiber die reichliche Verwendung der Schleuder (aus Pita- und anderen Fasern). Im einzelnen finden wir angegeben: Die Chichimeken, Naua, Catoche, Campeche, Tabasco und Jalisco.

Von Mittelamerika haben wir widersprechende Nachrichten, FRIEDERICI, unter Berufung auf LANDA, verneint das Vorkommen der Schleuder für die Maya, während KRICKEBERG es bezeugt, dafür gibt FRIEDERICI Guatemala und das übrige Zentralamerika als weiteres Verbreitungsgebiet an, wovon

[14] THALBITZER.
[15] BOAS.

Krickeberg wieder nichts weiß. Friederici's Angabe, daß sie auf der Insel Trinidad vorkam, ist ganz isoliert und wegen des Fehlens aller kulturellen Zusammenhänge zweifelhaft. Bei den Chibchas finden wir sie wieder. Schmidt sagt zusammenfassend, daß die Schleuder vertreten ist: im Chibcha-Gebiet, im ganzen Inka-Gebiet, bei den Calchaqui, bei den Atakameños, bei den Araukanern und den Feuerlandstämmen; und Krickeberg bringt es noch auf eine kürzere Formel, indem er sagt: „Die Schleuder findet sich in den Andenländern von den Chimila Nordkolumbiens bis zu den Feuerländern."

Außer den Chibchas und dem Hochlande von Bogota sowie den Inka-Peruanern sind zu erwähnen: Die Cueva und die Cauca-Völker, so ziemlich alle Stämme Ecuadors, besonders Cara und Puruá, außerdem, außerhalb des Andinen Gebietes, bei den Chacostämmen und gelegentlich bei den Patagoniern, was sicher auf Beeinflussung aus dem Andinen Gebiet zurückgeht. Inwieweit die Bola mit der Schleuder zusammengehört, und inwieweit sie ursprünglich ist und nicht seit der Einführung des Pferdes, als zweckmäßige Reiterwaffe, sich verbreitete, läßt sich vorläufig wohl kaum entscheiden.

Means bezeugt Exemplare von Schleudern aus Tabasco und dem nördlichen Guatemala und beruft sich auf Cieza de Leon's Zeugnis für das nordwestliche Kolumbien, so daß doch der Widerspruch für Zentralamerika halb wegs überbrückt ist. Für das Anden-Gebiet gibt er nach Funden und historischen Zeugnissen an: Die Isla de la Puna, das Chimu-Gebiet, welches die Schleuder auf den Tongefäßen zeigt, das Gebiet von Pachacamac, Ancon und Nazca, Chachapuya im Hochland, das Tal von Cuzco, wo eine aus Schilf geflochtene Schleuder von Garcilaso-Inka erwähnt wird, schließlich das Gebiet des Titikakasees.

Wir sehen, daß die Verbreitung der Schleuder in Amerika viel enger zusammenfällt mit der der Trepanation als in der Südsee, nur wenige Gebiete gehen darüber hinaus. Was nun die Schleudertypen betrifft, so muß ich auf das schon bezüglich der Südsee Gesagte zurückverweisen. Friederici betont die Ähnlichkeit zwischen der Baining- und Tumuip-Schleuder mit Schlitzwiderlager und dem entsprechenden Typ der peruanischen Schleuder. Auch den peruanischen Typ mit Taschenwiderlager erklärt er als ganz gleich dem entsprechenden Südseetyp. Die Bandschleuder mit Verbreiterung als Widerlager zeigt überall die für die Südsee typische Öse an einem Ende, die zum Durchstecken des kleinen oder Mittelfingers dient. Auch der andere Südseetypus der Sicherung des in der Hand behaltenen Endes findet sich, nämlich die angeknüpfte Perlmutterscheibe.

Was die Schleudersteine betrifft, so wiederholt sich ihre Form typisch sowohl in der Südsee als in Peru in bezug auf die länglichen Rollenformen mit zugespitzten Enden, daneben kommen andere Formen vor, die ebenfalls als Schleudersteine bezeichnet werden.

Ich glaube, bei dem dürftigen Material über die Schleuder ist die dennoch gegebene, so umfangreiche und gesicherte Übereinstimmung ein sicherer Beweis für den kulturellen Zusammenhang. Trotzdem kann Friederici das folgende schreiben:

„Wenn man die weite Verbreitung der Schleuder über Melanesien, Mikro-

nesien und Polynesien würdigt, so drängt sich die Frage auf, ob nicht vielleicht auch diese Waffe zu den Erscheinungen gehört, welche die Südsee dem amerikanischen Kontinent ethnologisch näherzubringen scheinen. Aber die Untersuchung zeigt, daß dem nicht so ist (!?) ... während sie gestern ein Jäger auf der Llamajagd am Titikakasee erfunden hat, ist vielleicht vorgestern in Neu-Mexiko einem Pueblo-Indianer derselbe glückliche Gedanke gekommen." Hier erspart sich jede Kritik, die Stelle spricht für sich selbst.

III. Die Verbreitung der Kolben- und Steinknaufkeule in Amerika.

Wir finden in Amerika den ganzen Formenkreis dieses Keulentyps genau so vertreten, wie in der Südsee, die Tafel der Keulenformen zeigt in der unteren Reihe Typen aus Amerika und die Übereinstimmung mit den darüberstehenden Typen aus der Südsee ist augenscheinlich. Ich hätte aus dem reichen, in der Literatur verstreuten Illustrationsmaterial und aus den Museumsstücken die Typenreihe oben und unten noch dreifach verdichten können und die Übereinstimmung wäre nur noch augenscheinlicher geworden. Wenn sich nun nicht nur einzelne Formen, sondern der ganze Variationskreis so vollkommen wiederholen, kann doch wohl unmöglich von einer Konvergenz gesprochen werden. Noch dazu, da diese ganzen Formen in einer engen Verwandtschaft stehen, die freilich nicht direkt genetisch, sondern, wie ich in einer eigenen Arbeit nachweisen will, lateral ist. Die Erörterung dieser Beziehungen allein wird dafür den schärfsten Beweis geben, aber auch ohne diesen speziellen Nachweis, ist das hier Gezeigte und Ausgeführte genügend, um die Kultureinheit der von mir verfolgten, die Trepanation als charakterisierendes Element enthaltenden Kulturschichten Amerikas und der Südsee einwandfrei darzutun.

Zu dem Formenkreis dieses Keulentyps oder besser dieser Keulentypen zähle ich auch die Steinkugel mit oder ohne Grube zur Aufnahme des Stockendes, welche mittels Lederlappen und Umnähung oder Umschnürung beweglich mit dem Stock verbunden wird, so wie sie in der Südsee für die Tugeri charakteristisch ist. Ob auch jener Typ dazugehört, bei dem eine Furche rund um den in einer Richtung verflachten Stein geht, in die das federnde Ende des Stockes gelegt und unten mit dem Stock zusammengebunden wird, wage ich nicht rundweg zu verneinen. Es handelt sich da vielleicht um eine ganz echte Hammer- oder Beilform, die nur in Kontakterscheinung der Steinknaufkeule angenähert wurde. Walter Hough sagt im Handbook:

„The stone-headed clubs were usually made by paring thin the upper end of a wooden staff, bending it round the stone in the groove, and covering the withe part and the rest of the staff with wet rawhide, which shrank in drying and held all fast. In many cases, especially on the plains, the handle was inserted in a socket bored in the stone-head, but this, it would seem, is a modern (?) process. The head of the slung shod club was a round or oval stone entirely enclosed in rawhide, and the handle was so attached as to leave a pliable neck, 2 or 3 in. long, between the head and the upper end of the handle, also enclosed in rawhide."

Es ist zweifellos, daß hier mindestens drei Formen zusammengeworfen sind, die echte Steinkugelkeule, der Steinhammer und die ersten Anfänge in der Entwicklungsreihe der Tomahawktypen. Ich gebe deshalb Hough's Angabe des Verbreitungsgebietes gesondert: Yute, Schoschonen, Komantschen und die Sioux-Stämme.

Friederici bezeugt für die nördlichen Algonkin, für die Irokesen, Huronen und die mit ihnen verwandten Stämme das Vorkommen der „kugelförmigen Kolbenkeule, auch mit mehr rohen Köpfen". Ausläufer dieser Formen sollen an der Küste bis Virginien gehen. Sie reicht dann nach ihm weit ins Innere und er vermutet in der aufgesetzten Spitze, die dort auftritt, eine Konvergenz zur Fidji-Keule. Es handelt sich hier um die alten Tomahawkformen. Er bezeugt aber auch für das Innere durchbohrte Kugelkolben.

Für Kalifornien (leider gibt er weder Örtlichkeit noch Stamm) erwähnt er eine aus der Südsee sehr bekannte Form, den Diskuskolben.

Die Steinkugelkeule mit Aufsatzhöhlung erwähnt Friederici für die Indianer von New-York und die Irokesen, die aber gleichzeitig den durchbohrten Kugelkolben kennen.

Krickeberg erwähnt für die Prärieстämme den in Leder beweglich eingenähten Keulenkopf. Vielleicht gehört die von Krickeberg auf Tafel II, Fig. 28, abgebildete Keule des Sonora-Stammes der Yaqui hieher.

Von Florida berichtet uns Friederici über große Kolbenkeulen besonderer Art, da aber diese besondere Art nicht angegeben ist, weiß ich nicht, ob sie zu unsereren Typenvariationen gehört oder nicht. Viel bedeutungsvoller ist die Angabe, daß in einem Muschelhaufen am St. Johns-River eine Steinkeule mit Schneckenkopf gefunden wurde. Die Steinknäufe mit Tierkopfformen finden sich überall, wo unser Formenkreis belegt ist, in Amerika, der Südsee, im prähistorischen Europa usw. und sie sind ein Beweis mehr für die merkwürdige Tatsache größter Formenmannigfaltigkeit bei einheitlichster Verbreitung, ein Rätsel, das der Aufhellung bedarf und sicher auch selbst, wenn erst gelöst, die Erkenntnis der Zweiklassenkultur fördern wird.

Aus Jalisco bildet Lumholtz einen Steinknauf ab, den ich auf meiner Tafel wiedergebe. Krickeberg bringt schöne Typen in Abb. 52 von La Playa und Tuxpan sowie aus Nicoya und Costarica, wie er sie für die Chorotegen auch überhaupt bezeugt. Von Mexiko und Mittelamerika kommen wir nun nach Südamerika.

Hier sagt Schmidt: „Die Kolben- und Morgensternkeule hat die gleiche Verbreitung (wie die Schleuder), Feuerland und vielleicht Atakama ausgenommen." Nach ihm finden sich kürzere Rundkeulen mit deutlich abgesetztem Kopf am Schlagende, die zumeist auch als Wurfkeulen dienen, bei einer ganzen Reihe von Chaco-Stämmen, die auch darin wieder den Einfluß der Hochlandskulturen zeigen. Auch Nordenskiöld hält diese Typen für Ableger der Steinknaufkeule des Anden-Gebietes.

Die eigentliche Steinknaufkeule finden wir nach Friederici ganz im Norden Südamerikas bei den Apirama, Popayan, dann finden wir sie im Chibcha-Gebiet, reich belegt ist sie in ganz Ecuador, wo reichliches Abbildungsmaterial von Verneau und Rivet in ihrem Werke beigebracht wird. Für das alte Peru haben wir reiches Belegmaterial von allen Seiten her, dort haben wir auch die Übertragung der Formen in Kupfer und Bronze, so wie das gleiche in Europa geschah seit der Kenntnis der Metalltechnik. In den anschließenden, unter andinem Kultureinfluß stehenden Gebieten des heutigen Argentinien sind die Ringtypen reichlich durch Boman belegt, der es aber noch

Fig. 6. Steinknaufkeulen.

Oben Südsee (nach EDGE PARTINGTON). Unten Amerika (von links nach rechts): 1 aus Peru (nach KRICKEBERG), 3 aus Peru (nach UHLE), 1 aus Mexiko (nach LUMHOLTZ). (Gezeichnet von Dr. K. LANG.)

für nötig hält, den Waffencharakter dieser Steine zu beweisen. Dieselben „Steinringe" sind auch von den Araukanern bezeugt, wo sie als Beschwersteine für Grabstöcke interpretiert wurden, genau so, wie noch im Ancon-Werk von REISS und STÜBEL alle Arten von Keulenknäufe als stern- und ringförmige Steine bezeichnet werden.

Ganz fern von diesem einheitlichen Verbreitungsgebiet hat man steinerne Keulenknäufe an der Küste Brasiliens gefunden, sie wurden aber dorthin von den Tupí gebracht, die wir ja auch sonst als Träger andiner Kulturelemente kennen.

Wir finden mit bezug auf die eigentliche durchbohrte Steinknaufkeule ein Verbreitungsgebiet, das sich vollkommen mit dem der Trepanation deckt, auch das Verbreitungsgebiet der Schleuder würde viel deutlichere Übereinstimmung zeigen, wenn die Möglichkeit gegeben wäre, die einzelnen Typen zu verfolgen. Jedenfalls trägt die Trepanation nun, nachdem ihr Charakter als Element der Zweiklassenkultur festgestellt ist, viel dazu bei, die Verbreitung dieses Kulturkreises in Amerika sicherzustellen. Ich möchte aber darauf hinweisen, daß sich die Verbreitung der Trepanation, der Schleuder und der Steinknaufkeule in Amerika so ziemlich mit der der Maisbaukultur deckt;

wenn es Dr. Röck gelingt, hier auch die religiösen Zusammenhänge klarzulegen, so dürfte es möglich sein, den Maisbau vielleicht überhaupt der Zweiklassenkultur zuzuteilen. Prof. Menghin vermutet den Zusammenhang des Gerstenbaues in Europa mit der Zweiklassenkultur, vielleicht hat diese Kultur bei ihrer Einwanderung in Amerika sich des Maises bemächtigt, so wie sie sich in Europa, in Angleichung an die Klimaverhältnisse, die Gerste aneignete.

C. Die Ergebnisse.

Wenn wir jetzt die Ergebnisse der Arbeit übersehen, so erkennen wir gleich, daß sich die Arbeitshypothese vollständig bewahrheitet hat. Tatsächlich konnte die heute noch lebendige Trepanation, so wie ich es vorausgesetzt hatte, die Aufklärung bringen über alle Rätsel dieser seltsamen Erscheinung. Totes, aber sorgfältig beschriebenes Schädelmaterial und das lebendige Zeugnis von Männern, die die Operationsmethoden bei den Eingebornen selbst beobachten und erfragen konnten, haben zusammengewirkt, um sich gegenseitig zu ergänzen und zu erklären. Und nicht nur, daß wir die völlige Einheit in Methode und Indikation der Trepanation für die Südsee und für Amerika feststellen konnten, es zeigte sich auch, daß Erscheinungen, die in der Südsee allein ungeklärt geblieben wären, von Amerika her ihre Erklärung fanden und umgekehrt wieder die vielreicheren Zeugnisse der Südsee-Eingebornen die Aufklärung brachten für Erscheinungen, die in Amerika am stummen Schädel beobachtet wurden. Allein von der Trepanation aus ist der Beweis der kulturellen Einheit dieser Erscheinung einwandfrei erbracht. Es wird künftig nicht mehr möglich sein, die Phantasien und Märchen über die Trepanation weiter abzuschreiben. Sie ist, und das ist eines der Hauptergebnisse dieser Arbeit, zweifellos eine zweckmäßige Methode zur Behandlung ganz bestimmter innerer und äußerer Krankheitserscheinungen. Als Behandlung von Schädelbrüchen erweist sie sich so zweckmäßig und erfolgreich, daß wir die chirurgische Kunst dieser Primitiven nur bewundern können. Mit Rücksicht auf den Prozentsatz erfolgreicher Behandlungen sind sie unserer europäischen Trepanation weit überlegen. Was nun die Behandlung innerer Krankheiten betrifft, so kann eine nüchterne Überlegung nicht umhin, anzuerkennen, daß die Übertragung der Operationsmethode auf solche innere Krankheiten, wie Kopfweh, Epilepsie und Geistesstörungen, eine ganz logische ist und keineswegs mehr Achselzucken verdient, als die Methoden unserer europäischen Homöopathie. Die Zeugnisse dafür, daß bei dieser Behandlung Erfolge erzielt werden, sind zu deutlich, als daß sie übergangen werden können. Auch auf dem Balkan hören wir, daß schweres, chronisches Kopfweh und epilepsieartige Zustände erfolgreich durch Trepanation behandelt werden. Vielleicht haben hier unsere Ärzte noch etwas zu lernen.

Neben der Trepanation finden wir noch andere deutliche Zeugnisse für

gediegene chirurgische Kenntnisse und Fähigkeiten innerhalb der gleichen Kulturen, es scheint, daß dies ein Besitztum der geistigen Kultur des älteren Mutterrechtes ist, das vielfach auf höheren Kulturstufen wieder verloren ging.

Auch die zweite Voraussetzung, daß sich bei dem Studium der Trepanation bei den heutigen Naturvölkern ganz von selbst jene Elemente ergeben würden, die organisch mit ihr zusammengehören, und daß diese Elemente wieder uns jenen Kulturkreis erkennen lassen würden, dem die Trepanation zugehört und in dem sie entstand, auch sie hat sich bewahrheitet.

Die hölzerne Kolbenkeule und die Steinknaufkeule sowie die Schleuder gehören organisch zur Trepanation und angesichts der Tatsache, daß der ganze Variationskreis der Keule sich sicher und bestimmte Schleudertypen höchstwahrscheinlich mit dem Verbreitungsgebiete der Trepanation in der Südsee und in Amerika decken, daß sich die Formen und Methoden lückenlos wiederholen, kann man wohl nicht länger leugnen, daß dieser Kulturkomplex einheitlichen Ursprungs ist und als Komplex einwanderte. In dieser Beziehung war es mir vergönnt, weitere sichere Beweise denen meines verehrten Lehrers Pater Wilhelm Schmidt hinzuzufügen.

Damit steht in Zusammenhang der erbrachte Nachweis, daß die Trepanation eines jener Elemente ist, die die Zweiklassenkultur charakterisieren.

Diesen Ergebnissen, die die Frage der Trepanation klären, stehen einige neue Fragen gegenüber, die sich gerade aus der Untersuchung ergeben haben. Die eine derselben hoffe ich binnen kurzem in einer besonderen Arbeit zu lösen. Es ist die Frage der Entstehung und Verwandtschaft des Formenkreises der Steinknaufkeule und ihrer Verwandtschaft mit der hölzernen Kolbenkeule.

Eine zweite Frage, oder vielmehr Aufgabe, ist die Untersuchung der Schleudertypen und ihrer Verbreitung.

Die dritte und letzte Aufgabe ergibt sich aus der Tatsache, daß die Trepanation innerhalb der Hochkulturgebiete Amerikas auf gewisse Schichten beschränkt scheint. Es wäre also zu untersuchen, ob es damit seine Richtigkeit hat, und, wenn es so ist, und wenn die Tatsachen geklärt werden können, so hätten wir damit eine gute Möglichkeit, die zeitliche Stellung der Zweiklassenkultur innerhalb dieser Kulturschichten einwandfrei festzulegen.

Nun bleibt mir nur mehr übrig, allen jenen meinen Dank auszusprechen, die mich in meiner Arbeit förderten.

Zuerst nenne ich meinen verehrten Lehrer Pater Wilhelm Schmidt, dem ich die gründliche Schulung in jenen Methoden verdanke, die mich zum Ziele führten.

Der Liebenswürdigkeit des berühmten englischen Prähistorikers O. G. S. Crawford verdanke ich außer vielfachen Hinweisen und Anregungen auch, daß Dr. Hilton-Simpson und Dr. Wilson Parry mir Separata ihrer wertvollen und anregenden Arbeiten übersandten. Dr. Mahr von der prähistorischen Abteilung des Wiener Museums und Dr. Baron Heine-Geldern, besonders Assistent Dr. Leonhard Franz unterstützten mich durch wiederholte und wichtige Literaturnachweise, ebenso Prof. Dr. Djordević in Belgrad.

Herzlichen Dank weiß ich Direktor Dr. J. Baier vom Wiener Museum für die Erlaubnis zur Erstveröffentlichung zweier Schädel.

Dr. Röck von der Ethnologischen Abteilung des Wiener Museums unterstützte mich wiederholt durch Aufklärungen und Hinweise auf dem Gebiete der amerikanischen Kulturen, wofür ich ihm besonderen Dank weiß.

Zuletzt aber nicht zum geringsten, hat Pater Dr. W. Koppers mir wertvolle ethnologische Anregungen gegeben.

Bezüglich der medizinischen Seite der Frage, in der ich besonders bedürftig war, Aufklärungen zu erhalten, haben mich Reg.-Rat Dr. Schrötter und Prof. Dr. Maresch aufs Liebenswürdigste unterstützt.

In einer zweiten Studie werde ich die anderen Verbreitungsgebiete der Trepanation ausschließlich des prähistorischen Europas behandeln. Dieses letzte Gebiet kann ich nur zusammen mit einem Prähistoriker bearbeiten, da ja die Fundumstände und die Zusammenhänge der prähistorischen Kulturen dafür von größter Bedeutung sind.

Heute schon wage ich zu sagen, daß auch auf diesem Gebiete nichts anderes vorliegen kann, als auf dem schon behandelten, das Gegenteil müßte bewiesen werden.

Literaturverzeichnis.

Nur die im Original benützten Werke und Arbeiten, und auch diese nur, soweit sie in der vorliegenden Studie zitiert wurden, und auf die beiden darin behandelten Gebiete, Südsee und Amerika, Bezug haben, sind in diesem Verzeichnis aufgenommen.

I. Trepanation.

A. Allgemein.

Buschan G., Dr.: Separatum des Artikels über Trepanation im Handwörterbuch der Zoologie, Bd. VIII, Breslau 1898.

Fletcher Robert: On Prehistoric Trephining and Cranial Amulets. U. S. Geol. and Geogr. Survey, R. M. R., Contributions to North American Ethnology V.

Horsley Victor: Trephining in the Neolithic Period. J. Anthr. Inst., XVII, 100.

— Siehe auch unter Crump.

Retzius Gustaf: Om trepanation af huvudskalen såsom folksed i forna och nyare tider. Ymer, XXI, 11.

Trojanović Sima, Dr.: Die Trepanation bei den Serben. Korr.-Bl. der Deutsch. Anthr. Ges. 1900, 2.

B. Südsee.

Bartels Max: Die Medizin der Naturvölker. Leipzig 1893.

Crump John A., Rev.: Trephining in New Britain. Australasian Methodist Missionary, October 1896.

— Trephining in the South Seas. J. Anthr. Inst. 1901, 175.

Ella Samuel: Native Medicine and Surgery in the South Sea Islands. Medical Times and Gazette. London 1874.

Hagen B., Dr.: Unter den Papuas. Wiesbaden 1899.

Luschan F., v.: Trepanierte Schädel aus Neu-Britannien. Korr.-Bl. Berl. Anthr. Ges. 1898.

Miklucho-Macklay N., v.: Bericht über Operationen australischer Eingeborner. Z. f. E., 1882.

Parkinson R.: Dreißig Jahre in der Südsee. Stuttgart 1907.

Pöch R., Dr.: Über meine Reisen in Deutsch-, Britisch- und Niederländisch-Neu-Guinea. Z. d. Ges. f. Erdk., Berlin 1907, 149.

— Reisen in Neu-Guinea in den Jahren 1904—1906. Z. f. E., 1907, 382.

Sarasin F.: Streiflichter aus der Ergologie der Neu-Kaledonier und Loyalty-Insulaner auf die europäische Prähistorie. Verh. d. Naturf.-Ges. in Basel, XXVIII, 3.
Seligmann C. G.: Note on a trephined Skull from New Britain. Man, 1906, 24.
Turner George: Samoa a Hundred Years Ago and Before. London 1884.
Zdekauer Alfred, Dr.: Über Schädeltrepanation im Bismarckarchipel. Mitt. Anthr. Ges., Wien.

C. Amerika.

Bandelier Ad. J.: Über Trepanieren unter den heutigen Indianern Bolivias. Amer. Kongreß, Stuttgart 1904.
— Aboriginal Trephining in Bolivia. Amer. Anthropologist, N. S., VI, 440.
Brower J. V.: Prehistoric Man at the Headwaters of the Mississipi River. J. Geogr. S., Manchester.
Carreño Alberto: La trepanación entre nuestros aboríjenes. Amer. Kongreß, Mexiko 1910.
Freeman Leonard: Surgery of the Ancient Inhabitants of the Americas. Art and Archaeology 18, 1/2, LVII/LVII, 1924 (Washington).
Lavesoria Daniel Eduardo: Apuntes para la historia de la medicina en el Perú. La Crónica Médica de Lima, 1910.
Lovena Antonio: La Medicina y la trepanación incáricas. La Crónica Médica de Lima, 1890.
Lumholtz Karl: Unknown Mexico. London 1903.
Lumholtz Karl and Hrdlička Aleš: Trephining in Mexico. Amer. Anthropologist, X, 389.
Mac Curdy George Grant: Human Skeletal Remains from the Highlands of Peru. Amer. J. Phys. Anthr., VI, 1923, 3.
Matto David: La trepanación en la época de los Incas. La Crónica Médica de Lima. 1886.
Muñiz Manuel Antonio and Mc Gee W. J.: Primitive Trephining in Peru. 16th Annual Report of the Smithsonian Institution.
Sergi G.: Crani Peruviani trepanati. Atti della Società Romana d'Antropologia. 1909.
Squier E. George: Peru, Incidents of Travel and Exploration in the Land of the Incas. New York 1847.
Tello Julio C.: Prehistoric Trephining among the Yauyos of Peru. Amer. Kongreß, London 1912.

II. Kulturbeziehungen.

A. Allgemein.

Friederici G., Dr.: Ein Beitrag zur Kenntnis der Trutzwaffen der Indonesier, Südseevölker und Indianer. Beiheft VII des Baeßler-Archivs.
Foy W.: Führer durch das Rautenstrauch-Joest-Museum.
Handbook of the Ethnographical Collections of the British Museum.

B. Südsee.

Buschan Georg, Dr.: Abschnitt „Australien und Ozeanien" in Buschan's Illustrierter Völkerkunde, II, Stuttgart 1923.
Edge-Partington J.: Stone-headed Clubs from the Outer Coast of British New Guinea. Man, 1902, 44.
— Stone-headed Clubs from Malaita. Man, 1908, 90.
— A Classification of the Stone-headed Clubs of British New Guinea. J. Anthr. Inst.
Foy W.: Zur Geschichte der Tanzkeulen von den Santa Cruz-Inseln. Ethnologica, 1916, II, Heft 2.
Kraemer A.: Der Wert der Südseekeule für Völkerbeziehungen. Globus, 1904.
Woodford C. M.: Stone-headed Clubs from Malaita. Man, 1908, 91.

C. Amerika

Bandelier A. F.: On the Relative Antiquity of Ancient Peruvian Burials. Bull. Am. Mus. Nat. Hist. 20, 1914.

Bässler Arthur: Altperuanische Kunst. Beiträge zur Archäologie des Inkareiches. Berlin 1902, 3.
Boas Franz: The Social Organisation and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians. Washington 1897 (Smiths Inst.).
Bushnell D. J.: On Certain Clubs from North America. Amer. Anthropologist, N. S., X, 1908, 3333.
— Notes on Certain Clubs from North America. Man, 1907.
Friederici G., Dr.: Die Verbreitung der Steinschleuder in Amerika. Globus, 1910.
Graebner Fritz: Amerika und die Südseekulturen. Ethnologica, II, 1.
Handbook of American Indians North of Mexico (Smiths Inst.).
Krickeberg Walter, Dr.: Abschnitt „Amerika" in Buschan's Illustrierter Völkerkunde, I. Stuttgart 1922.
Meyer A. B.: Alte Südseegegenstände in Südamerika. Globus, 1904, 190.
Nordenskiöld Erland: De Sydamerikanska Indianernas Kulturhistoria. Stockholm 1912.
Reiss Wilhelm und Stübel Alphons: Das Totenfeld von Ancon. New York.
Schmidt Max: Verhältnis zwischen Form und Gebrauchszweck bei südamerikanischen Sachgütern, besonders den keulenförmigen Holzgeräten. Z. f. E., L, 1918.
Schmidt Wilhelm, P. Dr.: Die kulturhistorische Methode und die nordamerikanische Ethnologie. „Anthropos", XIV—XV.
— Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika. Z. f. E., XLV, 1913.
Uhle Mas: Types of Culture in Peru. Am. Anthropologist, N. S., IV, 1902.
— Kultur und Industrie südamerikanischer Völker. Nach den im Besitze des Museums für Völkerkunde in Leipzig befindlichen Sammlungen von A. Stübel, W. Reiss und B. Koppel. 2 Bde., Berlin 1889 und 1890.
— Pachacamac. Report of the William Pepper Peruvian Expedition. Philadelphia 1903.
Verneau R. et Rivet P.: Ethnographie ancienne de l'Equateur. Mission du service géogr. de l'armée pour la mesure d'un arc de méridien équatorial, t. 6, Paris 1912.

Abbildungen.

Abbildung 6: Die Keulen der Südseereihe sind entnommen aus Edge-Partington: A Classification etc., wo der Formenkreis übersichtlich zusammengestellt ist. Nahezu alle Typen sind gleichmäßig auf dem ganzen Verbreitungsgebiete vorhanden. Die Keulen der Amerikareihe stammen aus Uhle: Kultur und Industrie, aus Krickeberg, aus Lumholtz: Unknown Mexico, etc. Auch hier ist der Typenkreis reichlich im ganzen Verbreitungsgebiete der Trepanation vertreten. Es wäre möglich gewesen, Museumsstücke abzubilden, doch soll dies in einer folgenden Monographie über die Steinknaufkeule geschehen.

Les Mélano-Polynésiens et les Australiens en Amérique.

Par P. Rivet [1].

Jusqu'ici, tous les efforts pour établir un lien entre les langues américaines et les langues de l'ancien monde ont échoué, sauf en ce qui concerne l'Eskimo, dont la parenté avec le groupe ouralo-altaïque est très probable, sinon certaine [2].

Devant cet insuccès persistant, on pouvait craindre que les langues américaines n'eussent perdu toute trace de leur lointaine origine, au cours de leur longue évolution indépendante. Il n'en est heureusement pas ainsi. Un groupe linguistique nord-américain et un groupe sud-américain peuvent être rattachés respectivement à la famille mélano-polynésienne et à la famille australienne.

Le premier groupe, connu sous le nom de groupe Hoka, compte un grand nombre de tribus qui s'échelonnent, avec quelques solutions de continuité, le long de la côte du Pacifique, depuis le sud de l'Orégon jusqu'à l'isthme de Tehuantepec, sur 27 degrés de latitude environ (entre les 43ème et 16ème).

Voici quelques exemples pris parmi les 140 rapprochements lexicographiques que j'ai pu noter entre le Hoka et le Mélano-Polynésien [3]:

	Mélano-Polynésien	Hoka
Arbre, bois, feu	*ahi, ahe, ai, gai*	*ai, ahi, hai*
bouche	*haha, aha, vaha, wa*	*aha, ha, awa*
canot, rame	*galu, valuha*	*kwálho, baluha*
celui-là	*na*	*na*
chanter	*himene*	*ihmin*
été	*hora*	*hurá-o*
grand	*matoi*	*mato*
dent	*niho, nyo*	*yo*
femme	*wahine*	*huagen*
homme	*tama*	*tama*
homme	*opa*	*ŭpă*
moi	*inya*	*inyau, nyaa*
lune	*hura, ola*	*hŭllá, halá*
mer	*tasi*	*tasi* (eau)
nez	*ihu*	*ihu*
ailé	*varu*	*ūwalū*
sel	*asi*	*sī, athi*
soleil	*laa, lā*	*alla, ala, la*
tête	*upoko*	*epok*
toi	*ma, mu, me*	*maa, ma, mo, mi*
voir	*kutea, kite, kita*	*kūθa*

[1] Communication faite à l'Académie des Inscriptions et Belles lettres, le 12 décembre 1924, par M. le professeur A. Meillet. Les deux mémoires détaillés paraîtront plus tard.

[2] Sauvageot (Aurélien): «Eskimo et Ouralien.» Journal de la Société des Américanistes de Paris, nouv. série, t. XVI (1924), p. 279—316.

[3] Ce chiffre est impressionnant si l'on tient compte de ce fait que les vocabulaires comparés mélano-polynésiens dont je me suis servi ne comportent pas plus de 160 mots: Codrington (R. H.): «The Melanesian Languages.» Oxford 1885; Ray (Sidney H.): «The Polynesian Languages in Melanesia.» «Anthropos», t. XIV—XV (1919—1920), p. 46—96.

Le second groupe, connu par les Américanistes sous le nom de groupe Tšon, comprend les Indiens appelés communément Patagons, avec leur branche fuégienne, les Ona.

Ses affinités avec l'Australien ressortent des quelques exemples suivants, prélevés sur une liste de 70 concordances du même ordre [4]:

	Australien	Tšon
Bois, feu	*ula, (w)ula*	*ol, hul*
cuisse	*tana, tena*	*tanin*
cheveu	*álun, yal*	*aal*
cheveu	*chick*	*tsek*
dent	*yorra, yarra, era*	*orr, horr*
eau	*kun, kuno, kūnū*	*kon* (rivière), *kōno* (mer)
eau	*kallan*	*karra*
excrément	*gānin, guna, gunon*	*ganun*
feu	*kala, kalla*	*kar* (braise)
feu	*makka*	*maka*
kangourou	*kula, kurē, kore*	*gol, gōln, gōlen* (puma)
homme	*nonga, nungar*	*nooken, nuken, nuka*
langue	*tale, t'ali, útala*	*táal, tal, táre*
lune	*mana, menjan*	*amania*
main	*mar, mǎra*	*marr, mar*
nez	*oro, orro, woro, wuru*	*or, hor, orr'ə, urr*
oreille	*yuri*	*your* (ouïe)
os	*ko, óko*	*ko, kóo*
os	*gulu, gulura*	*kolula*
pied	*o-kal*	*kel*
pierre	*ďuruk*	*druka*
pierre	*yārul*	*yiarr*
poitrine	*ammu*	*jam, omen*
poitrine	*ooko*	*okü*
poumons	*noldag* (estomac), *kunda* (sein)	*golta*
sang	*guara, gwaro*	*wuar, huaarr*

Il est à noter que le Tšon possède les rares mots communs à la presque totalité des dialectes australiens, qui sont, comme l'on sait, profondément différenciés.

Les deux vocabulaires comparatifs que j'ai établis montrent que les mots, que le Hoka et le Tšon ont conservés respectivement du Mélano-Polynésien et de l'Australien, sont à peine altérés. C'est là un fait surprenant si l'on songe au temps considérable qui s'est écoulé depuis que ces deux langues se sont séparées du tronc originel. Il apporte la preuve qu'une langue peut évoluer parfois avec une extrême lenteur, cette stabilité étant sans doute liée à la stabilité de la civilisation du peuple qui la parle. Les deux groupes indigènes, qui nous en offrent un si frappant exemple, sont en effet parmi les tribus américaines qui ont le moins changé au cours des âges.

* * *

[4] Le vocabulaire comparé australien dont je me suis servi ne comporte que 44 mots, chaque mot étant exprimé souvent d'ailleurs par plusieurs radicaux: SCHMIDT (Wilh., P.): «Die Gliederung der australischen Sprachen.» «Anthropos», t. VII (1912), p. 230—251, 463—497, 1014—1048; t. VIII (1913), p. 526—554; t. IX (1914), p. 980—1018; t. XII—XIII (1917—1918), p. 437—493, 747—817.

La présence de tribus parlant le Mélano-Polynésien et l'Australien en Amérique est un fait qui ne surprendra ni les archéologues, ni les ethnographes, ni les anthropologues. Les uns et les autres ont en effet produit maints arguments en faveur de ces migrations, et la linguistique ne fait qu'apporter à l'appui de leur thèse une preuve décisive.

En 1909, reprenant une idée autrefois émise par TEN KATE et par DE QUATREFAGES, j'ai démontré que, par leurs caractères ostéologiques, les anciens habitants de la partie méridionale de la péninsule californienne et la race sud-américaine, dite race de Lagoa Santa, présentaient des affinités très nettes avec la race hypsisténocéphale de Mélanesie [5], et cette thèse a été entièrement confirmée récemment par R. VERNEAU [6].

De leur côté, GRAEBNER [7], E. NORDENSKIÖLD [8] et le Père SCHMIDT [9] ont signalé les similitudes remarquables qui existent entre les civilisations américaines et mélano-polynésiennes. Sans prétendre donner la liste complète des faits qui méritent, à mon avis, d'être retenus, je citerai le hamac, les masques de danse, les instruments à battre les écorces textiles, les kipu, les ponts de liane suspendus, le propulseur de flèches, la sarbacane, l'arc à balle, la massue de pierre en forme d'étoile, les têtes-trophées, la flûte de Pan, le tambour à signal, la teinture ikatten, le procédé de culture en gradins, la cérémonie du potlach, la coutume des mutilations digitales en signe de deuil, etc.

L'anthropologie et l'ethnographie attribuent donc aux Mélanésiens un domaine beaucoup plus étendu que ne permet de le faire actuellement la linguistique, mais il est possible, sinon probable, que le groupe Hoka pourra être rattaché à un grand groupe sud-américain, ce qui rétablirait une concordance absolue entre les résultats des trois disciplines. Il est en tous cas remarquable que la langue mélano-polynésienne se soit précisément maintenue dans la région où le type ethnique mélanésien est resté le plus pur, en Californie.

En ce qui concerne la présence des Australiens en Amérique, on retrouve les mêmes ordres de faits.

VERNEAU [10] a signalé la présence chez les Patagons d'un type ethnique platy-brachycéphale, qui est nettement australoïde, et récemment au Congrès international des Américanistes de Göteborg, V. LEBZELTER a présenté un crâne Ona (Expédition GUSINDE), encore plus caractéristique à ce point de vue.

[5] RIVET (P.): «Recherches anthropologiques sur la Basse Californie.» Journal de la Société des Américanistes de Paris, nouv. série, t. VI (1909), p. 147—253.

[6] VERNEAU (R.): «Crânes d'Indiens de la Colombie. L'élément Papoua en Amérique.» L'Anthropologie, Paris, t. XXXIV (1924), p. 353—386.

[7] GRAEBNER (F.): «Die melanesische Bogenkultur und ihre Verwandten.» «Anthropos», t. IV (1909), p. 726—780, 998—1032.

[8] NORDENSKIÖLD (Erland): «Une contribution à la connaissance de l'anthropogéographie de l'Amérique.» Journal de la Société des Américanistes de Paris, nouv. série, t. IX (1912), p. 19—25.

[9] SCHMIDT (Wilh., P.): «Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika.» Zeitschr. f. Ethn., Berlin, t. XIV (1913), p. 1014—1124.

[10] VERNEAU (R.): «Les anciens Patagons.» Monaco 1903.

GRAEBNER [11] et le Père SCHMIDT [12] ont de leur côté insisté sur les caractères australiens de la civilisation fuégienne; il y a lieu de mentionner notamment les manteaux de peau, les huttes en forme de ruche, la technique du tressage au cordon.

Cette remarquable concordance des données de l'anthropologie, de l'ethnographie et de la linguistique, dont j'ai déjà signalé d'autres exemples en Amérique [13], montre que, partout où le brassage des peuples n'a pas été trop intense, la solidarité des caractères physiques, ethnographiques et linguistiques peut être mise en lumière et, en tous cas, mérite d'être recherchée.

La date à laquelle les Australiens et les Mélanésiens sont arrivés en Amérique ne peut être naturellement fixée avec précision. On peut affirmer toutefois qu'elle est très ancienne. L'archéologie montre en effet que certains des éléments culturels dont l'origine mélanésienne semble bien démontrée (le propulseur, la flûte de Pan et les têtes-trophées) apparaissent dès les horizons les plus anciens de la civilisation du littoral péruvien. Les données anthropologiques conduisent à la même conclusion. En effet, si le squelette a conservé des caractères qui permettent de mettre en évidence la présence d'éléments mélanésiens ou australiens dans certaines tribus indiennes, les caractères extérieurs (couleur de la peau, aspect des chevevux, etc. . . .) n'en ont pas gardé de traces appréciables. Lorsque les Européens sont arrivés en Amérique, cette uniformisation d'apect des tribus américaines était déjà réalisée sous la double influence du milieu et du métissage (cette dernière ayant été certainement la plus efficace); or, il a fallu, sans aucun doute, de nombreux siècles pour que ce résultat soit atteint.

La migration australienne a dû précéder la migration mélano-polynésienne. En effet, il y a tout lieu de supposer qu'elle a emprunté la voie des îles pour atteindre l'Amérique et cette voie n'était libre qu'avant l'occupation de ces îles par les Mélano-Polynésiens.

Si extraordinaires que puissent nous paraître ces immenses migrations maritimes effectuées par un peuple aussi primitif que les Australiens, il faut les accepter devant les faits qui en attestent la réalité. De l'avis des géologues, la disparition du continent plus ou moins continu, qui a pu exister entre l'Amérique et l'Australie, remonte à une époque bien antérieure à celle où l'homme a fait son apparition.

Les faits que je viens d'exposer posent d'ailleurs toute une série de problème que je ne puis songer à exposer et, à plus forte raison, à résoudre dans cette courte note.

Le point essentiel est que le cercle qui entourait l'Amérique est brisé en deux points, que l'isolement des indigènes du Nouveau Monde est rompu et qu'un des coins du voile qui couvrait le mystère de leur origine est soulevé. Le fait que l'Amérique se révèle si conservatrice au point de vue linguistique autorise toutes les espérances.

[11] GRAEBNER, *op. cit.*

[12] SCHMIDT, Kulturkreise etc., *op. cit.*

[13] RIVET (P.): «Aires de civilisation, aires linguistiques, aires anthropologiques.» L'Anthropologie. Paris, t. XXXI (1921), p. 118—119.

Ka, Seele und Leib bei den alten Ägyptern.

Von Dr. KARL LANG, Wien.

Über den *Ka* wurde schon einiges geschrieben, entschieden mehr, als über den *Ba* und den Leib der alten Ägypter; daher sehe ich mich genötigt, zur allgemeinen Orientierung über das Thema in großen Zügen die wichtigsten Ergebnisse der Erforschung des *Ka* darzulegen.

Zum erstenmal befaßten sich MASPERO[1] und LA PAGE ROUF eingehender mit der Erklärung der *Ka*-Erscheinung. Nach diesen beiden Forschern[2] war der *Ka* ein Teil des Menschen, und zwar sowohl des lebenden als auch des toten. Der *Ka* war ein Doppelwesen. MASPERO nannte ihn deshalb auch „double". Der *Ka* wurde in der Statue des Verstorbenen festgehalten. Diese Statue war der unvergängliche Körper des *Ka* und lebte im Grabe ein Leben, ähnlich dem, das der Verstorbene einstens auf Erden geführt hatte. STEINDORFF bemerkt nun hiezu:

„Diese Auffassungen von dem Wesen des *Ka* und die Annahme, daß die Statuen der Sitz des *Ka* seien und zu diesem Zwecke ihren Platz im Grabe gefunden hätten, sind nun von der ägyptologischen Wissenschaft wohl allgemein akzeptiert worden und haben auch in der religionsgeschichtlichen und archäologischen Literatur unbedingte Annahme und Verbreitung gefunden."

STEINDORFF bezweifelt die Richtigkeit dieser Auffassung und weist darauf hin, daß er bereits 1897 in dem Abschnitt „Zur ägyptischen Religion" in BAEDEKER's „Ägypten" den *Ka* als eine Art Schutzgeist oder Genius erklärt habe. Ich setze mich nun mit den Ansichten MASPERO's auseinander und stimme seinen Behauptungen — Erklärungen sind es keine — mit Ausnahme einer einzigen bei. Diese eine Behauptung ist, die Statuen, die unvergänglichen Körper des Doppelwesens (*Ka*), führten im Grabe ein Leben. Hiezu ist einzuwenden, daß der Glaube an ein Weiterleben der Statuen nicht vorhanden gewesen ist. Die Statuen waren eine Bedingung zum Weiterleben des *Ka*, aber sie selbst lebten noch weiter. Das Abbild, die Statue, bewirkte ein Weiterleben des *Ka*. Der *Ka* als Träger bestimmter geistiger Eigenschaften muß auch sein dementsprechendes Abbild haben. Ein Komplex bestimmter geistiger Eigenschaften verlangt, um als solcher in seiner Eigenart beisammengehalten zu werden, auch seinen dazu physisch bestimmten Träger. Dieser Träger war die *Ka*-Statue und sie diente zur Erhaltung des *Ka*. Darüber folgt später noch Näheres.

Nun STEINDORFF's Ansicht. — STEINDORFF kommt bei seiner Untersuchung zu folgendem Ergebnis: „Übersieht man nun die lange Reihe von Darstellungen des ‚Lebenden *Ka* des Königs', so wird wohl jeder Unbefangene daraus entnehmen können: 1. daß wir es hier mit einer besonderen, vom König durchaus verschiedenen Gottheit zu tun haben; 2. daß diese Gottheit eine Schutzgottheit gewesen ist, die den opfernden oder seine Feinde hinschlach-

[1] MASPERO, Etudes de mythologie et d'archéologie. I, S. 47ff.

[2] C. STEINDORFF, Der *Ka* und die Grabstatuen. Zeitschr. f. ägypt. Sprache und Altertumskunde. 48. Bd., S. 152ff.

tenden auch im Grabe beschirmen soll und daß man zu diesem Zwecke eine Statue des *Ka* ins Grab gestellt hat."

Daraus ist ersichtlich, daß Steindorff fast ausschließlich nur vom *Ka* des Königs spricht. Deswegen jedoch, weil der *Ka* des Königs bzw. das hieroglyphische *Ka*-Zeichen auf der Götterstandarte abgebildet wird, kann man noch nicht behaupten, daß der *Ka* eine Gottheit für sich sei. Auch dann kann man dies nicht behaupten, wenn, wie Steindorff glaubt, der *Ka* als eigene Gottheit mit Götterbart und Götterfrisur dargestellt wird. Bei diesen Darstellungen handelt es sich um den königlichen *Ka*. Der König wird im Jenseits nach ägyptischer Auffassung zum Gotte. Sollte denn da nicht der *Ka* des Königs, der als Gott im Jenseits weilt, mit den bestimmten göttlichen Attributen dargestellt werden?

An anderer Stelle bringt Steindorff: „Bemerkenswert ist übrigens eine Darstellung dieses königlichen *Ka*, wo er, hinter Thutmosis III. stehend, den König umarmt, während Amon vor dem Herrscher steht (LD. III, 34 *b*), wo also der *Ka* als eine dem Amon gleichwertige Gottheit erscheint."

Hier ist die Darstellung des *Ka* genau so berechtigt wie anderswo. Nur ist hier das Äußere des Königs, sein Leib, dargestellt und der *Ka*, sein Doppelwesen. Die Trennung, die separate Darstellung des *Ka* ist nur eine Hervorhebung des königlichen *Ka* und zeigt, daß gerade dieser eine Bestandteil des Königs es ist, der eine Vergöttlichung nach dem Tode erfährt. Der ägyptische König wurde zu Lebzeiten als Gottheit betrachtet. Ganz besonders aber wird in den Texten (Pyramidentexten) darauf hingewiesen, daß der König nach dem Tode zum Gotte, zu *Re*, werde. Hiezu sehe man A. Wiedemann: „Die religiöse Bedeutung der ägyptischen Pyramiden", „Anthropos", XVI—XVII (1921—1922), p. 657 ff.

Der *Ka* soll ferner nach Steindorff eine Schutzgottheit, ein Genius gewesen sein. Diese Auffassung wie auch die vorige läßt sich mit meiner Ansicht vom „Doppelgänger" vereinen. Ich sehe aber gar nicht ein, warum Steindorff den *Ka* als Doppelgänger nicht betrachten (a. a. O., S. 15) und ihn nur als Schutzgeist, Geist gelten lassen will. Der Komplex der geistigen Fähigkeiten und Eigenschaften, der bildlich durch die spezielle Erscheinung, das Doppelwesen gegeben ist, wird doch nicht gegen die Gesamtheit des Menschen (*Ka*, *Ba* = Leib) loskämpfen? Dies wäre gegen die Natur, gegen den Selbsterhaltungstrieb. Der *Ka*, der eine Teil des Menschen, kann nur günstig und schirmend für den gesamten Menschen eintreten.

Der *Ka* (die Schattenseele, der Doppelgänger) unterliegt einer großen Wandelbarkeit. Das sogenannte Gespenst, eine Entartung der Schattenseele, wie sie bei vielen afrikanischen und auch anderen Völkern zu treffen ist, schirmt stets den Verstorbenen. Darum gibt man auch dem Toten das mit ins Grab, was ihm gebührt, denn sonst ist die Schattenseele nicht befriedigt. Der *Ka* schützt wie jede andere Schattenseele den Toten. Selbst dann, wenn die Seele des Verstorbenen — ich spreche von der allgemeinen Erscheinung der Schattenseele — böse ist und nach einem Wohlergehen im Jenseits sich sehnt und geplagt ist, ist die Schattenseele ein schirmender Teil des Menschen. Wozu also eine neue Auffassung, um eine andere, frühere, berechtigte Auf-

fassung außer Geltung zu bringen? Die neue Idee STEINDORFF's ist ja sehr lehrreich; sie bestätigt aber im großen und ganzen meine Auffassung und auch die MASPERO's.

Daß die *Ka*-Statue einzig und allein nur deswegen ins Grab gestellt wurde, damit der *Ka* den Menschen schirmen soll, ist nicht richtig. Sicherlich wurde die *Ka*-Statue aus diesem Grunde ins Grab gegeben, aber auch noch aus anderen Gründen. Darüber später.

ERMAN hält in der zweiten Auflage seines Werkes „Ägyptische Religion" den *Ka* für eine „besondere lebende Kraft". Über diese „besondere lebende Kraft" werde ich gleichfalls später meine Erklärung bringen.

N. W. THOMAS [3] brachte den *Ka* in Verbindung mit den Seelenvorstellungen der Westafrikaner. Der *Ehi* der Benin, der den Menschen dann zu vertreten hat, wenn dieser abwesend ist, deckt sich meiner Ansicht nach jedoch nicht mit dem *Ka*. Wenn er sich aber auch nicht mit dem *Ka* deckt, so gehören doch beide ein und demselben Vorstellungskreise an. Der *Ehi* hat seinen Sitz im Menschen. Bei den Benin herrscht der Glaube, daß gleiche seelische Eigenschaften (ähnliche *Ehi*) in zwei, vielleicht auch in mehreren Menschen gefunden werden können. Stirbt ein solcher Mensch, so verlangt der *Ehi* des Verstorbenen die Verbindung mit dem andern *Ehi*. Seelische Gleichheiten gehören zusammen und fordern es auch. Ist ein Sklave z. B. die Vertrauensperson seines Herrn, so wird er bei dessen Tode am Grabe getötet, damit sich die ähnlichen *Ehi* vereinen können.

THOMAS bestreitet die Richtigkeit der Auffassung MORET's [4], daß der *Ka* auf totemistische Anschauungen zurückgehe. Dem möchte ich folgendes hinzufügen: Die meisten Ägyptologen werden keineswegs dazu geneigt sein, den *Ka* als totemistischen Ursprungs anzusehen. Soviel sich aber aus dem heutigen Stand der Forschung über die Seelenvorstellung bei den Afrikanern feststellen läßt, kann man sagen, daß besonders in Westafrika, wo der Totemismus weit verbreitet ist, auch die Vorstellungen von einer Schattenseele vorhanden sind. Die vergleichende ethnologische Forschung wird meines Erachtens sicherlich diese Zusammenhänge einmal aufdecken, was sehr erwünscht wäre. Hiezu eignet sich natürlich am besten die Methode GRÄBNER's, die besonders Prof. Dr. W. SCHMIDT auch für die geistige Kultur angewendet haben will. Da man den *Ka*-Vorstellungen schon in den Pyramidentexten begegnet, und in vordynastischen Gräbern Ägyptens schon Beigaben, wie Schminkpaletten, Malachit in Säckchen, Feuersteinwaffen, Harpunen, Tonmodelle, Gefäße, Speisereste usw. [5] gefunden hat, so ist sicherlich schon damals der Glaube an die Schattenseele (den *Ka*) vorhanden gewesen. Die Grabbeigaben, die zur Erhaltung dieser Seele dienen, halte ich für ein sicheres Kennzeichen des Glaubens an eine Schattenseele.

Die ursprüngliche Form der Seelenvorstellung überhaupt ist aber nach den Ergebnissen der neuesten Forschungen bei den sogenannten Urvölkern

[3] N. W. THOMAS, What is the *Ka*? J. E. Arch. V, VI, p. 265ff.
[4] A. MORET, Mystères Egyptiens. Paris 1922.
[5] J. H. BREASTED, Geschichte Ägyptens. Berlin 1910, S. 33f.

die „Hauchseele“ *(Ba)*. Für Ägypten läßt sich vorläufig noch nicht feststellen, ob die Vorstellung von der *Ba*-Seele früher war als die von der *Ka*-Seele.

Bissing will in seiner Abhandlung [6] über den *Ka* die Anschauung Erman's, daß sich aus einem gemeinsamen Urwort „Lebenskraft“ die beiden Bedeutungen „Seele“ und „Nahrung“ entwickelt hätten, widerlegen. Erman hat nicht unrecht, wie es sich später in meiner Erklärung zeigen wird. Vieles, was Bissing bringt, wurde schon vor ihm festgestellt. Seine Ansicht aber, daß der *Ka* bzw. der *Ka'i* [7] als zwei Arme geschrieben wird, weil er die Opfer in Empfang nimmt, ist nicht richtig. Auch darüber noch später.

Im allgemeinen kann man sagen, daß bei den bisherigen Erklärungsversuchen über den *Ka* nur noch mehr Bedeutungen des *Ka* aufgedeckt worden sind. Eine Erklärung, die den *Ka* in seiner Gesamtheit erfaßte, ist noch nicht gegeben worden. Man darf nicht Einzelerscheinungen des *Ka* herausgreifen und damit seine ganze Erscheinung erklären wollen. Vielmehr muß man eine jede der tatsächlichen Einzelerscheinungen genügend beachten und alle zu einem harmonischen Ganzen zusammenfügen.

Die alten Ägypter glaubten, soviel ich durch mein Studium erkennen konnte, an eine Dreiheit des Menschen. Der Mensch besteht zum Unterschied von unserer Auffassung nicht nur aus Leib und Seele, sondern aus Leib, Seele und *Ka*. In dem Glauben an Seele und *Ka* ist die Vorstellung von einer Hauchseele (*Ba*) und die einer Art Schattenseele (*Ka*) vorhanden. Hier findet sich ein Dualismus der Seele, der auch bei anderen Völkern anzutreffen ist. So schreiben die Eskimos [8] dem Menschen zwei Seelen zu: A t e m und S c h a t t e n. Fr. Nansen schreibt, daß sich der Glaube an zwei Seelen des Menschen bei einigen Völkern in den Begriffen „Schatten und Spiegelbild“ wiederfindet. Ein merkwürdiger Unterschied besteht ja auch bei uns zwischen dem Geist (im volkstümlichen Sinne) und der eigentlichen Seele. Der Bewohner der Fidschi-Inseln [9] nennt den Schatten, der ihn nachts verläßt, seine s c h w a r z e Seele, seine w e i ß e Seele ist das Spiegelbild. Der Mensch besteht, der Ansicht der Grönländer [10] zufolge, aus mindestens zwei Teilen, L e i b und S e e l e, die grundverschieden sind. Die Seele ist nur einem besonderen Sinne sichtbar, den Menschen in besonderer Gemütsverfassung oder von besonderer Begabung. Sie hat dieselbe Gestalt wie der Leib, ist aber aus luftförmigem Stoffe.

Diese Anschauung erinnert an den Astralleib [11] im okkultistischen Glauben. Auch die Vorstellung von der Geistererscheinung in unserem Volksglauben hat damit eine gewisse äußere Ähnlichkeit. Daß auch die Erscheinung des *Ka* dem gewissermaßen ähnlich ist, wird später noch besprochen werden.

[6] Fr. W. v. Bissing, Versuch einer neuen Erklärung des *Ka'i* der alten Ägypter. Sitz.-Ber. d. Kgl. Bayr. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse, Jahrg. 1911, 5. Abt.

[7] *Ka'i* ist nach Bissing die Nisbeform von *Ka*.

[8] Fridtjof Nansen, Eskimoleben. S. 194.

[9] Fridtjof Nansen, Eskimoleben. S. 201.

[10] Fridtjof Nansen, Eskimoleben. S. 200—201.

[11] Ähnlich ist die Lungu-Seele bei den Basoko, eine Art Astralleib, der sich vom Körper im Tod oder Traum trennt. J. Fässle, Meiner Urwaldneger Denken und Handeln. Freiburg i. Br. 1923, S. 194.

Werfen wir nur noch einen Blick auf die Psychologie der indischen Sankhyalehre. Die Grundanschauung des Systems dieser Lehre ist der Dualismus von *Prakṛiti* (Natur) und *Purusha* (Geist). Die 18 Edikte der *Prakṛiti*, nämlich *Mahan, Ahankara* (Ichmacher), *Manas, Indriyas* und die *Tanmatras* (Reinstoffe) bilden den feinen Leib, welcher die Seele umhüllt und auf ihren Wanderungen begleitet. Dieser feine Leib heißt *Liñgam* und er ist das Kennzeichen, durch das man die verschiedenen *Purushas* unterscheidet. Alle *Liñga's* stammen aus der einen *Prakṛiti*. Diese besteht aus den drei *Guna's* (am besten als „Faktoren" zu übersetzen, vgl. *gunayati* „multiplizieren"): *Sattvam* (das Lichte, Helle, Intellektuelle), *Rajas* (das Bewegliche, Treibende, Leidenschaftliche) und *Tamas* (das Schwere, Dunkle, Hemmende). Auf der verschiedenen Mischung der drei *Guna's* beruht die ursprüngliche Verschiedenheit der *Liñga's*. Jeder Lebenslauf ist eine neue Selbstentfaltung der *Prakṛiti* vor dem betreffenden Purusha vermittels des *Liñgam*. Aus der Zusammensetzung des *Liñgam* ist leicht zu erkennen, daß er als ein feiner Leib aufgefaßt wird. Das *Liñgam* ist mit dem ägyptischen *Ka* natürlich nicht völlig identisch, aber aus seinem Wesen können wir einer richtigen Auffassung des *Ka* näherkommen. Das *Liñgam* [12] ist ein aus verschiedenen Feinstoffen zusammengesetzter feiner Leib.

Von *Re* heißt es nun, daß er 14 *Ka's* besaß (Liste BUDGE, Gods II, 300). Können diese 14 *Ka's* nicht Benennungen der Einzelbestandteile des göttlichen *Ka* sein? Können es nicht 14 verschiedene Lebenskräfte sein, aus einer ursprünglich einheitlichen Lebenskraft entsprungen? Soll ein Teil dieser Kraft nicht auch *Ka* genannt werden können? Wenn wir also eine einheitliche Kraft annehmen, aus der alle anderen Kräfte hervorgehen, so können wir uns die Detailbezeichnungen wie Hören, Sehen, Gefühl, Glanz, Tapferkeit, Macht etc. leicht erklären. So können wir uns auch erklären, warum *Ka* auch Nahrung heißt, weil die Nahrung Lebenskraft enthält und zur Bildung der Kräfte im Menschen nötig ist. Eine andere Ähnlichkeit des *Liñgam* mit dem *Ka* ist in bezug auf den feinen Leib vorhanden. *Liñgam* ist das „Kennzeichen", worin sich die einzelnen *Purusha's* unterscheiden. Hatte nicht jeder einzelne Ägypter seinen eigenen, individuellen *Ka*? Auch der *Ka* kann als ein bestimmtes, unterscheidendes Kennzeichen gelten. Man nennt gewöhnlich den *Ka* in freier Übersetzung „das geistige Ich", den unkörperlichen Doppelgänger, ein immaterielles Gegenbild der Gestalt oder den Inbegriff der Persönlichkeit.

Einige von diesen Ausdrücken brachte schon H. FECHHEIMER [13] in in ihrem Buche „Die Plastik der Ägypter". Leider hat die Verfasserin nicht das Wesen der *Ka*-Statuen besprochen. Die *Ka*-Statue im Serdab mußte eine

[12] *Liñgam* heißt auch (nach MONIER WILLIAMS, Sanskrit-English Dictionary): „Characteristic, charakteristisches Zeichen, Marke"; an idol, the subtile frame or body which is not destroyed by death, the indestructible original of the gross or visible body; the male organ. Man bedenke, daß im Ägyptischen das Bild des Phallus (the male organ) auch *ka* mit denselben Radikalen wie *Ka* gelesen wird. Aus diesen Bedeutungen des *Liñgam* erkennt man die merkwürdige Ähnlichkeit mit dem *Ka*. Eine ähnliche, sinngemäße Parallele werde ich später im ethymologischen Teil der Studie aus dem Arabischen vorführen.

[13] Die Plastik der Ägypter. S. 8—9.

genaue Wiedergabe des Körpers des Verstorbenen sein, damit der *Ka* des Menschen sich mit seinem äußeren Abbild vereinigen könne. Die *Ka*-Statue hatte die äußeren Kennzeichen (Gesichtszüge etc.) des Verstorbenen, in die dann die inneren Kennzeichen (Eigenschaften, Charakter) einziehen konnten.

Die Ekoi am Groß-River in Afrika gerieten mit ihren Maskenplastiken, nach der Ansicht Einstein's, deshalb so sehr ins Naturalistische, weil sie glauben, daß dann, wenn der Leib des Menschen zerfällt, eine neue Gestalt aus ihm hervorgehe, die in jeder Hinsicht dem Menschen gleicht, als er noch auf Erden wandelte[14].

Dieselbe Ansicht war auch bei den alten Ägyptern. Die *Ka*-Statuen mußten den einzelnen Verstorbenen ähnlich sein[15]. Fassen wir den *Ka* als unterscheidendes Kennzeichen auf, das den betreffenden Menschen von einem anderen unterscheidet, so tritt außer der geistigen Verschiedenheit auch die körperliche hinzu.

Körperliche und geistige Individualität zusammen (Differenzierung zugleich von anderen *Ka's*), entstanden aus ein und derselben Lebenskraft durch Zeugung (*Ka*-Stier = Zeuger, Symbol der männlichen Zeugungskraft, *ka.t*[16] = weiblicher Geschlechtsteil), Fortentwicklung im Mutterleib, Weiterentwicklung durch die Nahrung (*Ka*) nenne ich *Ka*.

Zur Wesenheit des *Ka* gehört also auch das unterscheidende „Kennzeichen" am Körper, das den *Ka*-Träger von einem anderen bestimmten *Ka*-Träger auch äußerlich unterscheidet. Der *Ka* ist aber auch als ein metaphysisches Drittes am Menschen aufzufassen, das außer Leib und *(Ba-)* Seele von den Ägyptern als wirklich existierend erkannt worden ist. Der *Ka* ist das immaterielle Gegenbild der Gestalt. Ich bezeichne hier als Gestalt die ganze menschliche Figur.

Der *Ka* ist der Träger sowohl der äußeren Erscheinung als auch der inneren Erscheinung (Charakter, Eigenschaften) eines bestimmten Individuums. Daß der *Ka* auch der Träger der inneren Eigenschaften ist, läßt sich am besten aus den Götterbildern erkennen, bei denen die inneren Eigenschaften eines bestimmten Gottes oder einer bestimmten Göttin auf zwei verschiedene Arten ausgedrückt werden. So hat die Göttin Sechmet die Stärke als charakteristische Eigenschaft. Diese Eigenschaft wird bildlich (ins Körperliche übertragen) dadurch ausgedrückt, daß man die genannte Göttin mit einem Löwenkopf darstellte. Der Gott Thoth, der unter anderen Eigenschaften (Weisheit etc.) auch die Eigenschaft der Gerechtigkeit besaß, wird mit einem Ibiskopfe dargestellt. Der Ibis ist ein Wasservogel und sieht oftmals im Tage sein Spiegelbild im Wasser. Man vergleiche hiezu folgende Stelle aus den

[14] C. Einstein, Afrikanische Plastik. Über die Seelenvorstellungen der Ekoi siehe B. Ankermann, Totenkult und Seelenglaube bei afrikanischen Völkern. Zeitschr. f. Ethnol. 1916, S. 123.

[15] In A. Wiedemann, Der lebende Leichnam der alten Ägypter, S. 16, heißt es: Bei den Darstellungen des Pharao sieht man häufig hinter ihm seinen *Ka* stehen, welcher die Gestalt eines kleineren, sonst aber dem Könige gleichen Mannes besitzt.

[16] *t* = fem. Endung.

„Klagen des Bauern“: „Wenn du herabsteigst zum See der Wahrheit, so fahre auf ihm mit gutem Winde.“ Hier wird der Spiegel des Wassers als der Spiegel der Wahrheit (ägypt. *maat* Wahrheit) aufgefaßt. Viele Gottheiten werden mit sogenannten „qualifizierenden Zeichen“ dargestellt. Der Sonnengott hat außer seinem Falkenkopfe oben am Scheitel die qualifizierende Sonnenscheibe. Der Gott Ammon trägt am Kopfe zwei Straußfedern. Osiris trägt die nach ihm benannte Osiriskrone etc. Ich nenne alle diese Kennzeichen qualifizierende Zeichen. Und ich gliedere diese Götterkennzeichen wie folgt:

1. Körperliche Kennzeichen. Die Gestalt, der Körper selbst erhält ein solches unterscheidendes Zeichen (Falken-, Ibiskopf, Eselskopf [17] etc.).

2. Nichtkörperliche Kennzeichen.

a) Die Göttergestalt hält oder trägt ein bestimmtes Zeichen, das sie von jedem anderen Götterbild präzis unterscheidet.

b) Die Göttergestalt kann trotz dem Zeichen, das sie allein hat, ein Zeichen halten oder tragen, das auch andere Göttergestalten haben können. So haben Osiris, Ammon und Ptah außer ihren ganz individuellen Kennzeichen noch das „*wsr*-Zepter“.

Aus diesen Kennzeichen läßt sich erkennen, daß der Ägypter stets bestrebt war, die innere Erscheinung (Charakter, Eigenschaft) der Götter zum Ausdruck zu bringen. Der Ägypter fühlte, daß verschiedene Kräfte in der Natur vorhanden sind. Diese drückte er durch entsprechende Kennzeichen aus. Wenn der *Ka*, also eine bestimmte Kraft, die der Ägypter verehrte, in einer Statue vorhanden sein sollte, so mußte die Statue (das Bild) selbst alles das an sich haben, damit die bestimmte, individuelle Kraft (göttliche Kraft, Eigenschaft und Charakter) in der Statue vorhanden sein konnte. Ich halte die Göttergestalten (Götterbilder) für *Ka*-Gestalten. Gerade sie beweisen ebenfalls den Glauben an den sogenannten *Ka* bei den Ägyptern.

Mit dem Glauben an einen *Ka* hängen also auch die Vorstellungen von den Göttern zusammen.

Der *Ka* des Königs sah dem König ähnlich und seine Statue trug dazu noch die notwendigen qualifizierenden Zeichen. Den verstorbenen König kannten die Ägypter und konnten daher auch eine ihm ähnliche *Ka*-Statue schaffen, weil sie seinen *Ka* kannten. Wie aber stellten sich die Ägypter den *Ka* der Götter vor? Niemand sah jemals einen dieser Götter wirklich. Wie entstanden nun die Vorstellungen vom *Ka* der Götter in den Köpfen der Ägypter? Und wie die bildlichen Darstellungen der Götter durch die ägyptischen Bildner? Bildliche Darstellungen können nur so komponiert werden, daß ein bestimmtes Erlebnis und ein bestimmtes Wissen über die einzelnen Gottheiten im Geiste des Darstellers vorhanden ist. Haben sich nun die Vorstellungen über die Götter im Darstellenden gedeckt mit den Vor-

[17] Seth, der Gott des Schreckens, des Bösen und bösen Zaubers, hat nach meinem Dafürhalten einen Eselskopf. Der Esel wird im Orient, besonders bei den Arabern, als dämonisches Tier aufgefaßt. Das Dämonische dieses Tieres (besonders eines schwarzen Esels) paßt recht gut zum Wesen des Seth. Siehe R. GEYER, Das Fieber von Haibar und der Esel, WZKM., Vol. XVII, S. 301, und VAN VLOTEN, WZKM., Vol. VII. S. 239f.

stellungen von den *Ka's* der vorgestellten Götter? Nach all dem, was ich unter *Ka* verstehe — äußere (aber nicht materiell genommene) und innere Erscheinung — mußte die Vorstellung des Ägypters von einem bestimmten Gott der *Ka* dieses Gottes sein. Und warum sollten die Ägypter nicht geglaubt haben, wenn das Götterbild geschaffen war, daß auch wirklich der *Ka* des Gottes darin vorhanden wäre? Alles Abgebildete dachten sich die Ägypter doch als wirklich und lebend. Wir wissen, daß sie sogar Hieroglyphen, die sie auf Särgen und Pyramiden aufzeichneten und die Lebewesen darstellten, für lebendig hielten. Damit die Vipern, Krokodile etc., die in der Hieroglyphenschrift enthalten waren, dem Toten nicht schadeten, durchschnitt man die gezeichneten Tiere [18]. Die Ägypter glaubten ferner, daß der Schatten *(Chaibet)*, den der Mensch bei Lebzeiten geworfen hatte, auch selbständig existieren könne. Der Schatten ist etwas wirklich Seiendes und etwas nicht Greifbares. Die Vorstellungen vom *Ka* eines bestimmten Gottes oder einer bestimmten Göttin existierten für den Ägypter gleichfalls. Schatten und Vorstellung sind nichts reell Greifbares, aber sie existieren. So nahm denn der Ägypter die Vorstellung *(Ka)* einer Gottheit allein schon als wahr an, weil sie seinem Erlebnis als wahr entsprochen hatte.

Daß die Ägypter die *Ka's* der Götter für deren höchste und eigentlichste Erscheinungsform hielten, erkennen wir daraus, weil im Tempel einer bestimmten Gottheit die Behausung des *Ka* derselben als der heiligste Raum galt [19].

Nach dieser von mir vorgeführten Voraussetzung zu der Schaffung eines bestimmten Götterbildes müssen wir in der Götterdarstellung bei den Ägyptern eine Art von Expressionismus erkennen. Dieser Expressionismus führte durch die Neuschaffung von Bildern, die ziemlich freie Umgestaltungen der Natur enthalten, keineswegs zu einer vollständigen Deformation. Das heißt, der Löwenkopf der Göttin Sechmet ist tatsächlich der Kopf eines Löwen und enthält keinerlei Deformation. Das gleiche gilt vom Falkenkopf des *Re* usw. Die Göttergestalten sind Kompositionen von Naturformen. In diesen Naturformen fanden die Ägypter den Ausdruck (Expression) einzelner innerer Eigenschaften, Qualitäten des *Ka* einer bestimmten Gottheit. Da uns bei den ägyptischen Göttergestalten Gestalten begegnen, die in ihrer ganzen Er-

[18] Ich schreibe dies den Einflüssen der imitativen Magie zu, die ja genau so wie die Kontaktmagie oft nur schwer von religiösen Vorstellungen zu trennen ist. Nebstbei sei bemerkt, daß die imitative Magie bei den Ägyptern weit mehr verbreitet war als die Kontaktmagie, denn das Maßgebendste in der Magie war das Bild. Ich erinnere an unsere bildliche Redensart: „Man soll den Teufel nicht an die Wand malen." Vielleicht ist hier eine Spur ähnlichen imitativen Zaubers vorhanden. Die Wayao in Afrika bringen *tschi-wilili* („Schatten, Bild") in Verbindung mit dem Schatten der Toten. Hetherwick sah Eingeborne, die sich weigerten, ein Zimmer zu betreten, an dessen Wände Bilder hingen, wegen der „*ma-soka*-Seelen", die darin waren. Hetherwick, Some animistic beliefs of the Yaos of British Central Africa, JAI., XXXII, S. 89. Ähnliche Vorstellungen vom Bilde waren auch bei den Ägyptern vorhanden. Die Bilder waren beseelt von der Schattenseele, vom *Ka*. Ebenso wird bei den Basutos der Schatten (Bild) lebend gedacht. Casalis „Basutos", p. 245: „Die Basutos nennen nicht nur den nach dem Tode übrigbleibenden Geist den *seriti* oder Schatten, sondern sie meinen, wenn ein Mensch am Flußufer einhergehe, so könne ein Krokodil seinen Schatten im Wasser ergreifen und hineinziehen."

[19] Siehe hiezu A. Wiedemann, Der lebende Leichnam der Ägypter. S. 16.

scheinung keineswegs in der Natur vorhanden sein können und die in ihrer Komposition dem Ausdruck bestimmter seelischer Erlebnisse dienen und Umgestaltungen von Naturformen darstellen, so können wir mit Recht von einem Expressionismus in der ägyptischen Götterdarstellung sprechen. Wir finden gemäß der bestimmten Eigenschaften, Qualitäten einer Gottheit auch einen bestimmten expressionistischen Ausdruckswillen, der die Natur umformt und förmlich vergewaltigt. Und dies alles, um die inneren Eigenschaften eines göttlichen *Ka* auszudrücken. Wir können weiters sagen, daß der ägyptische Bildner dualistisch empfand. Die Welt ist der Schleier der Maja; hinter den Dingen und in dir selbst verborgen ruht das Wesenhafte[20]. Auch der Ägypter erkannte, daß hinter den Dingen und in ihm selbst das Wesenhafte der inneren Eigenschaften der göttlichen *Ka's* vorhanden ist. Er zerstückelte, zerriß die Formen, die die Welt ihm zeigte, formte das zusammen, was seinem inneren Erlebnis bezüglich der göttlichen *Ka's* entsprach.

Der ägyptische Expressionismus wurzelt in der Idee einer *Ka*-Existenz. Nur mit dieser Idee war es möglich, daß der Ägypter Götterbildnisse schuf, die durch ihre merkwürdige Komposition noch heute vielen fremdartig erscheinen. Will man die ägyptischen Götterbildnisse verstehen, so ist dies unmöglich ohne Bezugnahme auf die Bedeutung des *Ka* in der Vorstellungswelt der Ägypter. Eine völlige und richtige Bezugnahme auf die *Ka*-Vorstellung fand ich bis jetzt noch in keiner Abhandlung über die ägyptische Kunst. H. Fechheimer[21] schreibt zwar über den *Ka*, aber ohne sich darüber auszusprechen, wie die Vorstellung und der Glaube an den *Ka* die bildende Kunst der Ägypter beeinflußte. Die Vorstellungen vom *Ka* begünstigten den Expressionismus in der Darstellung von Götterbildnissen. Die *Ka*-Darstellungen, die den *Ka* eines Königs oder eines anderen Menschen zum Gegenstand haben, sind allerdings nicht expressionistisch; sie mußten es auch nicht sein, weil der Bildner zur Darstellung dieser *Ka's* die *Ka*-Träger entweder schon zu deren Lebzeiten in natura oder nach der Erinnerung abbilden konnte. Auf jeden Fall hatte der Bildner sein Modell. Die Götter sah er jedoch nie in der äußeren Erscheinung wie die Menschen. Daß aber göttliche Kräfte, *Ka's*, existierten, fühlte er sicherlich. Das Vorhandensein dieser Kräfte wurde ihm zur Tatsache. Den Trägern dieser Kräfte *(Ka's)* gab er die Gestalt (äußere Erscheinung), wie sie ihrer inneren Erscheinung (Qualität, Eigenschaften, Charakter) entsprach.

Wir können also sagen: Die äußere Erscheinung eines Gottes oder einer Göttin entspricht der inneren Erscheinung und aus dieser inneren Erscheinung wurde die äußere komponiert, oder da der *Ka* die Summe von innerer + äußerer Erscheinung eines *Ka*-Trägers ist, wurde aus dem inneren Bestandteil des *Ka* analog hiezu der äußere Bestandteil (Kennzeichen) konstruiert. Die Götterbildnisse sind also Schöpfungen, deren Ursprung im Reiche der *Ka*-Vorstellungen (*Ka*-Welt) zu suchen ist. Der *Ka* in seiner äußeren Erscheinung (feiner Leib, *liñgam)* gleicht dem Geiste in unserem Volksglauben. So erschien den Ägyptern der Geist eines Verstorbenen (offenbar der *Ka*).

[20] Fr. Landsberger, Impressionismus und Expressionismus. Leipzig 1919, S. 20.
[21] H. Fechheimer, Die Plastik der Ägypter. S. 8—9.

Die folgende etymologische Zusammenstellung wird diese meine Erklärung über das Wesen des *Ka* nur noch bestätigen können.

Ka stelle ich zur arabischen Wurzel *ch-j-l* (خيل-Phantasie, Imagination, Einbildungskraft, Idee, Vorstellung). Zu derselben arabischen Wurzel (*ch-j-l* = denken, vermuten, überlegen) gehört parallel ägyptisch *kaj*[22]. خيال *chajāl* (arab.) = Geist, Gespenst (engl. spectre), Vision, Imagination, Phantasie, Idee, die äußere Form (Gestalt), Vogelscheuche (engl. scare-crow), die Ähnlichkeit eines Menschen (the resemblance of a man). Lautlich läßt sich *Ka* ohne Schwierigkeit mit *ch-j-l* zusammenstellen. *Ka* enthält zwei Radikale, nämlich *k (Kaf)* und Aasgeier (entspricht dem Aleph). Ägyptisches *k, q, ch* entspricht auch semitischem *ch* (خ, ح).

n-k-n ägypt. Frevel, Böses
n-q-r-w[24] ägypt. Sieb
m-k-j ägypt. schützen (*m-k.t* Schutz)
l-ch-n[23] arab. the obscenity of speech
n-ch-l[23] sieben
ch-m-j (حمي „protected", حامي „protector, defender", حمايت „defence, protection")

Innerhalb des Ägyptischen selbst ist ein Wechsel von *ch* und *k*. Z. B.: in *chf*ʿ „fassen, packen" und *kf*ʿ „erbeuten". Im Koptischen ist gleichfalls dieser Konsonantenwechsel. So ist im bohairischen Dialekt oft *ch* für *k* (in anderen koptischen Dialekten). Es entspricht demnach einem saidischen *kō* ein bohairisches *chō*. *Ka* ist im Bohairischen als *choi-* in *choiahk* (Saidisch: *ki-* in *kiahk*) „eine Art Gefäß (?); Name des vierten koptischen Monats" erhalten. *choiahk (kiahk)*[25] entspricht ägypt.: *ka-ḥr-ka*.

cho-i (bohairisch) kommt *ch-j-l* schon sehr nahe. *l* in *ch-j-l* fiel, wie in so vielen Wörtern, ab oder war im Ägyptischen von jeher nie vorhanden. Wir erhalten nun folgendes Schema[26]:

[22] *kaj* hat drei Radikale, nämlich *k*, Aleph (Aasgeier) und *j*.

[23] Ägypt. *n* wechselt häufig mit kopt. und semit. *l*. Das gleiche gilt von *r* und *l*. Siehe Erman, Ägyptische Grammatik. 3. Aufl., § 104 und 105. Aleph (Aasgeier) ägyptisch entspricht innerhalb des Ägyptischen einem *r* (bzw. *l*; *r* und *l* wechseln häufig), aber auch einem semitischen *r*. Erman, Ägyptische Grammatik. 3. Aufl., § 91 und 108. Man kann auch für ägypt. *Ka* (*K* + Aleph) oder ägypt. *Ka* + *j* („denken") eine Metathesis von *j* und *l* annehmen. Die Metathesis ist innerhalb des Ägyptischen und Koptischen und in der ägyptisch-semitischen Etymologie allgemein anerkannt. Wir könnten also bei *ch-j-l* folgende Umstellung: *ch-l-j* vollziehen. *ch-l-j* entspräche ägypt. *K* + Aleph (Aasgeier) + *j*. Man vgl. nun *ch-j-l* („denken") = *K* + Aleph (Aasgeier) + *j* im Ägyptischen = „denken". *j* fällt oft am Wortende im Ägyptischen ab. Es kann aber auch semit. *l* bzw. *r* im Ägyptischen nicht vorhanden sein. So in folgenden Beispielen: *k-m* ägypt. vollenden = *k-m-l* (arab.), *g-m-l* (hebr.); *t-f* ägypt. Speichel = *t-f-l* (arab.); *k-p* ägypt. bedecken, bedachen, verbergen = *k-f-r* (arab.), *k-p-r* (hebr.); *q-d* ägypt. Topf = *q-d-r* (arab.); ꜥ ägypt. Esel = *ʿ-j-r* (arab., hebr.). Siehe A. Ember, Notes on the Relation of Egyptian and Semitic. Zeitschr. f. ägypt. Sprache, 50. Bd., 1. und 2. Heft. In anderen Beispielen entspricht dem semitischen und koptischen *l* ein Aleph (Aasgeier) im Ägyptischen: *k-f*-Aleph (Aasgeier) ägypt. Hinterteil = *k-f-l* arab. *h-p*-Aleph (Aasgeier) ägypt. Nabel = *chĕlpe* kopt. (mit Metathesis von Aleph bzw. *l*).

[24] *w* ist die maskuline Endung.

[25] H. Ranke, Keilschriftliches Material zur ägyptischen Vokalisation. Berlin 1910.

[26] Es ist nicht ausgeschlossen, daß sich auch ein anderes Schema finden ließe. Immerhin ist die Ähnlichkeit von *ch-j-l* und *Ka (kaj)* sehr groß.

ch entspricht *k*
j entspricht Aleph (Aasgeier) im Ägyptischen
l fiel im Ägyptischen ab oder war überhaupt nie im Ägyptischen vorhanden $[R_1 + R_2 + O = R_1 + R_2 + l_{(r)}]$. Man beachte hiezu die Beispiele in der Fußnote 23.

Für die Zusammenstellung des *Ka* mit *ch-j-l* bin ich deshalb, weil in linguistischer Hinsicht die höchste Wahrscheinlichkeit und semasiologisch eine treffliche Ähnlichkeit vorhanden ist. Aus dem arab. *ch-j-l* erhalten wir jene Deutung des *Ka*, die ihm schon von mehreren Forschern (SCHNEIDER, WIEDEMANN u. a.) zugeschrieben worden ist. Diese Deutung wird also durch meine etymologische Zusammenstellung des *Ka* mit *ch-j-l* noch erhärtet.

Wir hätten es demgemäß wirklich mit einer Art „Geist", einem immateriellen Wesenbild, Gegenbild eines Menschen (resemblance of a man), bzw. mit einem aus der inneren Erscheinung konstruierten *Ka*-Götterbild zu tun.

A. WIEDEMANN [27] meint ganz richtig, daß das Doppelsein des Menschen, offenbar die Vorstellung von einem *Ka*, zweifelsohne durch das Traumbild entstand und ferner das Gedankenbild [28] des Menschen den Glauben an einen *Ka* hervorrief. Auch SCHNEIDER meint, daß der *Ka*, eine hypostasierte Traumgestalt, dem Lebenden wie dem Toten eigen sei [29]. Ich füge hinzu, daß die Römer unter *umbra* Schatten auch den Schatten, Geist eines Verstorbenen verstanden. Man vergleiche hiezu den *Chaibet* (Schatten) der Ägypter. Ich halte den *Chaibet* mit dem *Ka*, wie ich schon erwähnte, völlig identisch.

Wir erhalten also folgende Gleichsetzungen: Gedankenbild (nach WIEDEMANN), Traumgestalt (nach SCHNEIDER) und Schatten, Geist. Da der *Ka* auch eine lebende Kraft ist und lebt, und außerdem ein schattenhaftes Gebilde ist, so stellt er gleichsam das dar, was man eine Schattenseele zu nennen pflegt.

In Afrika, und zwar überall dort, wo man an einen lebenden, bzw. an einen nach dem Tode weiterlebenden Schatten glaubt, hat man für Schatten, Schattenbild und Seele einen einzigen Ausdruck [30]. Obgleich dies im

[27] A. WIEDEMANN, Die Toten und ihre Reiche. S. 34.

[28] Man vgl. damit die Vorstellung, die wir haben, wenn wir sagen: „Ich sehe ihn (sie, es) noch jetzt (heut') vor mir."

[29] SCHNEIDER, Kultur, Denken der alten Ägypter. S. 463. Zur Bedeutung des *Ka* als Traumgestalt vgl. dem Sinne nach *tipo* (Schilluk), Erscheinung im Traum, Erscheinung, Gespenst (engl. spectre), Schatten des Menschen. D. WESTERMANN, The Shilluk People, p. 281.

[30] *luwǫ* (Ewe), *'doudi* (Ful), *ńumpal* (Temne), *sunsum* (Tschi), *edeńeden* (Nkosi), *nsisim* (Jaunde), *ye* (Dahome), *lisoko* (Yao), *elilinge* (Kingala), *edingedinge* (Duala) = Schatten, Schattenbild, Seele. *luwǫ* (Ewe) heißt auch Spiegelbild (im Wasser), *elilingi* (Kingala) heißt auch Spiegelbild (im Wasser und Spiegel), Photographie. Siehe WEEKS, Among Congo Cannibals, S. 262. Im Ańaŋa heißt *é-kal* Seele, *kal* Schatten, im Tschipogoro *tschi-sissy* Schatten, *li-sissy* Schatten der Verstorbenen, Seele. Ich führe diese Beispiele auch der Parallele halber an, die ich später in der Abhandlung über die *(Ba-)* Hauchseele vorführen werde. Aus diesen Beispielen ersieht man, daß viele afrikanische Völker sich wirklich den Schatten als belebt und beseelt denken. Das gleiche dachten sich ja auch die Ägypter vom *Ka* bzw. vom

Ägyptischen nicht der Fall ist, so müssen wir doch auch im *Ka*, seinem Wesen nach, eine Schattenseele erkennen.

Als selbständige Seele wird weiters von Wiedemann der *Sâhu* aufgefaßt, welcher den Konturen (Umrißlinien) der Gestalt entspricht. Diese individuellen Umrißlinien, die auch mit einem individuellen *Chaibet* (Schatten) und *Ka* zusammenhängen, sind nichts anderes als die einfachen Glyphen (Konturen), welche genügen, um einen bestimmten *Ka* oder *Chaibet* zu kennzeichnen. *Sâhu* und *Chaibet* sind Ausdrücke, die sich auf die Erscheinungsart des *Ka* beziehen. Wollte man die verschiedene Darstellungs- (Vorstellungs-) weise des *Ka* bezeichnen, so müßte man sagen, daß *Sâhu* und *Chaibet* nur t e c h n i s c h sich vom *Ka* unterscheiden.

Bezüglich des *Sâhu* schalte ich folgendes ein: Dannholz[31] berichtet von den Wasu (in Afrika): „Das, was sich im Tode vom Körper trennt, ist der Schatten, aber nicht der Schatten, der bei Sonnenschein auf die Erde fällt, sondern nur der schmale, etwas hellere S a u m, der rund um den eigentlichen Schatten herläuft." Ob der *Sâhu* der Ägypter diesem Schattensaum entspricht, ist nicht zu erkennen. Immerhin kann dieser Saum auch bei den Ägyptern eine Rolle gespielt haben. Doch ist es eher richtig, daß dem Ägypter die bloße Kontur (andere Technik!) für die Erkennbarkeit eines bestimmten Schattens *(Chaibet, Ka)* genügte, wie er denn auch die bloßen Konturen statt ausführlicher Reliefs und Malereien gebrauchte.

Man kann also nicht den Schatten *(Chaibet)* und den *Sâhu* (Kontur) von der Wesenheit des *Ka* trennen. Nehmen wir vom *Ka* das weg, was er mit dem immateriellen Schatten gemeinsam hat oder nehmen wir die zu seiner Erkennbarkeit notwendigen Umrißlinien (Konturen) weg, so bleibt ein Unerkennbares, nämlich ein Nichts zurück.

Aus dem e i n e n Ausdruck für Spiegelbild (färbig), Bild und Schatten[32] (monoton) in den verschiedensten Sprachen erkennen wir, daß kein Unterschied zwischen einem eigentlichen Bild, Bildnis und dem Schattenbild gemacht werden kann. Eine ähnliche Vorstellung von Schatten und Bildnis hatten ja die Ägypter hinsichtlich des *Ka*. Die etymologischen Zusammenhänge von *Ka* und *ch-j-l* zeigen, daß der *Ka* tatsächlich bei den Ägyptern auch eine Art V i s i o n, E r s c h e i n u n g, G e i s t, r e s e m b l a n c e o f a m a n war. Der *Ka* ist das immaterielle Gegen b i l d, also

Chaibet. Aus diesem Grunde betrachte ich den *Ka* als eine S c h a t t e n s e e l e. Die vielen langgestreckten, bis jetzt rätselhaft erschienenen afrikanischen Plastiken, die Menschen darstellen sollten, sind meiner Ansicht nach auf die Vorstellung von einer Schattenseele zurückzuführen. Es soll mit diesen Plastiken die Schattenseele, d. h. der langgezogene menschliche Schatten dargestellt werden. So wird bei den Indianern ein kurzer und langer Schatten unterschieden. Am Kongo ist der unter dem Schatten des Gottes (beim Schlaf) gekräftigte (Seelen-)Schatten „l o n g a n d s t r o n g" (in der Morgenfrühe). Siehe A. Bastian, Zur ethnischen Psychologie. Ethnol. Notizblatt, Bd. III, S. 168.

[31] Dannholz, Im Banne des Geisterglaubens. S. 20. — B. Ankermann, Totenkult und Seelenglaube bei afrikanischen Völkern. Zeitschr. f. Ethnol., 1916, S. 100.

[32] Ewe: *luwo* (Spiegelbild, Schatten); Wute: *ńehe* (Bild, Schatten); Kanuri: *ƙaime* (Bild, Schatten); Kingala: *elilingi* (Spiegelbild, Schatten). In ähnlicher Weise hat *imago* (lat.) die Bedeutung von Bild, Schatten, Schemen.

eine Art Bild oder Bildnis [33] (imago = Bild, Schatten). *chajāl* kann auch als Imagination übersetzt werden. In „Imagination" selbst steckt die Vorstellung von einem „imago" (Bild, Schatten). Dazu heißt *ch-j-l* (*kaj* ägypt.) „denken, nachsinnen". Dem entspricht dem Sinne nach parallel „imaginar (span.) ersinnen, vorstellen" [34], „imaginer qc. (franz.) sich etwas denken, ausdenken". Aus diesen parallelen Beispielen erkennt man noch mehr den inneren, sinngemäßen Zusammenhang von Bild, Bildnis, Schatten, Schemen, Traumgestalt, Phantasiegebilde etc. und denken, nachsinnen, Gedankenbild, Imagination etc.

Ka wird hieroglyphisch mit , zwei erhobenen Händen (Armen) dargestellt. Diese Hieroglyphe ist ein Symbolzeichen. Die Symbolzeichen, die vielfach auch als Determinative Verwendung finden, haben wie auch in anderen Bilderschriften ihre eigene Sprache. Ich sage absichtlich, ihre eigene Sprache, weil sie uns über vieles unterrichten, über das sich selbst der Ägypter wenigstens schriftlich nie äußerte. Gerade so wenig, wie der Ägypter über seine Sprache grammatische Analysen anstellte, schrieb er auch niemals etwas über seine Schrift nieder. Auch über zeremonielle und theologische termini technici spricht sich der Ägypter eigentlich nie aus. So mitteilsam und philosophierend wie der Inder war der Ägypter nicht.

Wir haben also keine ägyptische Deutung des Symbolzeichens von *Ka*. Wollen wir auf eine richtige Deutung dieses Zeichens kommen, so müssen wir unsere Betrachtungen auch auf außerägyptisches Gebiet hinlenken.

Das Symbolbild des *Ka* stellt zwei erhobene Hände oder Arme dar. Sowohl dem Arm als auch der Hand kommt im allgemeinen die Bedeutung von Macht, Kraft, Gewalt, Energie, Hilfe zu. *jad (jed)* arab. und hebr. heißt „Hand, Macht, Gewalt, Hilfe", *šu* (sumerisch) Hand, Macht, Gewalt. Tessmann [35] schreibt: „Alle abstrakten Ausdrücke sind ursprünglich von konkreten abgeleitet und werden durch entsprechende bekannte Bilder ausgedrückt: so stellte der Ägypter die Kraft, Energie mit dem Bilde der Hand bzw. des Armes dar, denn von ihnen geht ja ursprünglich die sichtbare Kraft aus; so stellt der Pangwe den Verstand dar mit dem Bilde des Schädels, denn im Kopfe [36] ist der Sitz der Klugheit und geistigen Eigenschaften [37]." Man kann Tessmann in seiner Deutung der *Ka*-Hieroglyphe

[33] Auch Rudolf Otto schreibt in seinem Werke „Das Heilige", Berlin 1922, S. 345: „Schatten = schattenhaftes Nachbild der Person, hauptsächlich durch die Erscheinungen und Gesichte im Traum." Otto kam also zu derselben Ansicht wie H. Schneider bezüglich des *Ka*. Ferner schreibt Otto S. 346: „Das Traumbild, ferner Visionen, toxische Zustände, Gesichte in exstatischen Zuständen bringen sodann die Schattenseele hervor, als leichtes, luftiges Ebenbild des Körpers." Man vgl. damit den *Ka*, den indischen *Liñgam* und die Seele der Grönländer.

[34] Imaginación (spanisch) Einbildungskraft, Phantasie, imagen (spanisch) Bild, Bildnis, Ebenbild.

[35] G. Tessmann, Die Pangwe. II. Bd., S. 32—33.

[36] Bei den Ägyptern wurden durch einen bestimmten Kopf, den ein Gott oder eine Göttin trug, die individuellen göttlichen, inneren Eigenschaften bildlich zum Ausdruck gebracht. Man vgl. hiezu den Sinn von *t-p* (ägypt.) = Kopf, Beispiel von ...

[37] Siehe S. K. Knortz, Der menschliche Körper in Sage, Brauch und Sprichwort. S. 1 ff.

nur zustimmen. Die gleiche Auffassung von Hand, Arm = Symbol der Kraft u. ähnl. findet sich in S. Seligman's Werk „Der böse Blick und Verwandtes". Ich führe eine Stelle aus Bd. II, S. 164, an: „Wie das Auge ein Symbol der göttlichen Vorsehung, Weisheit und Allwissenheit ist, so ist die ausgestreckte Hand ein Symbol der göttlichen Macht und Kraft. Jehova schützte sein Volk mit „mächtiger Hand und ausgestrecktem Arm" in der Bibel. Mit dem Verlust seiner rechten Hand durch den Fenriswolf verliert Tyr auch seine Schöpferkraft. — Es ist dieselbe Gotteshand, die als „dextera Dei" auf mittelalterlichen Münzen und anderen Bildwerken aus den Wolken hervorgestreckt wird ... Es bedeutet also dieses Symbol bei den Indianern im Grunde dasselbe, wie bei allen anderen genannten Völkern, nämlich soviel als tun oder Tätigkeit[38], Macht, Kraft, und ist damit auch den Zeichen kongruent, die wir in den ägyptischen und chinesischen Ideogrammen finden."

In der Bibel (2. Moses, 15. Kap.) lauten einige Stellen. — 6. Vers: „Herr, deine rechte Hand tut große Wunder. Herr, deine rechte Hand hat die Feinde zerschlagen." — 12. Vers: „Da du deine rechte Hand ausstrecktest, verschlang sie die Erde."

Nebenstehende Abbildung zeigt einen betenden Pavian mit erhobenen *(Ka-)* Händen. Man vergleiche hiezu folgende Textstelle aus Naville, Totenbuch, Kap. 15 A II und 15 A IV: „Verehrt (?) ihn, sagen die Sonnenaffen ..." „Es verehren dich die Sonnenaffen[39]." Im Buche „Ägyptische Sonnenlieder" von A. Scharf ist auf S. 27 die Abbildung eines aus dem Grabe sich erhebenden Menschen, der die Sonne begrüßt, und Tafel I desselben Werkes zeigt eine Anbetung des falkenköpfigen Sonnengottes durch einen Menschen. In allen diesen Abbildungen haben die Anbetenden (bzw. die die Sonne Begrüßenden) die Arme in der Stellung[40], wie sie die *Ka*-Hieroglyphe zeigt. Siehe die Abb.:

[38] Vgl. dem Sinne nach ägypt. *ka.t* (fem. Form zu *ka*) = Arbeit. Das Vorhandensein einer Kraft bzw. einer Gegenkraft ist eine Vorbedingung zur Arbeit. Physikalisch ausgedrückt: es arbeitet die Kraft oder die Kraft leistet Arbeit. Kraft = Arbeitleister. Man vgl. dem Sinne nach deutsch „Kraft" und englisch „craft" = Handwerk, Gewerbe (also eine bestimmte manuelle Arbeit).

[39] A. Scharf, Ägyptische Sonnenlieder. S. 30 und 32. Betende, die Sonne begrüßende Paviane mit der *Ka*-Stellung sind auch auf Abb. 1 in dem genannten Werke von Scharf. Über die Affen als heilige Tiere bei den Ägyptern siehe Th. Hopfner, Der Tierkult bei den alten Ägyptern", Wien 1913, wo es unter anderem heißt: „Das Lärmen der Tiere (Affen) bei Sonnenaufgang wurde von den Ägyptern als Anbetung der neuaufgehenden Sonne und ihres Gottes gedeutet."

[40] In zahlreichen ägyptischen Gebeten und Sonnenliedern finden sich Textstellen, die die erhobenen Arme erwähnen So „Ihre Arme sind (erhoben) bei deinem Aufgang ..." „Dann sind ihre Arme in Verehrung erhoben vor deinem *Ka*." S. Scharf, S. 70 und 68. Vgl. hiezu 2. Moses, Kap. 17, 10. bis 12. Vers (es handelt sich um den Kampf der Israeliten gegen die Amalekiter; Moses betet um den Sieg.): „Mose aber und Aaron und Hur gingen auf die Spitze des Hügels. Und dieweil Mose seine Hand emporhielt, siegte Israel; wenn er aber seine Hand niederließ, siegte Amalek. Aber die Hände Moses waren schwer; darum nahmen sie einen Stein und legten ihn unter ihn, daß er sich daraufsetzte. Aaron aber und Hur unterhielten ihm seine Hände, auf jeglicher Seite einer. Also blieben seine Hände fest,

die Hieroglyphe für „anbeten". Der Betende hat die Arme in der *Ka*-Stellung [41]. Der Sinn aber dieser *Ka*-Stellung der Arme in Verbindung mit dem Gebete an die Sonne bzw. an den Sonnengott, der Leben und Lebenskraft spendet, ist leicht erkennbar. In dieser Stellung der Hände (Arme), also in der symbolischen Kraftstellung, empfing der Ägypter vom Sonnengott (oder von der Sonne) seine Lebenskraft, seinen *Ka*. Die Strahlen der Sonne stellte der Ägypter (zur Zeit Ehnatons) als Hände [42] bzw. Arme dar. Diese Hände der Sonne sind kraftgebend und -spendend, während die erhobenen Hände in der *Ka*-Stellung als kraftempfangend aufzufassen sind. Die Arme in dieser Stellung sind sicherlich das Symbol der Kräftigung, des Kraftempfangens und dann der Kraft, Lebenskraft überhaupt.

Ich habe bis jetzt stets Hände und Arme deshalb in derselben Bedeutung angewendet, weil einerseits die Hochhebung der Hände auch mit einer Hochhebung der Arme verbunden ist und anderseits auch sprachlich oft derselbe Ausdruck für Hand und Arm vorhanden ist. So bedeutet ägyptisch ʿ Arm (Unterarm), Hand [43], im Hause heißt *hánū*, im Songhai *kamba*, in der Wute-Sprache *ŋgal*, in der Sprache der Guangleute in Afrika *èbe* „Hand, Arm".

Anschließend an die Bedeutung von *Ka* als „Kraft, Lebenskraft" bringe ich die Bedeutung von hebr. *ch-j-l* = Kraft, Stärke, virtus [44] (Redlichkeit, Tugend, Tapferkeit). *ch-j-l* entspricht nach dem Lautstande demnach auch ägypt. *Ka-(j)* und arab. *ch-j-l*.

Der *Ka*-Stier ist das Symbol der Stärke, Kraft, Zeugungskraft, wie die Sonne selbst. Wie die Strahlen der Sonne öfters in Händen endigend dargestellt werden, so sind auch oft die Hörner des Stiers in Händen endigend dargestellt. Im Siegeslied aus der Zeit des Königs Menephta [45] heißt es: „Der kräftige Stier, der die Feinde mordet, ... sein Stoß ist wie die Sonne [46], die das Gewölk verscheucht, das Ägypten bedroht." Aus dieser Stelle erkennt

bis die Sonne unterging." Hier ist die Kraft und der Erfolg des Gebetes direkt abhängig von dem ständigen Emporheben der Arme.

[41] Siehe diese Hieroglyphe verglichen mit der entsprechenden sumerischen bei S. LANGDON, Gesture in Sumerian and Babylonian Prayer. Journal of the Royal Asiatic. Soc. 1919.

[42] Die Wotjäken haben folgendes Rätsel: „Der Arm ist golden, das Armband hölzern." (Der Sonnenstrahl und der Fensterrahmen.) M. BUCH, Die Wotjäken. S. 101. Auch hier werden die Sonnenstrahlen symbolisch als Arme bezeichnet. Vgl. weiters ägypt. *m'w.t* „Arme, Strahlen" (von *'wj* „ausstrecken"). S. GRAPOW, Über die Wortbildung mit einem Präfix *m-* im Ägyptischen. Bei den Pangwe in Westafrika heißt *a sa-m* 1. die Hände ausstrecken, 2. ausstrahlen lassen (von der Sonne). G. TESSMANN, Die Pangwe. Bd. II, S. 13.

[43] Siehe ERMAN und GRAPOW, Ägyptisches Handwörterbuch. 1921, S. 22.

[44] Hier ist eine bestimmte innere Eigenschaft fixiert, für die im Ägyptischen gleichfalls der *Ka* gesetzt wird als Teilbezeichnung, wie ich oben schon darüber geschrieben habe. Ich erinnere an die 14 verschiedenen *Ka's* des Königs. Im Hebräischen finden wir also die Angabe einer bestimmten, speziellen Eigenschaft (des Menschen). Für den Gesamtkomplex der inneren Eigenschaften eines *Ka* paßt so recht das griechische Wort „charakter" = eingegrabenes Zeichen, Kennzeichen, Merkmal, Gepräge. Man denke in bildlichem Sinne an den *Sahu* (Umrisse, Kontur).

[45] A. ERMAN, Ägypten und ägyptisches Leben. S. 469.

[46] Schließlich mache ich darauf aufmerksam, daß die Araber den Sonnenstrahl als Horn (*qarn*) und die Hebräer ebenfalls als (*qeren*) = Horn bezeichnen.

man deutlich, daß der Stier [47] mit der Sonne identifiziert wird. Beide gelten bei den Ägyptern als Symbole der Kraft und Stärke.

Ich erwähne noch die Verbindung von *Ka* mit dem Personalsuffix *m.* Z. B. *Ka.k* = „dein *Ka*“. In ähnlicher Weise wird auch der arab. *nefs* „Seele“ gebraucht für „derselbe, selbst“. Ebenso wird auch *naf* im Somali, *schūk* im Bedauye, *ro, nesku* im Kanuri gebraucht. *naf, schūk, ro, neku* = „Seele“. Auch hier läßt sich erkennen, daß der *Ka* eine Art Seele (also Schatten) ist. Es ist aber zu beachten, daß der Ägypter auch *ḥ'w* (Leib) gebrauchte, um „selbst“ auszudrücken. Immerhin ist obige Parallele sehr beachtenswert. In anderen Sprachen, so im Fulfulde und im Haussa wird „selbst“ durch „Kopf“ ausgedrückt, in Kanuri gleichfalls durch „Kopf“, aber auch durch „Seele“. Daß der Kopf allgemein als Sitz der geistigen Eigenschaften gilt und daß deswegen auch die ägyptischen Götterbildnisse ihren individuellen Kopf tragen, habe ich schon oben erwähnt.

Die *Ba*-Seele, die von den Ägyptologen als eine Einzelseele bezeichnet wird, ist auch ein unsterblicher Bestandteil des Menschen. „Diese Seele,“ schreibt Wiedemann [48], „hatte die Gestalt eines Vogels, welcher im Augenblick des Todes den Körper verließ und sich in die Höhe emporschwang.“ Bei den Königen erschien dieser Vogel als ein Sperber oder Falke, eine Gestaltung, welche damit zusammenhing, daß sich der Sonnengott, als dessen leiblicher Sohn der Pharao galt, in einem Sperber oder Falken zu verkörpern pflegte. „Diese Seele (der *Ba*) hatte die Gestalt...“, ist bei Wiedemann etwas zu grob ausgedrückt und klingt märchenhaft. Der Vogel (der *Ba*-Vogel) ist rein symbolisch aufzufassen. Viele Völker fassen die dem Körper des Sterbenden entfliehende Seele bildlich als Vogel auf. In J. Grimm, Deutsche Mythologie, S. 478—479, fand ich folgendes: „Ebenso gilt sie (die Seele) der kindlichen Phantasie des Volkes für einen Vogel, der aus des Sterbenden Munde geflogen kommt. Nach der Ansicht der heidnischen Böhmen schwebte die Seele als Vogel aus des Sterbenden Munde so lange irr auf den Bäumen herum, bis der Leichnam verbrannt war; dann erlangte sie Ruhe. Auch der griechischen Volksansicht nach erschien die Seele als ein geflügeltes Wesen [49].“

[47] Der heilige Stier hat auf der Stirn einen weißen Fleck, der die Sonne darstellen sollte. Man vergleiche dem Sinne nach *saq'ā* (arab.) = Sonne, weißer Fleck (auf der Stirn von Tieren). *ḥ-ḏ* bedeutete im Ägyptischen weiß, hell: *ḥ-ḏḏ-w.t* (ägypt.) = Licht (eigentlich „Weiße“). — Ich mache darauf aufmerksam, daß die Ägypter zufolge ihrer Sonnenreligion eine Reihe von heiligen Tieren hatten, die weiß gefleckt waren, z. B. der Falke (der Horus), der besonders am Kopfe weißgefleckt dargestellt wird. Auch der Ibis, der *mwt*-Geier und eben der Stier sind weißgefleckt. Natürlich hatten diese Tiere außerdem noch besondere Eigenschaften, weswegen sie verehrt wurden. Parallel hiezu hatten die heiligen Tiere des rotbärtigen Blitz- und Feuergottes Donar der Germanen rote Kennzeichen am Körper. Der Storch war dem Donar wegen der orangeroten Füße und des ebenso gefärbten Schnabels heilig. Aber auch das meist rote Eichhörnchen und das Rotkehlchen waren ihm heilig.

[48] A. Wiedemann, Der „lebende Leichnam“ im Glauben der alten Ägypter. Elberfeld 1917, S. 9.

[49] Ganz richtig bemerkt Rud. Otto in seinem Werke „Das Heilige“, Breslau 1922, S. 346: „Mit dem Seelenvogel speziell ist der Ausgangspunkt gegeben zu all den dämonischen oder engelischen Flügelwesen, dem Flügelrosse usw. des höheren Mythus. Durch Umkehr wird auch das Tier zum Seelenbringer.“ Auch bei den Ägyptern des Neuen Reiches war

Es handelt sich hier nach meiner Ansicht bei den Ägyptern um die Vorstellung von einer Hauchseele. Diese Vorstellung entsteht durch mythische Apperzeption des Atems, der im Tode den Körper verläßt. Die luftartige Hauchseele assoziiert sich fliegende Tiere als Seelentiere [50].

Ba (ägypt.) läßt sich ohne weiteres in die von W. Oehl im § 9 „Anthropos", Bd. XIV—XV, behandelten elementaren Schallwörter für „hauchen, atmen, blasen und dergleichen" einreihen. Im Bd. XVI—XVII, § 10, bringt W. Oehl den Zusammenhang dieser Schallwörter mit „Wind, Luft, Seele, Leben und dergleichen". Dieser Zusammenhang ist hinsichtlich des Lautbestandes und der Semantik vollständig begreiflich.

Zu den von W. Oehl aufgestellten Elementartypen läßt sich auch ägypt. *f'* (*f*-Aleph) = „wehen", *wf'* (kopt. *uōf*) „Lunge [51]" und *b'* *(Ba)* „Seele" einreihen. Bei diesen Wörtern ist die einfache Labial-Onomatopöie des Blasens und Hauchens leicht zu erkennen. Diese ägyptischen Wörter würden nach Oehl's Methode zu dem Elementartypus *pu* bzw. *fu* gehören. Die Aussprache der Labiale hängt natürlich von der Artikulationslage der betreffenden Sprache ab.

Über die hier zutreffende Onomatopöie des Atmens, Blasens etc. sagt schon Gabelentz in seinem Werke „Die Sprachwissenschaft", S. 314: „*t* und *pf'*, *ph'* sind Laute des Spuckens und heftigen, blasenden Ausatmens". Faßt man nun die Seele als Hauch, Atem auf, so ist es klar, daß Seele auch lautlich mit Hauch usw. in vielen Sprachen Gemeinsames aufweist. Oftmals ist für Seele, Hauch, Atem usw. nur ein Ausdruck vorhanden, so in folgenden Beispielen aus semitischen und afrikanischen Sprachen: *kâschō* (Kafa), *rūch* (arab.), *ruah* (hebr.), *sewatti, newerti* (Nubisch, *new* „atmen"), *fui, hui* (Wute), *uēy* (Dinka), *ruhe* (Sprache der Wahehe) [52], *afùra* (Galla), *mu-zimu* (Kaffrisch), *mwōyo* (Ruhaya), *mwanda* (Kongo), *naf* (Somali), *yei* (Nuer), *schūk* (Bedauye), *fūighut* (Bilin), *schûkā* (Kunama), *oñî* (Gola), *ndu* (Ibo), *náwā* ('Afar), *mudi* (Duala), *foftere* (Fulfulde), *nefs* (arab.) [53], *omuino* (Herero), *ǂoms* (Nama).

Auch in außerafrikanischen und nichtsemitischen Sprachen finden sich gleiche Ausdrücke für „Seele, Atem" u. dgl., z. B.: *psychē* (griech.), *anima* (lat.), *duscha* (bulgar.), *dvēsele* (lett.) [54], *duh* (serbokroat.), *leil* (estn.), *tin* (uigur.).

Im Ägyptischen heißt *n-f* „Hauch, Wind, blasen [55]" (koptisch *nife*,

die Vorstellung von einem geflügelten Tier (Greif = *ḫḫ*) vorhanden, das den mesopotamischen Flügeltieren ähnlich ist.

[50] Siehe R. Otto, Das Heilige, S. 345.

[51] Vgl. parallel hiezu *fof-to-ki, hūb-re* „Lunge" (Ful.) von *fufa, huba* „atmen, blasen". In ähnlicher Weise sagt man im Englischen wind für die „Lunge des Pferdes." Siehe über die elementare Wortschöpfung von wind = Wind, Oehl, „Anthropos", Bd. XVI—XVII, S. 793. Über *f'*, *wf'* und *b'* siehe Erman und Grapow, Ägyptisches Handwörterbuch. S. 35, 44 und 57.

[52] Nigmann, Die Wahehe. S. 23.

[53] *Nafse* (Saho) „Seele" zu *nafas* „hauchen".

[54] Ich glaube, daß unser Wort „Seele" im lettischen *dvēsele* seinen nächsten Verwandten hat.

[55] Höchstwahrscheinlich hat das Verb *n-f* („blasen") eine andere Vokalisation gehabt als *n-f* („Hauch, Wind"). *n-f.t* ägypt. „Fächer" (mit der fem. Endung *t*) gehört gleichfalls zu *n-f*. Mit dem Mischtypus *n-f* hängt meiner Ansicht nach auch *anf, enf* (arab.) „Nase" zu-

nibi[56] „blasen, wehen"). Ähnliche lautmalende Typen zu *n-f* sind auch in anderen Sprachen: *new* (Nubisch), atmen; *naf-s-o* (Somali) atmen. Der *s*-Laut dürfte hier und in folgenden Beispielen sekundär sein: *nafas* (Saho) hauchen, *nafasa* V. respiravit, anhelavit, siehe Oehl, „Anthropos", Bd. XIV—XV, S. 452. Oehl drückt sich folgendermaßen über diesen Mischtypus aus: „Diese formenreiche und verbreitete Gruppe hat anlautende Nasalcharakteristik, weil es sich bei diesen Naturlauten und Wörtern um eine Verbindung des Ein- und Ausatmens durch die Lippen mit dem Ein- und Ausatmen durch die Nase handelt, wobei mehrere Kombinationen möglich sind: man kann durch die Lippen einatmen und dann mit geschlossenen Lippen durch die Nase ausatmen, man kann dasselbe umgekehrt tun; man kann beide Arten miteinander abwechseln lassen . . . Das Zusammenwirken von Lippen und Nase ist hier unverkennbar, und die Wortschöpfung verbindet daher ganz naturgetreu Labiale und Nasale miteinander zum Bau der Lautmalerei, wobei die Folgenreihe dieser Laute Nebensache ist: mittelhochdeutsch *snupfen* ist fast genau die Umkehrung von *pfnusen*."

Diese Beispiele vorzuführen, hielt ich für notwendig, damit es begreiflich wird, daß auch *Ba* auf einen elementaren Naturlaut des „Hauchens, Atmens" zurückgeht und eine Hauchseele ist.

Der menschenköpfige *Ba*-Vogel wird von den Ägyptern als über dem Gesicht des Verstorbenen schwebend dargestellt. In den Händen hält er die Zeichen (Hieroglyphen) für „Leben" und „Hauch, Wind". Das Zeichen für „Hauch, Wind" ist ein Symbolzeichen und stellt ein Segel dar. Beide Zeichen hält der Vogel nahe über die Nase des Verstorbenen. Siehe nebenstehende Abbildung! Eine ähnliche große Abbildung ist in „I Monumenti dell' Egitto e della Nubia". Pisa 1834, Tafel Nummer CXXXIV.

Die Richtigkeit meiner Auffassung wird überdies noch durch eine Anzahl von Textstellen erhärtet. Im Totenbuch von Naville, Kap. 15, B. II, heißt es: „Dazu gabst du noch Luft an ihre Nasen..." und auf dem Ostrakon 25208 im Museum zu Kairo: „Er ist es, der die verstopften Nasen atmen läßt[57]", oder im kleinen Hymnus an Aton (Wand-

sammen. Die Nase ist das Organ, durch welches der Atem aus- und eingezogen wird. In später zitierten Textstellen wird die Nase oft in Zusammenhang mit „Atem, Leben spenden" gebracht. Die Nase galt bei den Ägyptern gleichsam als der Sitz des Atems und des Lebens. Aus diesem Glauben läßt sich erklären, weshalb bei so vielen ägyptischen Plastiken gerade die Nasen abgehauen sind. Was die Plastik bzw. die *Ka*-Statue dem Ägypter bedeutet, habe ich schon gesagt. Das Abschlagen der Nasen geschah natürlich aus Feindseligkeit, indem man dem *Ka* bzw. der Statue des *Ka* die Möglichkeit zum Atmen und Leben nehmen wollte.

[56] Man beachte hier den Wechsel von *f* und *b* in *nife* und *nibi*. Eine gleiche lautliche Beziehung ist meiner Ansicht nach bei *f'* ägypt. „wehen" und *b'* „Seele" vorhanden. *f'* in der Bedeutung „wehen" wird vom Segel und Wind gebraucht. Man bedenke, daß oft der *Ba*-Vogel mit den Händen die Segel haltend dargestellt ist.

[57] Das richtige Atmen geschieht in der Atemtechnik des modernen Turnunterrichtes etc.,

inschrift im Grabe des Ipi zu El Amarna): „Ein Lebenswind für ihre Nasen ist es...[58]." Aus all dem ist zu erkennen, daß die *Ba*-Seele eine Hauchseele ist. Die bildliche Darstellung dieser Seele durch einen Vogel ist sehr begreiflich, da der Vogel, abgesehen von den Laufvögeln (*Cursores*, *Pinguine* etc.) als geflügeltes Wesen sich leicht in der Luft fortbewegt und gleichsam als der Beherrscher der Luft gilt.

Auch bei uns ist die Vorstellung von einer Hauchseele vorhanden. Wir sagen doch, „er hauchte seine Seele aus". Im Englischen heißt „expire" und im Spanischen „espirar" aushauchen, verscheiden, sterben.

Ein weiteres Kennzeichen, das auf den Glauben an eine Hauchseele bei den Ägyptern hinweist, fand ich in einem ägyptischen Brauch. Die Ägypter zündeten an den Totenfesttagen bei den Gräbern in ölgefüllten, steinernen Lampen[59] ein Licht an; ein Brauch, der ja in ähnlicher Weise auch bei uns besteht. Der Hauch, der Atem erzeugt innere Wärme, Lebenswärme, Körperwärme, Lebensfeuer. Die Flamme, das angezündete Licht bei den Gräbern der Ägypter ist ein Symbol der *Ba*-(Hauch-)Seele. In der Zweiweglehre der Upanishad's heißt es bezüglich des Götterweges (*Devayâna*), daß die Seele bei der Leichenverbrennung in die Flamme[60] eingeht. Wie schon erwähnt, irrte die Seele des Verstorbenen bei den heidnischen Böhmen so lange in Gestalt eines Vogels umher, bis der Leichnam verbrannt war. Hier erkennt man also deutlich den Zusammenhang von Hauchseele, Vogel und Flamme (Feuer).

Meine Behauptung, daß die Flamme (das bei den Gräbern angezündete Licht) bei den Ägyptern ein Symbol der Hauchseele war, findet noch in der Abbildung des *Ba*-Vogels mit einem daneben befindlichen Näpfchen (Schale), aus der eine Flamme zuckt, ihre Bestätigung (siehe Abbildung). Wie der König mehrere *Ka's* besaß, so hatte er auch eine Reihe von *Ba*-Seelen. Die genaue Zahl der letzteren wird nicht angegeben, doch waren deren mindestens drei vorhanden, ohne daß über ihr gegenseitiges Verhältnis etwas Genaueres berichtet würde[61]. Der Untertan verfügte im Gegensatz zu dem Pharao nur über einen *Ba*[61]. Hiezu bringe ich wieder eine indische Parallele. Ursprünglich ist *Prâṇa* der „Odem", sodann das an den Atmungs-

überhaupt in der Atmung durch die Nase. Auch in der Yogapraxis wird das Atmen durch die Nase verlangt: „Man schließt das rechte Nasenloch mit dem Daumen, das linke mit den beiden letzten Fingern der rechten Hand; dann öffne man das rechte Nasenloch und läßt langsam und tief den Atem einströmen (*puraka*), hält ihn unter Schließung beider Nasenlöcher längere Zeit in der Brust fest (*kumbhaka*) und läßt sodann nach Öffnung des linken Nasenloches durch dieses die Luft langsam bis zur völligen Entleerung ausströmen (*recaka*). P. DEUSSEN, Allgemeine Geschichte der Philosophie, 3. Aufl., 2. Bd., III. Abt., S. 566—567. In der Upanishad „Aitareya" 1, 1, 4 heißt es: „Der *Prâṇa* (Odem, Hauch) entspringt aus der Nase."

[58] A. SCHARF, Ägyptische Sonnenlieder, S. 69, 79 und 35.

[59] A. ERMAN, Ägypten und ägyptisches Leben. Tübingen 1923, S. 366, 352 und 217.

[60] *Yyâna* (der Zwischenhauch, das Bindeglied zwischen *Prâṇa* und *Apâna*, Verdauungswind) schaltet in den Adern und streicht einer Flamme gleich durch alle Glieder. DEUSSEN, Allgemeine Geschichte der Philosophie. 4. Aufl., 1. Bd., 2. Abt., S. 252. Auch hier wird der Hauch ausdrücklich mit einer Flamme verglichen.

[61] A. WIEDEMANN, Der „lebende Leichnam" im Glauben der alten Ägypter. S. 9—10.

prozeß geknüpfte „Leben". Wie das Leben, werden in der ältesten Zeit (und gelegentlich auch später, z. B. *Praçna* 3, 4) alle Lebenskräfte (Rede, Odem, Auge, Ohr, Manas usw.) die *Prâṇa's* genannt[62]. Dem Wesen nach ist dies auch für die ägyptische Hauchseele anzunehmen. Wie beim *Ka*, sind auch hier diese Einzelbezeichnungen nur Bezeichnungen für Teilfunktionen (der *Ba*-Seele).

Wiedemann[63] bemerkt richtig, daß die Inanspruchnahme und Betätigung des Monarchen eine derart vielseitige war, daß nach der Ansicht des Volkes für deren Ausübung die übliche Zahl der menschlichen Organe (und *Ba*-Seelen) ebensowenig genügte, wie dies bei der Gottheit der Fall war. Im allgemeinen aber muß an der Einheit der *Ba*-Seele als Hauchseele, wie auch an der Einheit des *Ka* als Schattenseele festgehalten werden.

Wiedemann bezeichnet weiter das Herz als einen Seelenteil der Ägypter. Das Herz ist aber nur als der Sitz der Seele aufzufassen. Auch bei den Indern (in den Upanishad's) gilt das Herz als der Sitz der Seele. In ihm, heißt es, sind die Lebenshauche gegründet (Chand. 3. 12, 4). Nicht der Kopf, sondern das Herz ist der Sitz des Manas (Ait. 1, 2, 4) und damit auch das Zentrum des bewußten Lebens[64]. Wenn auch in vielen Sprachen oft Herz für Seele angewendet wird, so ist im allgemeinen der Ausdruck für den Sitz der Seele (Herz) in übertragener Bedeutung auch für „Seele" gebraucht.

Als ein weiterer Seelenteil wird von Wiedemann[65] der *Chu* oder *Achu* „der Leuchtende" bezeichnet. Auch *Achu* oder *Chu* kann nicht als Seelenteil bezeichnet werden. „In der ältesten Zeit", schreibt Wiedemann, „bezeichnen die Totenstelen den Verstorbenen nicht selten als den *Ka-chu*, den ‚leuchtenden *Ka*'. Später galten die beiden hier verbundenen Begriffe als selbständig. Unter dem *Chu-u*, ‚dem Leuchtenden', verstehen bereits die Pyramidentexte aus dem dritten Jahrtausend v. Chr. ganz allgemein die seligen Geister. Bei den Versuchen, die Herrscher Ägyptens in ein tabellarisches System einzuordnen, ließ man die Götter beginnen, diesen die *Chu-u* und diesen wiederum die menschlichen Könige folgen. Ähnlich teilten Texte aus der Zeit um 1500 v. Chr. die menschenähnlichen Geschöpfe ein in Menschen, Götter, *Chu-u* und gewöhnliche Tote. Das Wort *Chu* bezeichnet den Toten gelegentlich geradezu in seinem Auftreten als Gespenst". Diese Stellen sind aus Wiedemann a. a. O., S. 17—20. In diesen Einteilungen ist keine Erwähnung getan von einer *Ba*-Seele und von einem *Ka*. *Chu (Achu)* als höherer Geist oder als Gespenst erinnert wieder an den *Ka*. Der Name „Leuchtender" hat seine Parallele in der *Ba*-Seele, deren Symbol das Licht, die Flamme ist. Gaben sich die Könige Sa-Ptah und Ramses VIII. den Namen „*Chu* des Sonnengottes *Ra (Re)*", so nannten sich andere Könige „*Ba*-Seele des Sonnengottes". *Ba* und *Chu* sehen wir also gerne in den Beinamen mit Sonnengott oder Sonnenscheibe. *Chu* = Leuchtender, *Ba* = Hauch (als Symbol = Licht, Flamme). Im *Chu* einen eigenen Seelenteil erkennen zu wollen, wäre zu weit gegangen. Es handelt sich

[62] P. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie, 4. Aufl., 1. Bd., 2. Abt., S. 248.
[63] A. Wiedemann, Der „lebende Leichnam" im Glauben der alten Ägypter. S. 9—10.
[64] P. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie, 4. Aufl., 1. Bd., 2. Abt., S. 258.
[65] A. Wiedemann, a. a. O., S. 17—20.

vielmehr um eine Variante ein und derselben Vorstellung. *Chu* kann auch der „Verklärte" (die verklärte Seele) bedeuten, wobei aber der Begriff „Seele" derselbe bleibt.

Der Körper *(ḏ.t* oder *h.t)* hat nach ägyptischer Auffassung eigentlich nichts Individuelles. Das Individuelle am menschlichen Körper, die äußere Erscheinung, durch die sich ein Mensch von dem anderen und somit auch ein *Ka* von dem anderen unterscheidet, ist ein Teil, nämlich äußerer Teil des *Ka* eines Menschen selbst. Es bleibt also nur der materielle Leib, Körper übrig. Wir würden besser sagen, das „Fleisch" [66]. Vergleiche dem Sinne nach *schîru* (assyr.) „Körper, Fleisch" (*scher* phönizisch „Fleisch"). Ich weise darauf hin, daß *ḏ.t* (ägypt.) außer „Leib" auch „Schlange[67]" heißt. „Schlange" heißt auch *ḥrj-ḫ.t-f* (ägypt.) = „die auf ihrem Leib befindliche". Es ist zu erkennen, daß die Schlange als Körper, Leib (nur ein in die Länge gezogener Leib, in die Länge gezogenes Fleisch) aufgefaßt wurde. Man vgl. *ńam'a bwaba* (Duala) „langes Fleisch" = Schlange. Daraus ist aber auch zu erkennen, daß der Leib nicht als etwas Individuelles aufgefaßt wurde. Der Körper, Leib war nur die bloße Materie des Menschen, er ist aber für das Weiterleben im Jenseits ein notwendiger Teil des Gesamtmenschen und wird deshalb konserviert.

Zusammenfassung.

Seele: Nach allgemeiner Ansicht eine Art Dualismus. „Atem und Schatten".

Ka: Ähnlichkeit in der äußeren Erscheinung mit dem indischen *Liñgam.* Feiner Leib (Seele der Grönländer). Geist im Sinne unseres Volksglaubens. Immaterielles Gegenbild. Unkörperlicher Doppelgänger. Schattenseele. Kennzeichen, sowohl inneres als auch äußeres. Auch Teile aus der Einheit *Ka* werden als *Ka* bezeichnet. Einheit des *Ka.* Sinngemäße innere Zusammenhänge von *Ka* „Lebenskraft" mit *Ka* „Stier" und *Ka* „Nahrung". *Ka* = individuelle Entfaltung aus der Kraft, Lebens-, Zeugungskraft, Nahrung. Der *Ka* ist in der Kraft latent vorhanden, aus der er sich individuell entfalten kann. *Ka* ist Lebenskraft selbst, und zwar die individuell entfaltete. *Ka* ist der Träger, sowohl der äußeren als auch der inneren Erscheinung (Charakter, Eigenschaften), ist körperliche (äußere) und geistige (innere) Individualität. Er ist der Genius, Schutzgeist des gesamten Menschen. *Ka*-Statue als Abbild der äußeren Erscheinung des Menschen (äußere Kennzeichen).

Einfluß der *Ka*-Idee auf die Darstellung der Götterbildnisse. Expressionismus. Qualifizierende Kennzeichen der Götterbildnisse. Körperliche und nichtkörperliche Kennzeichen zum äußeren Ausdruck der inneren Eigenschaften (Charakter) einer Gottheit.

Chaibet und *Sâhu* lassen sich vom *Ka* nicht trennen. Das Wort *Ka* entspricht etymologisch und auch dem Sinne nach arabisch und hebräisch *ch-j-l.*

[66] *h.t* (Leib), hieroglyphisch geschrieben, kann auch das Determinativ für „Fleisch" hinzugefügt haben.

[67] Im Jaunde (Westafrika) heißt *ńò* „Schlange, Leib, Körper." Man vgl. *ṣiru* (assyrisch) „Schlange" mit *schîru* (assyrisch) „Körper, Fleisch". Vielleicht sind hier die gleichen Beziehungen vorhanden wie im Ägyptischen und Jaunde.

Tatsächlicher Zusammenhang von *Ka* und *Kaj* „denken". Die erhobenen „Hände (Arme)" — Symbolzeichen für *Ka*. *Ka.t* „Arbeit" hat sinngemäßen Zusammenhang mit *Ka*.

Ba: *Ba*-Seele = Hauchseele. Vogelsymbol. *Ba* ist einfache Labial-Onomatopöie. Brennende Öllampen (Flamme) auf den Gräbern der alten Ägypter sind ebenfalls ein Symbol der *Ba*-Seele.

Das Herz ist kein eigener Seelenteil. *Chu (Achu)* „Leuchtender, Verklärter" = verklärte Seele, wobei aber ein neuer dritter Seelenbegriff außer Schatten- und Hauchseele nicht erkannt werden kann.

Leib: (Körper), nicht individuell, bloß Materie des Menschen. Sinngemäßer Zusammenhang von *ḏ.t* „Leib, Körper" mit *ḏ.t* „Schlange (Fleisch)".

Es ist deutlich eine Dreiheit des Menschen zu erkennen: *Ka* (Schattenseele), *Ba* (Hauchseele) und Leib (Körper).

Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien.

Beobachtungen, Textaufnahmen und linguistische Studien.

Unternommen im Auftrage der Staatlichen Museen zu Berlin mit Mitteln der Herzog von Loubat-Professur-Stiftung.

Von Prof. Dr. K. Th. Preuss, Direktor am Staatlichen Museum für Völkerkunde, Berlin.

(Fortsetzung.)

Gesänge aus Palomino.

I. Das Märzfest[1].

(Priester *Miguel Nolavita.*)

25. Ankunft der Masken.

1. *Ahí nuñhuakálali žini haịkí a-*
Seinem Tempelberg in von so sie

leịši ni alagatáụ nuñhuáñ ahulu.
sagend sie kommen Tempel sie treten ein.

1. Von ihrem Tempelberge kommen sie in dieser Weise sprechend her und treten in den Tempel ein.

2. *Gualini mámakuañ gúakuañ hántšiga*
Dann Priester Leute gut

minaụká mañgúñ míaga miñzēgakí
ihr seid ihr tut wenn gerade ihr habt Schmerzen

naụká mañgúñ hántšiga hántšiga utsa-
nicht seid ihr tut gut gut be-

latáụ nalé mañgúñ hava nasụñ nakáñ
findet euch seid ihr tut Mutter uns mich

kane na nagateị kaló mimatual
geschickt hat kommen wir sind euch zu sehen

na nakáñ kaló ni mámakueị aleịši.
kommen wir sind den Priestern sie sagen.

2. Dann sprechen sie zu den Priestern: „Priester, Leute, geht es euch gut? Wenn ihr doch keine Schmerzen hättet und ihr euch ganz wohl befinden möchtet. Die Mutter *(Gaụtēovañ)* hat uns geschickt, und wir kommen, euch zu besuchen.

3. *Alagatáụ nuñhuáñ hulu gueịni*
Sie kommen den Tempel in treten ein darauf

áịžini nitšiší nasúkuakuañ geị maụzeñ
dann weiter meine Kinder Brennholz früher

narlagukuáñ[2] *mimeịa naguñgukú salí*
ich kam ich euch sagte ich tat ich alles

maịka minguali na kaleịgú uñua litá
bewahren ihr tun sollt wir sagten Fleisch ge-

nala manta litá žižú litá
trockneten alles Bananen getrocknete Wels getrock-

kalavitú litá bītša litá
netes Wildschwein getrocknetes Tapir getrockneten

3. Wenn sie kommen und in den Tempel eintreten, (sprechen sie) weiter: „Meine Söhne, als wir früher[3] kamen, sagten wir euch, bewahret alles Brennholz auf und alles getrocknete Fleisch, getrocknete Bananen, gedörrten Wels, Wildschwein und Tapir in gedörrtem Zustand und Bohnen, um es an den Tagen der Arbeit (d. h. des Tanzes) zu essen. Alles sollt ihr aufbewahren, so sagten wir."

[1] Vgl. Kap. V: Das Märzfest in Palomino.
[2] Statt *narlagukué.*
[3] D. h. voriges Jahr.

hita hiva vuol gakualyēka salí maįka
Bohnen Arbeit am Tage essen werden alles bewahren

minaųkalyí haįki na kaleįgú.
ihr sollt so wir sagten.

4. *Guñgueįnižini aįkí kaleįgueįnižiniki*
Darauf so wir sagten darauf

hahiú salí maįka minaųká mañgúñ nugi
Koka alle bewahren ihr seid ihr tut Kalk

noáį maįka minaųkd mañgúñ.
Tabaksaft bewahren ihr seid ihr tut.

4. „So sprachen wir, und weiter (sagten wir): Bewahret alle Koka und verwahret Kalk und Tabaksaft."

5. *Aįkí neįši ni mámakueį nagatáų*
So sprechend Priester kommen

aįkí na kaįgaki kuīzal nagatéį na nanakuá
so jetzt zu tanzen kommen kommen

ni mámakueį azukuagatáų aįkí hátekueįha
den Priestern sie sagen so Väter diese

mámakueįha dúekueįha ni akuagakuá.
Priester diese älteren Brüder diese sagten.

5. So redend kommen sie zu den Priestern, so kommen sie jetzt, um zu tanzen und sprechen zu den Priestern. Das haben die Väter, Priester und älteren Brüder berichtet.

26. Sonnen-*Surlí*-Maske, der Beherrscher der Himmelsrichtungen[4].

1. *Kásakaį mulvatá hiúñgulañ na*
In erster Zeit Krankheit bezüglich

mama Surlí uakaį atšiñgú šikuakala naųka
Priester *Surlí* Maske tat Richtungen alle

séįvakaį geįna alunañ geįnañ mulvatatši
Zwischenrichtungen Zwischenrichtungen Krankheit der

hiúñgula na mama Surlí uakaį atšatéį naųgú.
Weg Priester *Surlí* Maske tat war.

1. In frühester Zeit war Sonnen-*Surlí*-Maske in der Abwehr der Krankheiten tätig und arbeitete auf den Wegen der Krankheiten in den (vier) Haupthimmelsrichtungen, den (vier) Zwischenrichtungen und (deren acht) Zwischenrichtungen.

2. *Kágabakueį šuižēšinguakua mul-*
Die Menschen damit sterben nicht[5] Krank-

vatá lula nala šikuakálakueį naųgaųka
heiten Arten alle Himmelsrichtungen alle

mulvatá našinguakua na aįkí atša-
Krankheiten damit kommen nicht so tun

kueį kān mámakueį akuarle.
mußte vorher die Priester sagten.

2. Damit die Menschen nicht stürben und alle Arten von Krankheiten aus allen Himmelsrichtungen nicht herankämen, mußte er in dieser Weise tätig sein. Das haben die alten Priester berichtet.

3. *Na Surlí uakeį atšiñgú guatšigakaį*
Surlí Maske tat darauf

saliñga šikuakala naųka kulalu nia mul-
alle Richtungen alle Zaun sperrte Krank-

3. Das tat *Surlí*-Maske, und er mußte alle Himmelsrichtungen mit einem Zaun verschließen, damit die Krankhei-

[4] Vgl. Erzählung 7.
[5] Eigentlich: (sonst) würden sie sterben.

batá našin guakua atšatáu guakueį
heit damit nicht komme tun mußte

hávaha hátekueįha akuarle.
Mutter diese Väter diese sagten.

ten nicht herkommen konnten[6]. So erzählten die Mutter *(Gaų-tēovañ)* und die Väter.

4. *Nalguá na kaluaká Surlí uakaį*
Deshalb Holzmaske *Surlí* Maske

ižgapa atšatéį nuka kalaųgú aįkí atšakueį
setzen auf tun nur wir sind so tun muß

na mámakueįha akuagakuá.
die Priester diese sagten.

4. Deshalb nur pflegen wir die hölzerne *Surlí*-Maske aufzusetzen, und so muß man es tun, wie die Priester erzählt haben.

27. *Hiséį*-Maske, der Herr der Festspeisen und Opfergaben.

1. *Hiséį uakaį hanki kanží kale-*
Hiséį Maske dieser *Kanží*-Frucht Tanz

geba mutšui na naųgú guatšigakaį kanží
zwei Tage war darauf *Kanží-*

pakuaųka akazveįa žalgú kuakuluha
Frucht alle sang war Papagei dieser

gahinguakua kuteñku siñsí ži sugi
damit nicht fresse Eichhörnchen Maus Wurm Hirsch

duitsá mukšukuiží hakueį gahingua-
blauer Truthahn Cuivalu diese damit nicht

kua na Hiséį uakaį hanki aįkí kanží
fressen *Hiséį* Maske dieser so *Kanží*-Frucht

meįakueį ni guagú.
singen mußte sagte.

1. *Hiséį*-Maske besang beim Tanz der *Kanží*-Frucht, der zwei Tage währte, alle *Kanží*-Früchte, damit die Papageien, Eichhörnchen, Mäuse, Würmer, Hirsche, blauen Truthühner und Cuivalu-Vögel sie nicht fressen. So mußte *Hiséį*-Maske die *Kanží*-Frucht besingen, wie man erzählt hat.

2. *Kanží humši tsininguakua na*
Kanží-Baum Blüte damit nicht falle

aįkí méįakueį ni Hiséį uakaįha ni guagú
so singen mußte *Hiséį* Maske dieser sagte

kágaba naléñ tuñ guatšigakaį nuvakala
Mensch war sah darauf Festschmuck

kuīza vuol gākueį gaųlí ižgui
des Tanzens zur Zeit Essen der Taufe des Machens

vuol gākueį tuñgú aįkí nalguá na Hiséį
zur Zeit Essen sah so war *Hiséį*

uakaįha kutzal naųgākueį ni guagú aįkí
Maske dieser tanzen mußte sagte so

na hátekueįha meįal naųgākueį ni akuagú.
Väter diese singen mußte sagten.

2. Damit die Blüten des *Kanží*-Baumes nicht abfallen, mußte *Hiséį*-Maske in dieser Weise singen, so erzählt man. Als er noch Mensch war (d. h. auf Erden lebte), sorgte er dafür, und er sorgte für Speise zu der Zeit, wenn man im Festschmuck tanzte, und in den Tagen der Taufe. Deshalb pflegte *Hiséį*-Maske zu tanzen, wie man erzählt hat. Derart mußte er singen. Das haben die Väter berichtet.

[6] Vgl. Erz. **15**, 8.

28. Sonnen-*Núikukui*, die „große Sonne".

1. *Mama Núikukui aiki meiakuei neigú*
Núikukui so singen müsse sagte

mama Surlí uákaiha aiki akazguakalyēka
Sonne *Surlí* Maske diese so anreden werde

ni mama Núikukui neigú nuiaškuaka žini
Sonne *Núikukui* sagte Sonnenaufgang von

muan arlañkatšiga ákazguagákuei ni
in der Mitte ankommt darauf anreden müsse

Núikukui neigú.
Núikukui sagte.

1. Sonnen-*Núikukui* sagte, daß Sonnen-*Surlí*-Maske in dieser Weise singen müsse, um ihn anzureden. Wenn er von Sonnenaufgang zur Mitte kommt, solle er ihn anreden, sagte *Núikukui.*

2. *Aiki na kaiga Surlí uakai ižgapa*
So jetzt *Surlí* Maske setzt auf

akazguaka naugākuei ni hátekueiha máma-
anreden soll Väter diese Priester

kueiha nuñhuakuīvi eizuama taukękueiha
diese Tempelnovizen ersten Geschlechter diese

ni akuagakuá guatšigakai mama Núikukui
sagten darauf Sonne *Núikukui*

zuka gualyēka ni neigú.
hören wird sagte.

2. Deshalb muß man heute die *Surlí*-Maske aufsetzen und *(Núikukui)* anreden. Das haben die Väter, Priester und Tempelnovizen der ursprünglichen Geschlechter berichtet. Dann — sagte Sonnen-*Núikukui* — werde er hören.

3. *Nyúia naugakáñ tei ižgaugakáñ*
Trockenzeit damit sei Feld zu machen

zuveigi yaugakáñ saliñga kágaba lula
Unrat zu verbrennen alle Menschen Arten

nala akazguagatéi naugākuei ni mama Núi-
alle anreden müssen Sonne *Núi-*

kukui neigú kágaba naléñ aiki méiakuei
kukui sagte Mensch war so singen müssen

ni neigú guatšigakai nuka gualyēka ni mama
sagte dann hören wird Sonne

neigú aiki hátekueiha ni akuagakuá.
sagte so Väter diese sagten.

3. Damit Trockenzeit sei, um die Felder roden und die Rückstände verbrennen zu können, müßten ihn alle Menschen anreden, wie Sonnen-*Núikukui* sagte. Daß man in dieser Weise singen müsse, sagte er, als er noch Mensch war (d. h. noch auf Erden lebte). Dann werde er hören, sagte die Sonne. Das haben die Väter berichtet.

4. *Mámakuîtši hakai askuimi akazgua-*
Roter Stein Stein nur anreden

gataugākuei ni mama Núikukui neigú ni
sollten Sonne *Núikukui* sagte

hátekueiha akuagú.
Väter diese sagten.

4. Nur mit dem Stein *mámakuītši*[1] solle man mit ihm reden, sagte Sonnen-*Núikukui.* Das haben die Väter erzählt.

[1] Vgl. Kap. V: Steinzauber.

29. Das Steinsalz.

1. *Seịžakú halēki nuvakala sụkal ni*
Steinsalz[8] dieses Fest am Ende
meịakuá hátekueịha ni akuagú lakun gaki
singen muß Väter diese sagten Salz essen
makeịnyui eịtarlyui malogueịni aịžị-
nicht vier Tage neun Tage du warst darauf dann
niki laku kale atšapaná guakueị
Salz Tanz zu machen beginnen mußte
žalgú káñzalakueịha ni akuagú.
war Vorfahren sagten.

1. Vom Steinsalz[8] mußte man am Ende des Festes singen, wie die Väter erzählt haben. Vier Tage, neun Tage aß man kein Salz, und dann mußte man den Tanz des Salzes beginnen. So haben die Vorfahren berichtet.

2. *Múnžikueị atšá talalé ni sigi*
Frauen taten an Stelle war Mann
atšataụgākueị ni hátekueịha akuagakuá
tun mußte Väter diese sagten
sáñkala ninó ižiktéị nuñhueịža nuk-
Kopf Binde setzten auf Palmfaserbündel hielten
sui ni atšataụgakuá na hátekueịha
in der Hand mußten tun Väter diese
akuagakuá.
sagten.

2. Die Frauen führten (den Tanz) aus, (oder) an ihrer Stelle mußten ihn die Männer tanzen, erzählten die Väter. Um den Kopf schlangen sie dabei einen Frauengürtel, und in der Hand hielten sie ein Faserbündel der Dócorapalme, wie die Väter berichtet haben.

3. *Aịkí akuīzatšigakaị lakuliuekueị*
So sie tanzten darauf die Salzseen
munakáñ na kuĭzalga naụgākueị na
damit hervorkommen tanzen sollten
dúekueịha akuagakuá.
die älteren Brüder diese sagten.

3. In dieser Weise tanzte man, und sie mußten tanzen, damit die Salzseen hervorkämen. Das erzählten die älteren Brüder.

30. Das grüne Salz.

1. *Ahieịki alyiue kala kuĭzihi sụka*
Dieses letzten Tanz tanzend am Schluß
méịakueị žalgú ahieịki nuñhuakuĭvi-
besingen sollen war dieses Tempelnovizen
kueịha seịžakú meịa gualyini ni aveịatáụ
diese Steinsalz besangen darauf sie sangen
galgeba alaụkalyēka žalgú kuīza nalaki
essen sie werden war tanzen war nicht
naléñ.
war.

1. Von diesem (grünen Salz) mußte man am Schluß singen, wenn man den letzten Tanz tanzte. Dieses besangen die Tempelnovizen, nachdem sie vom Steinsalz gesungen hatten, um es essen zu können, wenn sie nicht mehr tanzten.

2. *Alēki nani Guahížukueị naụ-*
Dieses jüngere Brüder Goajiro sind
geñka Kalañkálaka naụka nánikueịtši
wo *Kalañkála* in ist jüngeren Brüder der

2. Dieses (Salz) findet sich in *Kalankála* in der Heimat der jüngeren Brüder Goajiro und gehört den jüngeren Brüdern.

[8] *Sp. sal de piedra* ist augenscheinlich das in Blöcken gekaufte Salz, während der Tanz und Gesang sich auf das Salz beziehen, was man aus den Salinen der Küste holte.

ni aiki meiataugakuá naku munakáñ
so mußten besingen Salz damit hervorkomme

kala akatšal naugākuei ni hátekueiha
Tanz machen mußte Väter diese

akuagakuá.
sagten.

In dieser Weise mußte man ihm singen, damit das Salz hervorkomme, und man mußte zu dem Zweck tanzen. Das haben die Väter erzählt.

3. *Asañki dúekueiha aiṅka*
Früher die älteren Brüder diese dort

nalyi akukal aleiṅká žalgú ni má-
wirklich zu nehmen sie gingen waren die

makueiha akuagú saliñga mámakueiha
Priester diese sagten alle Priester diese

akuaši neiṅ žalgú ni dúekueiha
sagten taten waren die älteren Brüder diese

akuagakuá.
sagten.

3. Früher wanderten die älteren Brüder in der Tat dorthin, um es zu holen, wie die Priester berichtet haben. Alle Priester und auch die älteren Brüder haben das erzählt.

31. Der Abschied der *Hiséi*-Maske.

1. *Nurlaki alyiue neihi nigukú neiši*
Trompete zuletzt gehen tue ich sagend

na huigakuei na guatšigakai zukuaši nigú
blasen mußten darauf sprechen tut

hátekueiha ni akuagakuá Hiséi uakai mi-
Väter diese sagten *Hiséi* Maske dir

gapa nurlakuei aržé ni neiapán ni
setzt auf Trompeten vereint zu gehen beginnt

akuagakuá mámakueiha guatšiga na aiki
sagten die Priester diese darauf so

ni zukuá.
spricht.

1. Wenn er schließlich sagt: „Ich gehe," muß man die Trompeten blasen. Dann hält er eine Ansprache, wie die Väter berichtet haben. Er setzt die *Hiséi*-Maske auf und fängt an beim Schall der Trompeten zu gehen. Das haben die Priester erzählt. Und dann spricht er folgendes:

2. *Nahí guakuañ mámakuañ maukuei*
Meine Leute Priester wiederum

mauši kágiañ galyíkuezina teiṅ gaual
folgendes Jahr essen werde ich Feld zu bestellen

minaukalyí gākuei lula nala nīkal minau-
ihr sollt sein Früchte Arten alle zu säen ihr sein

kalyí mali nakuiguakua.
sollt Hunger damit ich nicht habe.

2. „Meine Leute und Priester, im künftigen Jahr werde ich wieder (hier) essen, bereitet das Feld und säet alle Arten von Feldfrüchten, damit ich nicht Hunger leide.

3. *Mauši nagatšázinakai uñua narlu-*
Künftig kommt dann Fleisch damit

ninguakua žižú husu kalavitú uli
ich will nicht Wels Krebs Wildschwein Truthahn

3. „Damit ich bei meinem künftigen Kommen kein Verlangen nach (mehr) Fleisch habe, fangt mir Welse, Krebse, Wild-

nuuí bītša mihą̀ị kalali zala
Gürteltier Tapir Guardatinaja Walde zum gehörig

uñua lula nala salyí nakalyia minaụkalyi.
Fleisch Arten alle alle mir suchen ihr sein sollt.

schweine, Truthühner, Gürteltiere, Tapire, Guardatinajas und alle Arten von Wildbret des Waldes[9].

4. *Hita tuluma sahali zala gākueị*
Bohne Kartoffel Gebirge zum gehörig Früchte

lula nala salí na naụká huížakua mịnaụ-
Arten alle alle sind vereinigen ihr sein

kalyí papá salyí nagahaụa minaụkalí.
sollt geriebene Juka alle mir mahlen ihr sein sollt.

4. „Sammelt Bohnen, Kartoffeln und alle Früchte des Gebirges, die es gibt, und mahlt mir Jukamehl.

5. *Nitšiší geị gaị̀žá vutšigeba salí*
Ferner Brennholz Gujave weiße alle

nakalia minaụkalyí ihia nakuḳšinguakua
mir suchen ihr sein sollt Rauch mir verursache nicht

geị aluñhuéịgeba salí nakalia huíža-
Brennholz trockenes alle mir suchen sam-

kua minaụkalyí nuñhuáñ húvala salí
meln ihr sein sollt Tempel dem Hause an alle

zụpeị minaụkalyí zuveịgi salyí peị mulētua
fegen ihr sein sollt Unrat alle fegen gut

minaụkalyí nebi tarvi, nakahinguakua[10]
ihr sein sollt Puma Schlange, daß mich fresse nicht

žeị žarzēle.
Furcht ich habe.

5. „Ferner sucht mir Brennholz von der weißen Gujave, damit es mir keinen Rauch verursacht, und sammelt lauter trockenes Brennholz. Fegt vor dem Tempel, fegt den Unrat gut zusammen, damit kein Puma und keine Schlange mich fresse, (denn) davor habe ich Angst.

6. *Hántšigeba salí hanažiḳtu mi-*
Gut alle sie sich vorbereiten ihr

naụkalyí hántšigeba hanažiḳtu mi-
sein sollt gut sie sich vorbereiten ihr

naụkalyí hika hika vuol narzukuakua ni
sein sollt alle Dinge zur Zeit mir bereiten muß

neịši neịtáụ hátekueịha ni akuagakuá.
sagend geht Väter diese sagten.

6. „Bereitet alles recht gut vor und macht alle Dinge für die Zeit (des Festes) fertig.“ So sprechend geht er davon. Das haben die Väter berichtet.

7. *Neịgatšiga na mámakueị hanki*
Spricht darauf die Priester diese

haịkí nuñhuakálatsi sukua guagataụkší
so Tempelberges des zu dem Sohn sprechen

na mámakueịha akuagatáụ nitšišiñki tu-
die Priester diese sagen bis Bache

kualyi neị ahava naụgalyi ahí nuñ-
zum geht seine Mutter ist wo seinem dem

7. Nach seiner Ansprache reden die Priester in dieser Weise zu dem Sohn des Tempelberges. Die Priester sprechen, bis er am Bach zum Wohnsitz seiner Mutter *(Suvulēuváñ)*[11] nach seinem Tempel geht. Immer sprechend geht

[9] Von allen diesen Dingen war an dem Fest nichts zu sehen.
[10] Eigentlich: (sonst) würde mich fressen.
[11] = *Šibalanēumañ*, Mutter des Gesanges, die Allmutter *Gaụtēovañ.*

huakalalyi nauká meį neįši ni neįatáu
Tempelberge in ist nur sprechend geht
hátekueįha mámakueįha saliñga dúekueįha
Väter diese die Priester diese alle älteren Brüder
ni akuagakuá.
diese sagten.

er dahin[12]. Das haben die Väter, die Priester und alle älteren Brüder berichtet.

II. Das Septemberfest[13].

32. Die Allmutter.

(Luis *Noivīta.*)

1. *Kualama havéį nínula havéį guáñ*
Feldfrüchte Mutter Flüsse Mutter Gnade
nasuñ nahañgua gualyēka nalašá.
uns erweisen wird ist.

1. Die Mutter der Feldfrüchte, die Mutter der Flüsse wird uns Gnade erweisen.

2. *Hitši kala hitši niua lula ka-*
Was von wir sind was von See Same wir
la hábatši askuimi meį nalašiñkala.
sind Mutter der allein nur sind wir.

2. Wem gehören wir? Aus wessen See[14] sind wir der Same? Der Mutter allein gehören wir an.

33. Bitte um Regen an die Allmutter.

(Luis *Noivīta.*)

Kualama nyékale hava naugali šiša
Feldfrüchte Regen Mutter ist wo bitten
neįkalyēka nalašalá.
werden ist.

Um Regen für die Feldfrüchte wird man am Wohnsitz der Mutter[15] bitten.

34. Gegen die bösen Fische im Meere[16].

(Priester *Jacinto Garavito.*)

1. *Mama Nabzēža na mama Niuavaksu*
Priester *Nabzēža* mit Priester *Niuavaksu*
na aįkí ni azaveįngú uñua hiúñgule nibu-
mit so sie sangen Fische betreffend Meer
niži agátsekueįkueį uñua šánekueį aįkí a-
im seiende Fische böse so sie
veįnkan žalgú níñgalaka vapól balku
sangen waren dem Meer auf Dampfer Barke
kanúa uñua šánekueįha ižveįžgui guingua-
Kanu Fische böse diese daß umstürzen

1. In dieser Weise sangen Priester *Nabzēža* und Priester *Niuavaksu*[17] gegen die Fische. Gegen die bösen Fische, die im Meere hausen, sangen sie so, damit die bösen Fische die Dampfer, Barken und Kanus auf dem Meere nicht umstürzen und die Kolumbianer nicht zugrunde gehen. Das haben die

[12] Die Maske wird von den Priestern und den Teilnehmern am Tanze bis zum Flusse begleitet. Nach Angabe des Interpreten erklingt die Rede aus den Lauten der Trompeten. Der Gesang hat dieselbe Melodie wie die zwei Töne der Trompetenpaare.

[13] Nicht alle Gesänge gehören ausschließlich zu diesem Fest.

[14] Nach Angabe ist das Wasser im Leibe der Mutter gemeint. Ihr Name ist nach Angabe *Kalguašīža.*

[15] Nach Angabe *Kalguašīža.*

[16] Wird am Anfang des Festes gesungen. Der Tanz ist vergessen.

[17] Angeblich zwei Priester aus dem Kasikiale.

kua Žali itšuižani guinguakua aịkí
nicht Kolumbianer daß zugrunde gehen nicht so
ni eịzuama tauṇkẹkueị guarlenžá.
die ersten Geschlechter sagten.

ursprünglichen Geschlechter erzählt.

2. *Nabzéžaha Niuavaṇsu na kaịga*
Nabzēža dieser *Niuavaṇsu* mit heute
nuñhuáñ ulak neịkalyēka na nuṇsuzua
Tempel bringen werden mit Muschel
maṇšiua meịa žalgú nuñhuakuívikueị teị
Pichipichi sangen waren Tempelnovizen waren
nalguéñ aịkí aveịatukán žalgú hátekueịha
wann so sie sangen waren Väter diese
ni akuagakuá.
sagten.

2. *Nabzēža* und *Niuavaṇsu* sangen (auch), daß man heute die Muscheln *nuṇsuzua* und pichipichi (für die Kalkdose) zum Tempel bringen wird. In dieser Weise sangen die Tempelnovizen, soweit solche vorhanden waren. Das erzählten die Väter.

35. An das schwarze Fröschchen.

(Luis *Noivīta.*)

Nahí mauṇkuíbulu nahí nuñhuakala
Mein Frosch kleiner mein Tempelberg
ítšeịkue niveịnkú nuñhuakálatši sēkuava.
oben ist singe ich Tempelberges des Größe.

Meinem (schwarzen) Fröschchen singe ich, das oben auf meinem Tempelberge ist, des Tempelberges Hoheit.

36. An die Frösche.

(Luis *Noivīta.*)

Mauṇkuížula nala . . .
Frösche Arten alle . . .

Meinen Fröschen aller Art[18] usw. wie 35.

37. An die Frösche der Küstenebene[19].

(Priester *Miguel Nolavīta.*)

Mauṇkuížula nala neị guiagaka žē-
Frösche Arten alle alle der Savanne in ver-
kue aịkí meịakueịnžá na duévakueịha
eint sind so singen müssen älteren Brüder diese
guarlenžá núkaga agatsalalyēka narlalá
sagten alle zugehören werden sind
mauṇkuí katšo arlúkakueị narlalá.
Frösche Hörner habenden sind.

Allen Arten von Fröschen, die in der Küstenebene vereint sind, muß man so singen. Das haben die älteren Brüder erzählt. Dazu gehören (auch) alle Frösche, die (zwei) Hörner tragen.

[18] Es handelt sich um die Frösche, die in der Regenzeit zum Rio Chivilongui (in den Rio S. Miguel unterhalb S. Miguel) herabkommen.

[19] Der Tanz ist vergessen.

38. Der weiße Frosch [20].

(Priester *Miguel Nolavīta.*)

Goñsá akayuka narlalá guiakalyi
Weißer Frosch heißt ist der Savanne
nītši zalyi ižúkakueį niua avakueįn
in bis aufwärts weit seienden See geblieben
ižúkakueį aį na hutú gaṵatáṵ aį na
seienden hier Speichel machen hier
kaṵlatáṵ níkala zeįkalyēka neįn gutvu
quaken Regen sein wird tun Eier
gaṵatáṵkakueįnžá na agetse neįná.
legen müssen sind tun.

Die sogenannten weißen Frösche [21], die in der Savanne bis weit hinein (ins Gebirge) leben und die zurückgebliebenen Tümpel bevölkern, bringen dort den Speichel [22] hervor und quaken, damit es regne. Dann müssen sie Eier legen [23].

39. Zur Vermeidung einer Flut.

(Pedro Nolavīta.)

1. *Núikukui kala atšá núi nábšiža*
Um Mittag Tanz machen Sonne Gürtel
arzéįn nyékala pana kakanalyi
des Orion ist Regen beginnt starker
núia zeįgaki natšá [24] *atšakueįnžá má-*
Trockenzeit ist nicht dann machen muß die
makueįhan guarle.
Priester diese sagten.

1. Um Mittag tanzt man, wenn die Sonne im Gürtel des Orion steht, ein starker Regen beginnt und die Trockenzeit aufhört. Dann muß man tanzen. So erzählten die Priester.

2. *Ni sṵneįši guapanatšá nibuni*
Wasser reichlich da ist zu tun beginnt Meer
nagapana guinguakua nyékala miguvia [25]
zu kommen beginnen würde Regen dich besiegen
guinguakua Kágava taṵkaį atšataṵgakueį
würde *Kágaba* Stamm machen muß
ni akuagakuá duéįvakueįha.
sagten die Alten diese.

2. Wenn sich alles mit Wasser zu füllen beginnt, dann muß der Stamm der *Kágaba* tanzen, damit das Meer nicht herankomme und der Regen uns nicht überwältige. Das haben die Alten gesagt.

40. Zur Abwehr von Krankheiten.

(Priester *Jacinto Garavito.*)

Mulbatá hiúñgule kala akatšá suisui-
Krankheit betreffend Tanz machen Fieber-
zala mulbatá lula nala neį sáñzala
frost Krankheit Arten alle sind Kopfschmerzen

Zur Abwehr von Krankheiten tanzt man. Gegen Fieberfrost und alle Arten von Krankheiten, gegen alle möglichen

[20] Der Tanz ist vergessen.
[21] Sie sind nach Angabe weiß. Anderer Name deshalb *maṵkui butši* (weißer Frosch).
[22] Eine Absonderung, die an die Oberfläche des Wassers steigt.
[23] Regnet es nicht, so vertrocknen die Eier.
[24] Vgl. sub voce *atšá.*
[25] Vgl. sub voce *uvihi.*

salyiñga sañ mizēka salyiñga mizēka
alle Kopf Schmerzen alle Schmerzen
lula akatšakueį kala zuveįa mámakueį
Art machen müssen Tanz Gesang die Priester
kañzala akuarle.
in alter Zeit sagten.

Arten von Kopfschmerzen muß man Tanz und Gesang veranstalten. Das haben die Priester in alter Zeit erzählt.

41. Gegen Fuchsschaden [26].

(Priester *Miguel Nolavīta.*)

Kalaųkálabeį meįa hiula gahin-
Fuchs Gesang Zuckerrohr fressen
guakua manta valu malú aįgetse gākueį
würde Bananen reife Eßbananen dieser Früchte
manta valu hika zēlē gahinguakua meįá-
Bananen reife alle reifen essen würde singen
taųgakueįnžá itšuížaķši guasuñzekueįnžá
müssen zugrunde gehen lassen nicht dürfen
akuarle šarlá.
sagten ist.

Den Fuchsgesang muß man singen, damit diese (die Füchse) nicht Zuckerrohr, reife Bananen, Bananen zum Rohessen und alle (anderen) reifen Früchte fressen. Und man darf (den Gesang) nicht verlieren. So hat man berichtet.

42. Gegen den kleinen Fuchs [27].

(Priester *Miguel Nolavīta.*)

Aįki meįapanakueįnžá kala seįlin
So zu singen beginnen müssen Tanz zu Ende
gueįni šantá hiula malú manta
ist dann Huhn Zuckerrohr Eßbananen Bananen
valu huk maįka guamalē migahin-
reife im Hause aufbewahrt hast du dir fressen
guakua aįkí meįataųgakueįnžá káñžini
würde so singen müssen alter Zeit von
akuaši neį mámakueįha saliñga eįzuáma-
sagten taten die Priester diese alle die ersten
kueįha akuaši neįnžá.
diese sagten taten.

So muß man singen, wenn die (übrigen) Tänze zu Ende sind. Damit (der Fuchs) Hühner, Zuckerrohr, Bananen zum Rohessen und reife Bananen, die man im Hause aufbewahrt, nicht fresse, muß man in dieser Weise singen. Das haben von alters her die Priester und alle ursprünglichen (Geschlechter) erzählt.

43. Gegen Mäuse [28].

(Priester *Miguel Nolavīta.*)

1. *Siñsi lula meįa aįkí akalēká kuá-*
Mäuse alle Gesang so singt hat
laķsa guatšígakaį aįgetse makapana
nicht dann diese dir zu fressen anfangen
guakuatá akuarlenžá guatšígakaį gākueį
würden sagten dann Feldfrüchte

1. So singt man den Gesang aller Mäuse. Wenn man ihn nicht kennt, dann — so sagte man — fangen diese zu fressen an, und die Feldfrüchte und Saaten erkranken und ge-

[26] Ohne Tanz.
[27] *Maktu.* Ohne Tanz.
[28] Ohne Tanz.

kualama hantši arzēgarsą. múnąksa guná
Ernte gut fühlen nicht aufgehen nicht würden

mámakueįha guarlenžą.
die Priester diese sagten.

hen nicht auf. Das haben die Priester erzählt.

2. *Ąiki na meįal naųgakueį hátekueįha*
So singen muß Väter diese

káñžini akuaši neįnžą itšuížąkša
alter Zeit von sagten taten vergehen lassen

guasúñzēnžą ni akuagakuą.
nicht sagten.

2. So muß man singen. Das haben die Väter von alters her gesagt. Und man soll (den Gesang) nicht vergehen lassen, sagten sie.

44. Gegen Heuschrecken.

(Pedro Nolavīta.)

Šiži kala atšakueįnžą gākueį
Heuschrecke Tanz machen muß Feldfrüchte

gapana hahiú gapana hiulan
zu fressen beginnt Koka zu fressen beginnt Zuckerrohr

gapana manta mundyí nyama
zu fressen beginnt Bananen Malanga Nyame

inži saliñga gākueį lula nala neį gapana
Juka alle Feldfrüchte Arten alle sind zu fressen beginnt

guatšiga kala akatšakueį na
dann Tanz machen muß

akuagakuą ąiki akuarlenžą.
sagten so sagten.

Den Heuschreckentanz muß man tanzen, wenn sie die Feldfrüchte, Koka, Zuckerrohr, Bananen, Malanga, Nyame, Juka und alle (übrigen) Arten von Früchten zu fressen beginnen. Dann muß man den Tanz veranstalten. Das hat man berichtet.

45. Gegen Würmer.

(Pedro Nolavīta.)

Ži agakuīza neįnžą mámakueįha
Wurm Tanz macht die Priester diese

guarle ži nákala guatšiga zapana
sagten Wurm kommt dann zu fressen beginnt

guatšiga gākueį lula saliñga gapana
dann Feldfrüchte Arten alle zu fressen

guatšiga akalēgákueįnžą méįakueįnžą
beginnt dann anreden muß singen muß

Kágubakueįha guarla neįnžą káñžini
Kágaba diese sagten taten von alters her

kaįga zala nalakinžą.
heute zugehörig ist nicht.

Man tanzt den Wurmtanz, wie die Priester erzählt haben. Wenn die Würmer kommen und zu fressen beginnen und dann alle Arten von Feldfrüchten anfressen, muß man sie anreden und singen. Das haben die *Kágaba* seit alter Zeit gesagt. Heute besteht (der Tanz) nicht mehr.

46. Gegen Ameisen[29].

(Priester *Jacinto Garavito.*)

Dinšąį ąiki navéįakueį ni nanatéį ni
Ameise so mir singen soll ist

akaldagú šañga atšala gualyikuą[30] *gākueį*
sagte Übles machen werde ich Feld-

Die Ameise schlug vor: „Man soll gegen mich in dieser Weise singen. Sobald ich Übles tue und die Feldfrüchte, Bäume

[29] Vgl. die Erzählung **21**. Ohne Tanz.
[30] = *gualyikue.*

gapana hika káḳtula ga-
früchte zu fressen beginnen Dinge Bäume zu
pana gualyikuá aḭkí ni navéḭakueḭ
fressen beginnen tun werde ich so mir singen
nanatéḭ aleñga ni akaldagú meḭa-
soll ist diese selbst sagte zu
kañkí.
singen.

und (sonstige) Dinge anzufressen beginne, dann soll man gegen mich in dieser Weise singen." Sie selbst schlug vor zu singen.

47. Gegen den Chonchon und andere Vögel [31].

(Priester *Miguel Nolavĭta.*)

1. *Šáụkala meḭa mantan gáhinguakua*
Chonchon Gesang Banane fressen würde
eḭvi aḳpéḭšinguakua nikan guane áḭžini
Mais herausscharren würde säte tat darauf
eḭbin gahinguakua kualama guapana
Mais fressen würde Ernte zu weihen beginnt
guatšiga ákalēgakueḭ.
dann singen muß.

1. Den Chonchongesang muß man singen, damit er keine Bananen frißt, damit er den Mais nach der Aussaat nicht herausscharre und ihn nicht fresse, wenn man die Ernte zu weihen [32] beginnt.

2. *Hika hika gākueḭ lula nala neḭ*
Alle Dinge Feldfrüchte Arten alle sind
núvahan gakakueḭ lula akalēká meḭanžá
Vögel diese fressende Arten anredet singt
kala agakuĭzanžá nuva šañga maháñguin-
Tanz tanzt Vogel Böses dir denken
guakua mámakueḭha káñzalakueḭ aḭkí
würde die Priester diese alten so
akuarlenžá.
sagten.

2. (Auch) alle anderen Arten von Vögeln, die die verschiedenen Klassen der Feldfrüchte fressen, redet man an und singt und tanzt gegen sie, damit die Vögel nichts Böses anrichten. Das haben die Priester der alten Zeit mitgeteilt.

48. Gegen den Zaubervogel *Mukurito* [33].

(Priester *Miguel Nolavĭta.*)

Guiagáka ižuká aḭkí na meḭakua-
Der Savanne in ist so singen
lyēka narlalá hurluvá mikaụlakueḭ
wird ist Spielvogel dich zu rufen pflegt
mulbatá mizēkalyēka neḭn kárlabē zukeḭta-
Krankheit du leiden wirst tust Jaguar heraus-
lyēka neḭn nebi aḳsakuenžá na akua-
kommen wird tut Tier voran ist sagten
gakuá aḭkí na akuaši neḭnžá duéḭvakueḭha.
so sagten taten die Alten diese.

In dieser Weise muß man gegen (den *Mukurito*) singen, der in der Küstenebene lebt. Als ein Zaubervogel, der mit dir sein Spiel treibt, pflegt er dich zu rufen [34], daß du krank wirst oder daß ein Jaguar herauskommt, da er dem Tiere vorangeht. Das erzählten und berichteten die Alten.

[31] Der Tanz ist vergessen.
[32] Vgl. Kap. V: Steinzauber.
[33] Der Tanz ist vergessen.
[34] Indem er am Abend singt.

49. Der Federschmuck des roten Arara[35].

(Priester *Miguel Nolavīta.*)

Guiagáka iyuká nuva tsuši[36] *nuñ-*
Der Savanne in ist Vogel roter Tem-
huáñ hueįžalyēka ižikteį kuīza guakualyēka
pel fehlen wird setzt auf Tanz machen wird
narlalá aįki méįakueį hátekueįha ni akua-
ist so singen muß Väter diese sagten.
gakua.

Dem roten Vogel[36], der in der Küstenebene lebt und (sonst) im Tempel fehlen würde, muß man in dieser Weise singen, wenn man ihn (auf das Haupt) setzt, um zu tanzen. Das haben die Väter erzählt.

50. Der Federschmuck des weißen Reihers[37].

(Priester *Miguel Nolavīta.*)

Noavi butši guiagáka nibunkáįžaka
Reiher weißer der Savanne in Meer Ufer am
ižaųká na méįakueįnžá na hátekueįha má-
ist singen muß Väter diese
makueįha káñžini akuaši neįnžá.
Priester diese alters von sagten taten.

Dem weißen Reiher, der in der Savanne am Ufer des Meeres lebt, muß man singen. Das haben die Väter und Priester von alters her berichtet.

51. Der Federschmuck des roten Reihers[38].

(Priester *Miguel Nolavīta.*)

Noavi tsuši guiagáka iyuká nibun-
Reiher roter der Savanne in ist Meer
káįžaka iyuká na méįakueįnžá duéįvakueįha
Ufer am ist singen muß Alten diese
ni akuagakuá.
sagten.

Dem roten Reiher, der in der Savanne am Ufer des Meeres lebt, muß man singen. Das haben die Alten gesagt.

52. Das Gürteltier als Festspeise.

(Luis Noivīta.)

Nuuí nuñhuakálatši sēkuava nuñhu-
Gürteltier Tempelberges des Größe Tempel-
akálatši auñuakala hávatši auñuakala
berges des sein Fleisch Mutter der sein Fleisch
askuimi meį nalalyēka nikualá iźguaši gu-
allein nur sein wird Speise essen
atéį naųgakualyēka narlalá.
machen sein wird ist.

Das Gürteltier allein ist des Tempelberges Größe, sein Fleisch gehört dem Tempelberge und der Mutter; ihn wird man als Festspeise essen.

[35] Der Tanz ist vergessen. Dieser und die folgenden beiden Gesänge werden in der ersten Festnacht gesungen.

[36] Der eigentliche Name ist *kuá tsuši* oder *šukuéį*.

[37] Der Tanz ist vergessen.

[38] Der Tanz ist vergessen.

53. Der Meerkrebs.

(José Antonio Hándigua.)

1. *Káguba Kágubatši kala éi̯zuakála*
Kágaba Kágaba der Tanz im Anfang
husu akatšá duéi̯vakuei̯ha guarle šivalama
Krebs machte die Alten diese sagten Gesang
husu akatšá ai̯tši sēkuava nibunkai̯-
Krebs machte diesem von Größe Meer Ufer
žaka ni surlí kuéi̯ husu butši akayuka.
auf dem Wasser unter lebt Krebs weißer heißt.

1. Die *Kágaba* veranstalteten dem Krebs in frühester Zeit den Tanz der *Kágaba,* wie die Alten erzählt haben, und machten ihm einen Gesang. Seine Hoheit lebt am Ufer des Meeres unter dem Wasser und heißt weißer Krebs.

2. *Ai̯kí kala akatšakuei̯ mama Sintá-*
So Tanz machen muß Priester *Sintana*
naha guarlenžá saliñga husu lula nala
dieser sagte alle Krebse Arten alle
nei̯ guiagáka žēkuekuei̯nžá akuarle.
sind der Savanne auf die vereint leben sagten.

2. In dieser Weise muß man ihm seinen Tanz veranstalten — so sagte Priester *Sintana* — und allen Arten von Krebsen, die in der Küstenebene leben. Das erzählte man.

54. Der Flußkrebs als Festspeise.

(José Antonio Hándigua.)

Gauktaši husu kala akatšá nuñhuáñ
Grüner Krebs Tanz machte Tempel
nikualá iškua guakualyēka kuízihin gakuei̯
Speise essen wird tanzend Speise
nuñhuakuívikuei̯ha avi ak̨úñgele kañki
Tempelnovizen diese Blut hat nicht in alter Zeit
gahan žalgú mama Sintánaha ni guagú.
aßen waren Priester *Sintana* dieser sagte.

Dem grünen Krebs tanzte man einen Tanz, um ihn im Tempel als Festspeise zu essen. In alter Zeit aßen diese Speise die Tempelnovizen beim Tanze, da (der Krebs) kein Blut hat. Das hat Priester *Sintana* erzählt.

55. Krebse des höchsten Gebirges als Festspeise[39].

(Priester *Jacinto Garavito.*)

Nuñhuakálatši nikualá nalalyēka nar-
Tempelberges des Speise sein wird ist
lalá husu butši zan ga kakuīzalyēka nar-
Krebs weißer nur ißt tanzen wird ist
lalá husu tsuši zan ga kuīvi̯žēka kualyēka
Krebs roter nur ißt lernen wird
narlalá.
ist.

Er ist des Tempelberges Speise. Den weißen Krebs ißt man nur beim Tanze, den roten Krebs nur, wenn man (als Novize) lernt.

[39] Ebenso ist der Gesang an den Wels (*žijú* und *suržijú* bzw. *šiunkala*).

III. Zu anderen Gelegenheiten.

56. *Muluku*, der Herr der Welt[40].

(Priester *Miguel Nolavita*.)

1. *Húgukui alakalyi Muluku ahieiki*
Oberhäuptling Obrigkeit *Muluku* diesen
Gautēóvañha izgáuane narlalá ahieiki nu-
Gauteóvañ diese machte war dieser
lankúkuitši alakalyi káktula lula nala
Welt der Obrigkeit Bäume Arten alle
aitši alakalyi kualama lula nala aitši
diesen von Obrigkeit Feldfrüchte Arten alle diesen
alakalyi mulvatá lula nala aitši
von Obrigkeit Krankheit Arten alle diesen von
húgukui.
Oberhäuptling.

1. Den Oberhäuptling und Herrn *Muluku* schuf *Gauteóvañ*. Dieser war der Lenker der Welt, der Herr aller Arten Bäume, Feldfrüchte und Krankheiten.

2. *Gúa nuñhuakala nuvakala*
Untergebener Tempelberg Festgerät
aitši alakalyi nyékala nyúia aitši
diesem von Obrigkeit Regen Trockenzeit diesem
húgukui hika hika lúlatši alakalyi
von Oberhäuptling Dinge alle Arten von Obrigkeit
nuka narlalá.
allein war.

2. Er war der Herr der Festgeräte für die Leute des Tempels, des Regens und der Trockenzeit, er allein war der Lenker aller Dinge.

3. *Nuvakala lula nala Hukumeiži žini*
Festgeräte Arten alle Palomino von
eizuámakuei naugauka Mamalúguika ižañka
ersten alle Mamarongui bis
nuvakálakueitši húgukui makú na ala-
Festgeräte der Oberherr Häuptling Obrig-
kalyi Mulúkuki narlalá kuižváñguitši húgu-
keit *Muluku* war Donners des Ober-
kui narlalá.
häuptling war.

3. Über alle Festgeräte sämtlicher ursprünglicher (Tempel) von Palomino bis Mamarongui war Meister *Muluku* Herr und Oberhaupt, und er war der Lenker des Donners.

4. *Aiki nalá Muluku aléñ askuimi*
So war *Muluku* dieser allein
alakalyi eizua nékueitši akalēkán žalgú
Obrigkeit eine diese über gebot war
aléñ askuimi mámakuei saliñga naugauka
er allein Priester alle waren
Mulúkuha akalēkakuei ni nanalgú asán
Muluku dieser gebieten durfte war früher
Kágaba mámakuei alakályikuei žēkualguéñ
Kágaba Priester Obrigkeiten vereint waren

4. So kam es, daß *Muluku* als alleiniger Herr über alle gebot. Allen Priestern, die vorhanden waren, durfte *Muluku* allein befehlen. Wo früher Priester und Oberhäupter der *Kágaba* bestanden, sandte Meister *Muluku* ihnen die priesterlichen Worte.

[40] November-Dezember.

guatšiga ni mulígeba mámakueịtši uzgaụka
dann Worte Priester der sandte

nalgú alakalyi Mulúkuha.
war Obrigkeit *Muluku* dieser.

5. *Guatšiganá hantšigatsali suñhá akuéị*
Dann gut ruhig waren

ni nanalgú mulvatá mizēka lula nalakí
waren Krankheit Schmerz Arten waren nicht

žalgú guatšakaị Žályikueị žēkualakí naléñ
waren dann Kolumbianer waren nicht waren

Kágaba askuimi meị kalaléñ guatšiganá
Kágaba allein nur wir waren dann

hika hika hantšagatsalyi naụka nalgú ni
alle Dinge gut waren waren

mámakueịha akuagakuá.
die Priester diese sagten.

5. Damals lebten alle glücklich und in Ruhe. Krankheiten und Schmerzen aller Art gab es nicht. Die Kolumbianer waren damals nicht vorhanden, und nur wir *Kágaba* waren da. Damals waren alle Dinge gut. Das haben die Priester erzählt.

6. *Guñgueịnižini Žali nak guñ-*
Darauf Kolumbianer kam dar-

gueịni salí kalta itšuiža kuīza
auf alle Überlieferung ging zugrunde Tanz

alunežguaka makeịnyui eịtarlyui kuīza salyí
Beichten vier Tage neun Tage Tänze alle

itšuiža ni guapañgú mámakueịha
zugrunde zu gehen begannen die Priester diese

akuagakuá.
sagten.

6. Darauf kamen die Kolumbianer, alle Überlieferung hörte auf, und es verloren sich die vier- und neuntägigen Tänze und Beichten. Alle Tänze begannen zu verschwinden, wie die Priester berichtet haben.

7. *Guatšigakaị hava naụgalyi žini*
Darauf Mutter war wo von

nak gukan žalgú guñgueịnižini nágaḳsa
kommen konnte war darauf kam nicht

guñguakaị hateị Namsiku hanki aịni haị-
darauf Vater *Namsiku* dieser herein hier

távalyi hale guinui surlyi hulu guñgueị-
unten diesen Berg unter trat ein darauf

niki Namsíkuha aịka tuñ guñguakaị hava
Namsiku dieser dort sah darauf Mutter

aḳšeịša.
bat.

7. Da war es Zeit, daß *(Muluku)* vom Wohnsitz der Mutter kam. Er kam aber nicht, worauf Vater *Namsiku* hier unten in den Berg ging, sich dort umschaute und die Mutter um ihn bat.

8. *Guñguakaị havan Gaụteóvañ hanki*
Darauf Mutter *Gaụteóvañ* diese

gāka guažinakanžá guñguakaị havan
schicken nicht konnte darauf Mutter

Gaụteóvañ na Namsiku na alakalyi Mu-
Gaụteóvañ mit *Namsiku* mit Obrigkeit *Mu-*

8. Mutter *Gaụteóvañ* konnte ihn aber nicht schicken. Da nahmen Mutter *Gaụteóvañ* und *Namsiku* Meister *Muluku* das Gesicht ab, und Vater *Namsiku* brachte es hier nach oben ins

luku uakaị iakuka guñgueịniki haị
luku Gesicht sie nahmen ab darauf hier
aliava ula niguñgú hateị Namsíkuha
ins Helle brachte tat Vater *Namsiku* dieser
aịki ni Muluku uakaị Namsíkuha ulagú.
so *Muluku* Maske *Namsiku* dieser brachte.

Helle. Auf diese Weise brachte *Namsiku* die Maske *Muluku's* her.

57. Der Vogel *Nuḳsasa* (zur Taufe)[41].

(Priester *Jacinto Garavito.*)

Nuḳsasa gaụližguatšá na aịžé
Nuḳsasa Taufe macht dann dieses ist
gaụlyižguatšiga nikualá iškua guakualyēka.
Taufe macht dann Speise essen wird.

Bei der Taufe (singt man) so dem (Vogel) *Nuḳsasa*, um bei der Taufe die Speise zu essen.

58. Die beiden Freunde[42].

(Priester *Jacinto Garavito.*)

1. *Hížuḳsa na aịkí meịakueịná ka-*
Hížuḳsa so singen muß den
lelyi neịapana makuá zuzian uñua
Wald in zu gehen beginnen du wirst zu jagen Fleisch
kalavitú žižú haná uli nukuí
Wildschwein Wels kleine Fischart Truthahn Truthahn
iškalial néịala makuá aịki Hížuḳsa méịa-
zu suchen gehen du wirst so *Hížuḳsa* singen
kueị mámakueịha ni guagakuă.
muß die Priester diese sagten.

1. In dieser Weise muß man *Hížuḳsa* singen, wenn man in den Wald geht, um Fleisch vom Wildschwein, Wels, (dem kleinen Fisch) *haná* und den Truthahnarten *Uli* und *Nukuí* zu jagen. Wenn man dieses jagen geht, muß man *Hížuḳsa* singen. Das haben die Priester erzählt.

2. *Guñgueịnižiniki katú gaụapana*
Darauf Falle zu machen begann
eịzuan gaụa maụžua maịgua makeịua ha-
eine machte zwei drei vier fünf
tšiua teịžua asụka kugua niguñgú eịzua-
sechs schließlich sieben tat im
kálaki uñuan gukapana siñsi maktu
Anfang Fleisch zu fangen begann Maus kleiner
mihái kuteñku uñua lula nala
Fuchs Guardatinaja Eichhörnchen Fleisch Arten alle
ni gukapañgú.
zu fangen begann.

2. Dieser begann Fallen anzufertigen: eine, zwei, drei, vier, fünf, sechs und schließlich sieben und fing in frühester Zeit an, Mäuse, kleine Füchse, Guardatinajas, Eichhörnchen und alle Arten von Wildbret zu fangen.

3. *Aịžiniki Maktuguí dulaḳšapana*
Darauf *Maktuguí* zu sprechen begann
niguñgú napeịvu iškalē peịvu yala-
tat mein Freund sich sagten Freund sein
kuá niškalēgú.
werden sich sagten.

3. Darauf begann *Maktuguí* mit ihm zu reden. Sie nannten sich „mein Freund" und sagten einander, daß sie Freunde sein würden.

[41] Vgl. Kap. VI.
[42] Ohne Tanz. Gesungen zur Jagd.

4. *Guñgueịnižiniki ni akañguapana*
Darauf Wasser zu trocknen be-
žižú akukapana ni hanašiñgú
gannen Wels zu fangen begannen sie taten
nitšišiñki meịvankukuí naụgeñka hagi aua-
bis See war wo Stein sie
teịapana ni hanašiñgú aịkigeba
zu werfen begannen sie taten so
hanašíhinki meịvankukuí nugeñka itšuiža
sie tuend See war wo zugrunde
ni akuñgú peịvu iškalēká migisalyi
gingen sie taten Freund sich nannten dir leiden
guakueị mámakueịha ni guagakuá.
mußten die Priester diese sagten.

4. Sie legten einen Bach trocken und fingen Welse. Schließlich warfen sie Steine in einen See. Daher gingen sie in dem See zugrunde. Wenn man sich Freund nennt, so muß man verunglücken. Das haben die Priester berichtet.

5. *Guatšígakaị munži šalá napeịvu*
Darauf der Frau wegen mein Freund
niškalēgú Guakamaya Hížuḳsa sēua nar-
sich nannten *Guakamaya Hížuḳsa* Gattin war
laná Matuguíki munži akalalagele narlaná
Maktuguí Frau hatte nicht war
aịkížini napeịvu iškalēká munži šalá
daher mein Freund sich nannten der Frau wegen
ni iškalēká akuakanžágaban dalyiniki
sich nannten sagten darauf
hava Éịvalyiue téịaka salí maụžua nal-
Mutter *Éịvaliue* war wo alle zwei da-
guámaga itšuiža niguñgú.
her so zugrunde gingen taten.

5. Sie nannten sich nämlich wegen einer Frau mein Freund. — *Guakamaya* war die Gattin *Hížuḳsa's*, während *Maktuguí* keine Frau hatte. Indem sie sich so wegen einer Frau „mein Freund" nannten, wie man berichtete, gingen sie aus diesem Anlaß alle beide zugrunde, wo Mutter *Éịvaliue* wohnt (d. h. im See).

6. *Narlí gāha tsēua munži hántši-*
Deshalb Landsmann Gattin Frau hübsche
getse tuñ makueịni peịvu iškalēgasuñ-
sehen du wirst dann Freund sich nicht nen-
zeñžá hátekueịha ni guagú itšuižaniguа-
nen Väter diese sagten zugrunde gehen
kua migisalyiguakua aị hana meị migi-
würde dir leiden würde diese wie nur dir
salakueịnžá ni akuagakuá.
leiden mußten sagten.

6. Wenn man deshalb eine hübsche Frau als Gattin eines Landsmanns sieht, so soll man sich (mit dem Gatten) nicht Freund nennen — das haben die Väter gesagt — damit man nicht ebenso zugrunde gehe und unglücklich werde, wie diese leiden mußten. So hat man erzählt.

Mythen aus Noavaka.

(*Alfonso Auigi*, Noavaka.)

59. *Nuitaiku*[43], der Herr über Regen und Trockenheit.

1. *Mama Nyuitaiku Uákai*[44] *aihieiki*
Sonne *Nuitaiku* Maske diese

nyúian gauka narlalá.
Trockenzeit Macher ist.

1. Sonnen-*Taiku*-Maske[44] ist derjenige, der die Trockenzeit macht.

2. *Asañki mama Kalkuišveižu Gua-*
Vorher Priester *Kaguišveižu Gua-*

veižu na mama Nuiakave maigua nekuei
veižu mit Priester *Nuiakave* drei seiende

hanki eitarlyui nyúia naukalyēka ia-
diese neun Tage Trockenzeit sein werde sie

kaua guakai Mama Nuitaiku hanki tuñ
machten darauf Sonne *Nuitaiku* dieser sah

guñguaki alen iaga ahin guakuei sali
darauf dieser auch seine Leute alle

ikaula gueini tei ižgaual ákalē eitarlyui
rief darauf Feld zu machen sagte neun Tage

tei akaua.
Feld machten.

2. Vorher bewirkten Priester *Kaguišveižu, Guaveižu* und Priester *Nuiakave* — diese drei —, daß neun Tage lang Trockenheit herrsche. Als das Sonnen-*Taiku* sah, rief er auch alle seine Leute zusammen und gebot ihnen, die Felder zu roden. Das taten sie neun Tage lang.

3. *Guatšakai nyékala zeigaki nalgua-*
Darauf Regen war nicht darauf

kai Mama Uakai hanki mama Nyuiakave
Sonne Maske dieser Priester *Nuiakave*

nyúia gaual ákalē nagunalá guanalēki
Trockenzeit mache sagte tat darauf

Mama Uakái hanki tei sali yaukal
Sonne Maske dieser Feld alle verbrennen sollten

guá naguá gueiniki sali gākuei alyēka
sagte tat darauf alle Samen säten

naguá.
taten.

3. Da setzte der Regen noch nicht ein, worauf Sonnen-Maske (d. h. Sonnen-*Taiku*) dem Priester *Nuiakave* (weiter) Trockenzeit zu machen befahl und allen gebot, die Felder zu verbrennen. Darnach säten alle die Aussaat.

4. *Gueiniki Maman Uakái hanki mama*
Darauf Sonne Maske dieser Priester

Bunalyiúe naugenka nei naguá gueiniki
Bunalyiúe war wo ging tat darauf

4. Sonnen-Maske ging nun zu Priester *Bunalyiúe* und sagte zu ihm: „Mein Enkel[45], wie konntest du mir das an-

[43] *Nuitaiku* oder *Mama Nuitaiku* heißt Sonnen-*Taiku*.

[44] Das Wort *uákai* „Maske" wird öfters dem Namen hinzugefügt, weil der Betreffende in den Zeremonien als Maske auftritt.

[45] Zwei Priester, die ihre Söhne gegenseitig taufen, sollen sich nachher „mein Enkel" anreden. Ebenso reden sie ihre Taufpaten an.

natukua saki na aiki malaguanká[46] *ni*
mein Enkel wie so du mir tun konntest

Mama Uákai neiká akalēká mama Buna-
Sonne Maske sagte sagte Priester *Buna-*

lyiúe hanki natukua saki makugé maló ni
lyiúe diesem mein Enkel wie dir ich tat dir

atukua Mama Uákai akalēkakai mia
seinem Enkel Sonne Maske sagte darauf da

nasga mahanguátéi naugažaku Gua-
ich selbst dir denke (Übles) bin nicht ich *Gua-*

veižu mahanguataugažé ni mama Bunalyiúe
veižu dir denkt nicht Priester *Bunalyiúe*

neiká.
sagte.

tun[46a]?" — „Mein Enkel, wie habe ich dir etwas getan, da ich nichts (Übles) gegen dich sinne? (Auch) *Guaveižu* plant nichts (Schlechtes) gegen dich", antwortete *Bunalyiúe* seinem Enkel Sonnen-Maske.

5. *Guakai Guaveižu hanki Nuavagáka*
Darauf *Guaveižu* dieser *Noavaka* in

malarlevyekalyékaki ni Mama Uákai ni
du mich treffen wirst Sonne Maske

akalēká guatšiganá mama Kualakultše Ku-
sagte darauf Priester *Kualakultše Ku-*

alakuintana mama Seižatana na yekaula
alakuintana Priester *Seižatana* rufen

makualyékaki ni Guaveižu ni Mama Uakái
du wirst *Guaveižu* Sonne Maske

akalēgú.
sagte.

5. Darauf sagte *Guaveižu* zu Sonnen-Maske: „Treffe mich in Noavaka und rufe Priester *Kualakultše*, *Kualakuintana* und Priester *Seižatana*."

6. *Guakai nak Mama Uákai niguá*
Darauf kam Sonne Maske tat

gueiniki niúva sēkalaukái salí ižankašatéi
darauf Gold Sitze alle stellte hin

naguá kuguákai maman Guaveižu nak
tat sieben nach Priester *Guaveižu* kam

niguá.
tat.

6. Sonnen-Maske kam (nach Noavaka) und stellte alle Sitze aus Gold dort hin. Nach sieben Tagen kam (auch) Priester *Guaveižu*.

7. *Gueiniki Mama Uákai ižgapeinguá*
Darauf Sonne Maske nimm ab

ni Guaveižu neigú gueiniki Mama Nyui-
Guaveižu sagte darauf Sonne *Nui-*

taiku Uákai gugué ni Guaveižu Mama
taiku Maske ergreife *Guaveižu* Sonne

Uákai akalēgú.
Maske sagte.

7. Nun sagte *Guaveižu* zu Sonnen-*Taiku*-Maske: „Nimm dir (das Gesicht) ab", und weiter: „Ergreife es."

[46] Wohl statt *ma-la-gua-naka*.

[46a] Es handelt sich um den Verdacht, daß *Bunalyiúe* den Eintritt des Regens verhindere.

8. *Guñguakaį Nyúia Uákaį hanki*
Darauf *Núia* Maske dieser

Mama Nyuitaįku arveįa Mama ma guáñ
Sonne *Nuitaįku* sagte Sonne du Ge-

nahangua ni akalēkā guakaį nyékala
fälligkeit mir denke sagte darauf Regen

makeinyui naųkalyēka nikala šiša niguá.
vier Tage sein wird Regen bat tat.

8. Darauf sagte *Núia*-Maske (d. h. Trockenzeit-Maske) zu Sonnen-*Taįku*: „Sonne erweise mir die Gefälligkeit", und bat um vier Tage Regen.

9. *Gueįni makeįnyui zeįkša niguá*
Darauf vier Tage fallen ließ tat

Kaguišveįžu hanki neįkšigúñ ni Nuitaįku
Kaguišveįžu dieser tat *Nuitaįku*

akalēkā guakaį arzé zeįkligúñ[47] *ni Nui-*
sagte darauf wirklich fiel *Nui-*

taįku neįká.
taįku sagte.

9. Darnach ließ *Kaguišveįžu* vier Tage lang Regen fallen, wie es Sonnen-*Taįku* ihm sagte, und es fiel wirklich Regen, wie Sonnen-*Taįku* gebot.

10. *Gueįniki kualama akuīzapana*
Darauf Feldfrüchte sie zu tanzen began-

sualyin guakua hita eįvi tuluma
nen welk werden würden Bohnen Mais Kartoffeln

galaųni guakua salí akuīza ni Mama
verfaulen würden alle sie tanzten Sonne

Nyuitaįku Uákaį atšiñgú na hátekueįha
Nuitaįku Maske tat Väter diese

mámakueįha ni akuagakuá.
Priester diese sagten.

10. Es begannen dann alle den Feldfrüchten zu tanzen, damit Bohnen, Mais und Kartoffeln nicht welk würden und verfaulten. Das tat Sonnen-*Taįku*-Maske, wie die Väter und Priester berichtet haben.

60. Das Geschlecht *Kultšavitabaųya's.*

1. *Eįžuakala muñzéį guagá naų-*
Im Anfang Helligkeit war tat nicht als

keñki mama Šeįkuikula narlalá aįtši
Priester *Šeįkuikula* war diesem von

sukua mama Šéįkuita usw.[48].
Sohn Priester *Šéįkuita.*

1. Als es am Anfang noch nicht hell war, lebte Priester *Šeįkuikula.* Sein Sohn war Priester *Šéįkuita* usw.[48].

2. *Aįhieįkueįki eįzuakala muñzéį*
Diese im Anfang Helligkeit war

guagá naųkéñ aluna Kalguašžakueį ká-
tat nicht war als göttliche die *Kalguašžas*

gabakueį narlalá gueįniki ąįžini munzé
Menschen waren darauf da von Helligkeit war

2. Diese (lebten) als es im Anfang noch nicht tagte, und das waren die göttlichen *Kalguašiža*-Menschen. Darnach herrschte Helligkeit, und es wurden die folgenden geboren.

[47] = *zeįká nigúñ.*

[48] Folgen 13 weitere Namen; vgl. Kap. II: Liste von Noavaka.

gueịni uašeị guaná lékueịki aịtši
darauf geboren wurden taten diese diesem

súkuaki mama Dúakuka usw.
von Sohn Priester *Dúakuka.*

Der Sohn dieses (letztgenannten) war Priester *Dúakuka* usw. [49].

3. *Aịkueịki hárlēka kágabakueị narlalá*
Diese Steinbild Menschen waren

aịtši súkuaki mama Áuišeị usw.
diesem von Sohn Priester *Áuišeị.*

3. Diese waren Steinbildmenschen. Der Sohn dieses (letzten) war Priester *Áuišeị* usw. [50].

4. *Harlē kuékueịki narlalá gueịnižiniki kágiltša kuekueịki* usw.
In Stein Verwandelte waren darauf die welche beerdigt waren.

4. Das waren diejenigen, die sich (nach dem Tode) in Steine verwandelten. Darauf folgten diejenigen, die beerdigt wurden usw. [51].

61. Das Salz.

1. *Eịzuakálaki eịzuama nuñhueị nauụ*
Im Anfang ersten Tempel waren

gauụka ni nakuliúe nauụka eịzuama tauụkekueịtši ni nalalá lakuliúe Kágaba lula
wo Salzsee war ersten Geschlechter der waren Salzsee *Kágaba* alle

zitauụkaịtši nala ni lakuliúe ikaịkualá
Geschlechter der aller Salzsee waren

guatšígaga guíakalyi nakuliúe suụñzalá.
aber der Savanne in Salzsee nicht war.

1. Im Anfang gab es überall, wo die ersten Tempel lagen, Salzseen, die den ursprünglichen Geschlechtern gehörten. Die Salzseen waren das Eigentum aller Geschlechter der *Kágaba,* während sich in der Küstenebene keine Salzseen befanden.

2. *Nanalēnižini mama Gauụhuížavē ni*
Darauf Priester *Gauụhuížavē* Wasser

na zinkualya mama Bunalyiúe hanki Gauụhuížavētši nakuliúe huakalyia guñgueịšalá
sich verging Priester *Bunalyiúe* dieser *Gauụhuížavē* des Salzsee verschloß deshalb

ni mama Šublata na Gauụhuížavē na nani
Priester *Šublata* mit *Gauụhuížavē* mit jüngerem

Matuna na ižalē ižgakauụnē
Bruder *Matuna* mit sich vereinigten sich begleiteten

guñgueịni lakuliúekueị kaịga guíagāka
darauf Salzseen heute der Savanne in

agazakeịtšapana niguñgú.
herauszukommen begannen taten.

2. Weil sich Priester *Gauụhuížavē* gegen das Wasser verging, sperrte Priester *Bunalyiúe* den Salzsee *Gauụhuížavē's.* Aus diesem Grunde taten sich Priester *Šublata, Gauụhuížavē* und jüngerer Bruder *Matuna* zusammen und halfen sich gegenseitig, worauf jetzt die Salzseen in der Küstenebene herauskamen.

[49] Es folgen 19 weitere Namen (siehe Liste von Noavaka).
[50] Es folgt Priester *Kultšavitabauụya* und zwei andere Namen.
[51] Es folgen sechs Namen.

235629

3. *Guiagāka askuimi naụkalyėkakueị*
Der Savanne in nur sein sollten
ni saliñga agazakeịtšingú naku šalá
alle kamen heraus des Salzes wegen
šáñgeba ahañgui gakualyēka ni mámakueịha
Böses sie denkend essen werden Priester diese
atuñgú.
sahen.

3. Nur alle die (Salzseen), die in der Küstenebene vorhanden sein sollten, kamen heraus, da diese Priester einsahen, daß man sonst des Salzes wegen Streit anfangen würde, um es essen zu können.

4. *Guatšígakaị kaịgaki alunarvéị la-*
Darauf heute Gedanke nur Salz-
kuliúekueị za teịtéị ui za muñší naụka-
seen nur sind Sand nur weißer sein
lyēka meị mámakueịha ahañguñgú aịki
werde nur die Priester diese sie dachten so
nalguá kaịgaki aluna veị ni naụ eịzua-
war heute Gedanke nur ist im An-
kala lakuliúe haveị ateị nigueịnžá máma-
fang Salzsee Mutter war tat Priester
kueịha ni akuagakuá dúekueịha saliñga
diese sagten älteren Brüder diese alle
aịki ni akuagú.
so sagten.

4. Heute werden Salzseen nur in Gedanken (d. h. in Spuren) vorhanden sein, und nur weißen Sand werde es geben, so dachten die Priester. So kam es, daß heute nur die Erinnerung daran vorhanden ist, daß im Anfang die Mutter der Salzseen hier war. Das haben die Priester und alle älteren Brüder berichtet.

5. *Nauihiki seịžakú na laku butši*
Unser Steinsalz mit Salz weißem
na ni nalgú mámakueịha ni akuagakuá.
mit war die Priester sagten.

5. Unser war das Steinsalz und das weiße Salz, wie die Priester erzählten.

Gesänge aus Noavaka[52].

I. Allgemeine Festgesänge.

62. *Nuikukui Malkultše*, der Herr der Richtungen.

1. *Mama Nyuikukui Uakaị ahieịki*
Sonne *Nuikukui* Maske dieser
salyiñga kuibulu hárvulu ka agahuížakua
ganzes Dorf Steinpulver alles vereinigte
guane sagá sagd hanašane hiúñ-
tat geschlechtliche Vergehen sie begingen bezüg-
gule atšikan žalgú salyiñga šikuakala naụka
lich tat war alle Richtungen alle
avua šikuakala séịvakaịn geịna
hauptsächlichen Richtungen (vier) Zwischenrichtungen

1. Großsonnenmaske vereinigte das gesamte Steinpulver des ganzen Dorfes. Er tat es für alle begangenen geschlechtlichen Vergehen und trug alles Steinpulver nach sämtlichen Haupthimmelsrichtungen, den Zwischenrichtungen und allen übrigen (acht) Richtungen der Windrose.

[52] Einzelne Gesänge sind aus anderen Dörfern übernommen, was aus dem Inhalt und den Angaben des Sängers hervorgeht. Ob sie wirklich alle in Noavaka gesungen wurden oder einzeln nur zufällig dem Sänger bekannt waren, konnte nicht sicher festgestellt werden.

alunañ geịna nauka ka hárvulu
(acht) Zwischenrichtungen alle alles Steinpulver
maịka žalgú.
trug war.

2. *Mulbatá našinguakua saliñga šikua-*
Krankheit kommen würde alle Rich-
kala nauka atšikan žalgú aluna hañgua
tungen alle tat war Gedanke dachte
nuka atšatšigakaị aịnka neị nuka aluna
nur darauf dorthin ging nur Gedanke
itšanká[53] *žalgú.*
denken konnte war.

2. Damit die Krankheiten nicht kämen, machte er (die Zeremonie) nach allen Richtungen, aber nur in Gedanken. Dorthin konnte er nur mit dem Gedanken gehen[54].

3. *Guatšígakaị šánekueị mulbatakueị*
Darauf böse Krankheiten
našinguakua hika hika šánekueị našin-
kommen würden alle Dinge üblen kommen
guakua Mama Nyuikukui Uakaị hanki
würden Sonne *Nuikukui* Maske dieser
guiava guaka žalgú ni hátekueịha máma-
Rat sagte war Väter diese Priester
kueịha akuagakuá.
diese sagten.

3. Daß die bösen Krankheiten und alle üblen Dinge[55] nicht herbeikämen — darauf wirkte Großsonnenmaske mit seinen Worten ein. Das haben die Väter und Priester erzählt.

63. Der Hirsch[56].

1. *Sugi aịhieịki kañki nuñhuakálatši*
Hirsch dieser früher Tempelberges des
munžin žalgú kágaba naléñ makú Gaụ-
Tochter war Mensch war Häuptling *Gaụ-*
naulúetši munži saliñga nuñhuakálatši
naulúe von Töchter alle Tempelberges des
žalgú aluna kágabakueị naụkáị šiba-
waren göttliche Personen waren darauf Zauber-
lama salyí itšuiža guñgueịnižiniki ma-
makraft ganz verlor sich darauf vier
keịua kaležuka[58] *neị niguñgú mámakueịha*
Beine hatte ging tat die Priester diese
ni akuagakuá.
sagten.

1. Die Hirsche waren vormals die Töchter eines Tempelberges, als sie noch Menschen waren. Sie waren alle Töchter des Häuptlings *Gaụnalúe*, des Tempelberges[57], und göttliche Personen. Aber ihre magische Kraft ging verloren, worauf sie auf vier Beinen gingen. Das haben die Priester erzählt.

[53] Vielleicht *itšan-naka.*

[54] Das heißt er ging nicht tatsächlich bis ans Ende aller Richtungen, sondern deutete es nur an.

[55] Nach Angabe z. B. Heuschrecken und Würmer.

[56] Vgl. Die Geschichte *Buñkuéịs* (Nr. 5).

[57] *Gaụnaulúe* ist ein Priester von Noavaka, der sich in einen Berg verwandelte, und zugleich Name des früheren Tempels von Noavaka, der sich in einen Berg verwandelte. Vgl. Kap. IV: Dämonen.

[58] Aus *kala ižuka.*

2. *Nitšiši kaịgaki uñua ga guakua-*
Dann heute Fleisch essen werden
lyēka neịlenžá kaịgaki nuñhuakuívitši
wurde heute Tempelnovizen des
auñuakala mámakueịtši auñuakala kuízihi
sein Fleisch Priester der sein Fleisch tanzend
gaụlí ižgúi ga meị guakualyēkanžá
Taufe machend essen allein werden
aịkí mámakueịha ni akuagakuá.
so die Priester diese sagten.

2. Dann wurden sie zu Wildbret, damit man es heute ißt. Heute gehört ihr Fleisch den Tempelnovizen und den Priestern. Wenn sie tanzen und taufen, essen sie nur dieses. Das haben die Priester berichtet.

64. Das weiße Salz[59].

1. *Aịkí ni naku butši nani*
So Salz weißes jüngerer Bruder
Matúnaha nauiañka žini usavi mama
Matuna dieser Himmel vom brachte herab Priester
Šublata hanki nauiañka žiniga auasavi
Šublata dieser Himmel vom selbst sie brachten
seịžakú guñgueịni aịkí ni aveịa-
herab Steinsalz darauf so sie zu singen
pañgú.
begannen.

1. Als jüngerer Bruder *Matuna* und Priester *Šublata* das weiße Salz, das Steinsalz, vom Himmel herabgebracht hatten, begannen sie in dieser Weise zu singen.

2. *Kaịga makeịnui akuīzatéị naụši*
Jetzt vier Tage sie tanzten waren
nyuimalá zēgatšiga lakuñ ga guakua-
Nachmittag verfloß darauf Salz essen werden
lyēka aịkí ni nani Matuna na
so jüngerer Bruder *Matuna* mit
mama Šublata na aịkí ni aveịngú akuí-
Priester *Šublata* mit so sie sangen sie
zihi sụka nukuluva iškua ga gua-
tanzten schließlich Chengi verteilen essen
kualyēka aịkí ni atuñgú.
werden so sahen.

2. Wenn man heute vier Tage lang getanzt hat und der Nachmittag zu Ende geht, wird man Salz essen, so sangen jüngerer Bruder *Matuna* und Priester *Šublata* und sahen, daß man am Schluß des Tanzes die Chengimuschel (als Zauber) verteilen solle[60], um (das Salz) essen zu können.

3. *Tuaịkí nalguá ni mama Šublátaha*
Deshalb war Priester *Šublata* dieser
alani na salyí akuīza laku
seinem jüngeren Bruder mit alle sie tanzten des Salzes
hiúñgule akuñgueịni kaịgan ga guakua-
bezüglich sie taten darauf heute essen werden

3. Daher kam es, daß Priester *Šublata* und sein jüngerer Bruder einen Tanz für das Salz aufführten, da sie sahen, daß man es heute essen werde, und (Zauberpäckchen) für alle

[59] Vgl. Kap. V: Das Märzfest in Palomino und Mythus **61**.
[60] Nämlich in Maisblätter für jede einzelne Person, wie es mit dem Steinpulver als Zaubermittel ebenfalls geschieht.

lyēka tuñguá ni salyí kuá nani
sahen alle anfertigten jüngerem Bruder
na mama na ni akuñgú káñžini aịki
mit Priester mit sie taten früher von so
hátekueịha ni akuagakuá.
Väter diese sagten.

anfertigten. Das haben von alters her die Väter erzählt.

65. Das grüne Salz.

1. *Hale laku tášiki sa Niuálueha*
Dieses Salz grüne Onkel *Niualue* dieser
Noanaškakani žini ni ulaká nani
der *Noanaži*-Mündung an von brachte jüngere Brüder
Guahížukueịha galyēka halēki agaụngú
Goajiro diese essen werden dieses tat
sa Niuálueha nánikueị Guahiju žē-
Onkel *Niuálue* dieser jüngere Brüder Goajiro ver-
kualyi Púntaka ižañka ni nani
eint sind Punta nach bis jüngeren Brüder
Guahížukueịtšiki iyáụ ni akuagakuá duéị-
Goajiro der war sagten Alten
vakueịha aịkí akuaši neịnžá.
diese so sagten taten.

1. Dieses grüne Salz brachte Onkel *Niualue* von der Mündung des *Noanaži*[61], damit es die jüngeren Brüder Goajiro äßen, bis nach Punta, wo die jüngeren Brüder Goajiro wohnen. Es war Eigentum der jüngeren Brüder Goajiro, so erzählte man, und die Alten haben das berichtet.

2. *Hálega dúekueịha Káguba*
Dieses die älteren Brüder diese *Kágaba*
táụkẹkueị gažalyēka halēkinžá ni má-
Geschlechter essen nicht werden dieses ist die
makueịha akuagakuá.
Priester diese sagten.

2. Dieses werden die älteren Brüder der Geschlechter der *Kágaba* nicht essen. Daß dem so ist, haben die Priester berichtet.

66. Die Chengimuschel[62].

1. *Nukuluba aịkí ni aveịngú mama*
Chengi so sie sangen Priester
Aluañuikuha nani Matuna na
Aluañuiko dieser jüngerem Bruder *Matuna* mit
péịvu ka Bonda Maseñga Tagañga Ma-
Freunde alle Bonda Masinga Taganga Ma-
matoko Gáila Siénaga Santa Marta Kágaba-
matoko Gaira Cienaga Santa Marta *Kágaba*
kueịha kañki žēkualéñ guatšiga ni mama
diese früher lebten darauf Priester
Aluañuiko na nani Matuna na aịkí
Aluañuiko mit jüngerem Bruder *Matuna* mit so
ni akazveịhi aualagapañgú.
singend sie zu bringen begannen.

1. In dieser Weise sangen Priester *Aluañuiko* und jüngerer Bruder *Matuna* von der Chengimuschel. Als einst in Bonda, Masinga, Taganga, Mamatoco, Gaira, Cienaga und Santa Marta lauter befreundete *Kágaba* wohnten, brachten Priester *Aluañuiko* und jüngerer Bruder *Matuna* sie her, indem sie so sangen.

[61] Vgl. **24**, 3.
[62] Kap. V: Das Märzfest in Palomino.

2. *Zuveịa kaịga nukuluva kuīza sụ-*
Gesang heute Muschel Tanz letzten
kal ižveị guakualyēka atuñguá gaụlí
im wenden werden sahen Taufe
ižguala nukuluvaga migahueịža gualyēka
machen Muschel selbe dir fehlen werde
atuñguá kauižeñga salyí kuá.
sahen diese selbst alle verfertigten.

2. Da sie sahen, daß man heute beim letzten Gesang und Tanz mit der Muschel Wendungen (um den Kopf[63]) machen und dieselbe auch bei der Taufe nötig sein werde, so fertigten sie selbst davon Zauberpäckchen.

3. *Akuñgueịni mama Aluañuiko na*
Sie taten darauf Priester *Aluañuiko* mit
nani Matuna na péịvukueị naụ-
jüngerem Bruder *Matuna* mit Freunde waren
geñka žini haịni Kágubalyi ni aualagú
wo von hier den *Kágaba* zu sie brachten
aịkí mámakueịha akuagakuá aịkí nalguá
so die Priester diese sagten so war
péịvukueị Tagañgaka žini aualakán žalgú
Freunde Taganga von sie brachten waren
aịkí mámakueị akuagakuá.
so die Priester sagten.

3. Dann brachten Priester *Aluañuiko* und jüngerer Bruder *Matuna* sie von dem Wohnsitz der Freunde hierher zu den *Kágaba*. Das haben die Priester erzählt. So kam es, daß sie von den Freunden in Taganga herbrachten, wie die Priester berichtet haben.

II. Allgemeine Festgesänge der Frauen.

67. Der Kopfschmuck der Frauen.

1. *Kakuveịža kuīzihi sụka aịhieịki*
Federschmuck tanzten zuletzt diesen
sáñkala íšhiu kuīzakueị múnžikueịha
Kopf setzten tanzen sollten Frauen diese
nuñhuáñ húvala akuīzká kakuveịžan
Tempel vor der Tür sie tanzten Federschmuck
kaḳtéị aịkí hanašiká žalgú munžikueịki.
sie setzten auf so sie taten waren die Frauen.

1. Beim letzten Tanze setzten die Frauen diesen Federschmuck auf den Kopf, um zu tanzen, und tanzten mit aufgesetztem Federschmuck vor der Tür des Tempels.

2. *Nuvakalašbunži na múnžikueịha*
Festgeräte der Töchter die Frauen diese
kauihateị húvala iakuīzká žalgú uéịžu-
ihr Vater Hause vor dem sie tanzten waren die
kueịha ni akuagakuá.
alten Frauen diese sagten.

2. Als Töchter des Festschmuckes tanzten die Frauen vor dem Tempel ihres Vaters (d. h. des Priesters). Das haben die alten Frauen erzählt.

68. Der große Sperber.

1. *Sahali zala kúikui aịkı*
Zum Gebirge gehörig großer Sperber so
méịakueị hávakueị káñzalakueịha guar-
singen müssen Mütter alten sagten

1. Dem großen Sperber des Gebirges muß man in dieser Weise singen, das haben die Mütter der alten Zeit erzählt,

[63] Es werden drei Wendungen um das Haupt jeder Person damit gemacht.

lenžá sizièka bulu naụma tualyèkanžá
Sperber kleiner gut sehen wird
ahieịki nuñhuakálatši háñguakukui hañ
dieser Tempelberges des Gehilfe wie
nukanžá.
ist.

damit er den kleinen Sperber gut beaufsichtige[64]. Gleich einem Gehilfen des Tempelberges ist er.

2. *Kúikuiki aịkí na mámakueịha*
Großer Sperber so die Priester diese
naụman tual naụkan žalgú aịhiéị tuakí
gut sahen war diesen sahen nicht
nalatšígakaị kúikui alén iága šantan
waren dann großer Sperber er auch Huhn
gapana guinguakua aịkí nuñhuáñ aveịnkan
zu fressen beginnen würde so Tempel sangen
žalgú uéịžukueịha káñžini ni akuagakuá.
taten alten Frauen diese früher seit sagten.

2. So gaben die Priester gut acht auf den großen Sperber. Wenn sie nicht auf ihn achtgeben würden[65], so würde er auch Hühner zu fressen beginnen. So sang man im Tempel. Das haben von alters her die alten Frauen erzählt.

69. Der kleine Sperber.

Gaị yugí aịkí méịakueị múnži-
Kleiner Sperber so singen sollen die Frauen
kueịha ákalteị guanenžá gaị yugi
diese schlug vor tat kleiner Sperber
aleñga ahieịki kúikuitši háñguakukui
er selbst dieses großen Sperbers des Gehilfe
nuñhuakálatši háñguakukui naụkalyèka meị
Tempelberges des Gehilfe sein werde nur
neịlenžá aịga ša atšažalyèka ni
sagte dieser selbst Böses tun nicht werde
neịgú aịnki šiži za gukan ga
sagte dort Heuschrecke nur fangen fressen
kubi šimaụli za gukan ga atša-
Schmetterling Eidechse nur fangen fressen tun
lyèka meị ni neịgu.
werde nur sagte.

In dieser Weise sollen die Frauen dem kleinen Sperber singen, das schlug er ihnen vor. Der kleine Sperber selbst sagte, daß er der Gehilfe des großen Sperbers[66] und des Tempelberges sein werde. Er selbst sagte, daß er nichts Böses tun und dort nur Heuschrecken, Schmetterlinge und Eidechsen fangen und fressen werde.

70. Der weiße Sperber.

1. *Kúikui vutši aịkí minaveịalyèkaki*
Sperber weißer so ihr mir singen werdet
múnžikueị nuñhuáñ húvala aịkí naveịatéị
Frauen dem Tempel vor so mir singen
minaụkalyèkaki ni kúikui vutši neịgú.
ihr werdet Sperber weißer sagte.

1. „In dieser Weise werdet ihr mir vor dem Tempel singen, ihr Frauen, so werdet ihr mir singen", sagte der weiße Sperber.

[64] Der große Sperber soll den kleinen töten, wenn dieser Hühner stiehlt.
[65] Vermittels des Gesanges.
[66] Vgl. den vorigen Gesang.

2. *Nas šañga atšatėį naųgažályikueįki*
Ich Böses tun nicht werde
nas askuimi nuvá za ižgakukan ga
ich allein Vogel nur fangen fressen
šiži kubi nuva vulu naųka
Heuschrecke Schmetterling Vögel kleine alle
ižgakukan ga meįn atšalikunžá ni kúikui
fangen fressen nur tun werde ich Sperber
vutši neįgú.
weißer sagte.

2. „Ich werde nichts Böses tun und werde nur kleine Vögel, Heuschrecken, Schmetterlinge und alle Arten kleiner Vögel fangen und fressen", sagte der weiße Sperber.

3. *Aléñ askuimi nuñhuakálatši dueį*
Er allein Tempelberges des älterer
vua ižaųkalyēka meį neįgú
Bruder hauptsächlicher sein werde nur sagte
ulunalueįtši sēkuava naųkalyēka ni kúkui
Berges des Größe sein werde Sperber
vutši neįgú kañ mámakueįha guaši neįn
weißer sagte vorher die Priester diese sagten taten
žalgú.
waren.

3. Er allein werde der hervorragendste ältere Bruder des Tempelberges und die Größe der Berge sein, sagte der weiße Sperber. Das haben früher die Priester berichtet.

71. Der grüne Kolibri.

1. *Ahieįki tašukukui ni aįkí meįa-*
Diesem grünen Kolibri so singen
kueįnžá kalhumši nala ni aįkí akalēgatáų
müssen Baumblüten alle so sang
sínduliha arlégetse kágaba nalguéñ aįkí
Kolibri dieser größer Mensch war als so
zuveįnka žalgú hátekueįha ni guagakuá.
sang war die Väter diese sagten.

1. Dem grünen Kolibri an allen Baumblüten muß man in dieser Weise singen. So sang der Kolibri, als er noch ein großer Mensch war, so sang er, das haben die Väter erzählt.

2. *Kaįgaki suñ suñ suñ neįgatšígakaį*
Heute *suñ suñ suñ* sagt darauf
ahí kualama kalhumši saliñga nala ni
seine Speise Baumblüten alle alle
neįgatáų aįkí atšika nyui ukά arzéįn
sagt so macht Sonne Plejaden ist
sílihi náuazeį nītši.
sílihi wenig steigt empor.

2. Heute singt er *suñ, suñ, suñ* und singt an allen Baumblüten, seiner Speise. Wenn die Sonne in den Plejaden steht, macht er es so und mit *sílihi* steigt er wenig hoch.

3. *Nitšiší ukά nītšigama ni*
In der Folge Plejaden steigen ebenso
kaųli sínduli taši ni nītšigatáų nitšiší
singend Kolibri grüner steigt empor bis
ukά muan nītšigatšígakaį alén iága
Plejaden in die Mitte steigen darauf dieser auch

3. Wenn in der Folge die Plejaden (höher) steigen, steigt auch der grüne Kolibri singend empor. Und wenn sich die Plejaden weiter bis zur Mitte (des Himmels) erheben,

muan nitšiší uká teį ialagatšakaį
zur Mitte bis Plejaden sich setzen sie untergehen

alén iága uká neįama ni neįa-
darauf dieser auch Plejaden gehen ebenso geht

táų hátekueįha ni akuagakuá.
Väter diese sagten.

so (macht) er es ebenso, bis die Plejaden untergehen. Wie die Plejaden gehen, so geht er auch. Das haben die Väter erzählt [67].

4. *Kanží humšeįgapana guatšiga Kanží*
Kanží zu blühen beginnt darauf *Kanží*

ni akazveįatáų ahí kualama mámakueįha
singt seine Speise die Priester diese

ni akuagakuá.
sagten.

4. Wenn die *Kanží*-Bäume zu blühen beginnen, singt man der *Kanží*-Blüte, seiner Nahrung. Das haben die Priester berichtet.

72. Der Kolibri [68].

1. *Kualama guapana guatšiga*
Feldfrüchte zu weihen beginnen dann

méįakueįnžá kualama kalalyi hiséį
singen müssen Feldfrüchte der Pflanzung in Zauber-

aįni aguvīža guane sualyinguakua
mittel dort gingen taten verwelken würden

tuluma hita eįvi galauni sualyinguakua.
Kartoffel Bohne Mais verfaulen verwelken würden.

1. Wenn man die Feldfrüchte (durch Steinpulver) zu weihen beginnt, muß man ihnen singen, und man geht auf dem Felde mit den Zaubermitteln herum [69], damit Kartoffeln, Bohnen und Mais nicht verwelken, noch verfaulen.

2. *Aįkí ni múnžikueįha méįakueįnžá*
So Frauen diese singen müssen

hátekueįha ni akuagakuá kualama kale
Väter diese sagten Feldfrüchte Tanz

atšataugākueį hátekueįha mámakueįha gu-
machen müssen Väter diese Priester diese sag-

arlenžá.
ten.

2. In dieser Weise müssen die Frauen singen, wie die Väter gesagt haben, und den Tanz der Feldfrüchte ausführen. Das haben die Väter und Priester erzählt.

73. Der Vogel *Guivuka*, der den Tod ankündigt.

Guivuka sahá luvé nuñhuakuka iateį
Guivuka Gebirge Vogel Tempelspitze sich

kauįla guatšígakaį mahulkui dula
setzt singt dann dich erschreckt Nach-

miveįhi dueį šuižēši nabilék ni
richt dir sagt älterer Bruder stirbst du

Wenn der *Guivuka*, der Vogel des Gebirges, sich auf die Spitze des Tempels setzt und singt, erschreckt er dich und gibt dir Kunde: „Älterer Bruder, du stirbst.“ Das sagt

[67] Der Kolibri soll nur zur Zeit der Sichtbarkeit der Plejaden von Mai bis Februar singen, so sagen die *Kágaba*.

[68] Die Überschrift stammt vom Sänger, obwohl der Kolibri in dem Gesange nicht vorkommt. Die Frauen sollen nämlich beim Tanz die Bewegungen des Kolibri nachahmen, „als ob sie fliegen und den Honig der Blüten genießen wollten“.

[69] Vgl. Kap. V: Steinzauber.

guivuka ni mikalẹgakuá aịnki mikaụlyi
Guivuka dir sagte dieser dich ruft
dulan guaši niguatáụ na duẹịvakueịha
Nachricht sagt tut Alten diese
akuagakuá.
sagten.

dir der *Guivuka,* indem er dich ruft und dir Nachricht gibt. Das haben die Alten erzählt.

74. Gegen den Vogel *Šisiaụli.*

1. *Aịhieịki šisiaụli sahali zala*
Diesem *Šisiaụli* zum Gebirge gehörig
aịki meịakueịnžá nuñhuáñ húvala kua-
so singen müssen dem Tempel vor Feld-
lama gahinguakua tuluma gahinguakua
früchte fressen würde Kartoffel fressen würde
na aịki meịakueịnžá uéịyukueịha ni
so singen müssen alten Frauen diese
akuagakuá.
sagten.

1. Gegen den (Vogel) *Šisiaụli,* der im Gebirge lebt, muß man vor dem Tempel in dieser Weise singen; damit er nicht die Feldfrüchte und die Kartoffeln fresse, muß man so singen. Das haben die alten Frauen erzählt.

2. *Šisiaụli žigžé žigžé neịataụgama*
Šisiaụli vereint vereint gehen ebenso
múnžikueị žigžé žigžé iateị iateị kuīza-
die Frauen vereint vereint sitzend sitzend tanzen
kueịnžá hátekueịha hávakueịha káñzala-
müssen Väter diese Mütter diese alten
kueịha aịki ni akuagakuá.
diese so sagten.

2. Wie die *Šisiaụli*-Vögel in Scharen wandern, so müssen auch die Frauen zusammen hockend tanzen[70]. Das haben die Väter und Mütter der alten Zeit berichtet.

75. Die Eidechse[71].

1. *Šimaụli aịki zuveịhipana mama*
Eidechse so zu singen begann Priester
Seịžañkua kasa vulu agitšuižakšihi mama
Seịžañkua Spur verwischte Priester
neị naụka ni šimaụli alyíuañ kasa itšuí-
ging alle Eidechse zuletzt Spur ver-
žakši aịki ni zuveịhi neịataụká.
wischte so sang ging.

1. In dieser Weise begann die Eidechse zu singen. Priester *Seịžañkua's* Spuren verwischte sie alle, während der Priester ging, zuletzt verwischte die Eidechse die Spuren. Das sang sie im Gehen.

2. *Mama Seịžáñkuaha nasikuanguá*[72]
Priester *Seịžáñkua* dieser mich verteidige
akalẹši žakuá akáụ guñguakaị šimaụli
sagte Hemd ihm gab darauf Eidechse

2. Priester *Seịžañkua* sagte: „Verteidige mich", und gab ihr ein Hemd, da (verwischte) die Eidechse hinterher (seine Spu-

[70] Am Schluß des Tanzes tanzen die Frauen nach Angabe mit stark eingeknickten Knien, als ob sie säßen.

[71] Vgl. **2**, 11 bis 15. Der Tanz wird auch an den Kirchenfesten aufgeführt.

[72] Vgl. sub voce *ikualị.*

aliuañ agapá aịkí ni zuveịhi neịataụká na
zuletzt hinter so sang ging
hátekueịha akuagakuá.
Väter diese sagten.

ren). So sang sie im Gehen. Das haben die Väter erzählt.

76. Der Pasaroyo [73].

Múnžikueịha suziuañ ahieịki mahu
Frauen diese Dorffest dieser Pasaroyo
kale akuīzatšiga aịkí aveịnkanžá áịžini
Tanz sie tanzten darauf so sie sangen darauf
iága nuñhuakuīvi uñua akuīzatéị naụga-
auch Tempelnovizen Fleisch sie tanzten darauf
tšiga nuvakala vuol kuīzatéị alaụgatšiga
Fest Zeit tanzten sie waren darauf
gākueị mámakueịtši uñua kañkin žalgú ni
Speise Priester der Fleisch vorher war
akuagakuá.
sagten.

Den Tanz dieses Pasaroyo tanzten die Frauen an den Dorffesten und sangen in dieser Weise. Ferner führten früher auch die Tempelnovizen dem Wildbret einen Tanz auf, und zwar tanzten sie zur Zeit der (Geheim-) Feste. Auch war das Fleisch (des Tieres) die Nahrung der Priester, wie man erzählt hat.

III. Das Septemberfest [74].

77. *Zugí*-Maske, der die Krankheiten abwehrt.

1. *Halēki Zugí Uákaịki nulankukui*
Dieser *Zugí* Maske Erde
kuktuma askuimi aḳtéị meị naụkalyēka
Orte allein aufgerichtet nur sein werde
ni asá hateị Šivalukúkuiha akalēgú.
seinem Oheim Vater *Šivalukukui* diesem sagte.

1. *Zugí*-Maske sagte zu seinem Oheim, Vater *Šivalukukui*, daß er allein an den Orten der Erde aufgerichtet sein werde.

2. *Asanki Zugí Uákaị na Šivalukukui*
Vorher *Zugí* Maske mit *Šivalukukui*
na ahurlēgapana niguñgú aịkí ni Zugí
mit sie zu spielen begannen taten so *Zugí*
Uákaị neịgú nas saliñga gúatši mama
Maske sagte ich allen Leuten von Sonne
yaụkalyēkú guatšígakaị Šivalukukui hanki
sein werde ich darauf *Šivalukukui* dieser
manga salyiñga gúatši mama nalaži-
du selbst allen Leuten von Sonne sein nicht
milakanžá.
du kannst.

2. Vorher hatten sich *Zugí*-Maske und *Šivalukukui* zu streiten begonnen, indem *Zugí*-Maske sagte: „Ich werde die Sonne aller Leute sein," worauf *Šivalukukui* (ihm erwiderte): „Du selbst kannst nicht die Sonne von allen Leuten sein."

3. *Ni iškalēgú guñgueịniki Zugí Uákaị*
Sich sagten darauf *Zugí* Maske
askuimi nulankukui kuktuma kala aḳtéị
allein der Welt den Orten auf aufge-

3. So sprachen sie miteinander, und dann sagte *Zugí*-Maske zu Vater *Šivalukukui*, daß er allein an den Orten der

[73] Nach Angabe ein leguanartiges Tier, das schwimmend über die Flüsse setzt.

[74] Die Zuteilung der Gesänge an die Feste geschieht nach der Angabe des Sängers, doch widersprach er sich zuweilen, so daß Irrtümer seinerseits nicht ausgeschlossen sind.

naụkalyēka harvuluñguá naụkalyēka
richtet sein werde Steinchen verteilen werde
šikuakala sụgaka neị[75] *hana nuñhuá*
Richtungen Ende ans gehen wie dem Tempel
húvala hárvulu gual akṭéị naụ-
vor Steinchen zu verteilen aufgerichtet sein
kalyēka hateị Šivalukúkuiha ni akalēgú.
werde Vater *Šivalukukui* diesem sagte.

Welt aufgerichtet sein, Steinchen (zu Zauberzwecken) verteilen und vor dem Tempel[76] gleichsam bis ans Ende der Himmelsrichtungen gehen werde. Um die Steinchen zu verteilen, werde er (allein auf der Welt) aufgerichtet sein.

4. *Mulbatá našinguakua dulaḳšál*
Krankheit kommen würde Nachricht geben
mulbatatši hiúñgula salí kulalu
werde Krankheit der Weg ganzen Zaun
nia gualyēka ni hateị Šivalukúkuiha
schließen werde Vater *Šivalukukui* diesem
akalēgú aịkí ni hátekueịha akuagakuá.
sagte so Väter diese sagten.

4. Daß keine Krankheit komme, darauf werde er hinwirken und den Weg der Krankheiten gänzlich durch einen Zaun verschließen, so sagte er zu Vater *Šivalukukui*. Das haben die Väter erzählt[77].

78. Die Sonnen-*Seịžuakukui*-Maske sorgt für die Ernte.

1. *Ahieịki kualama guapana*
Diesen Feldfrüchte zu weihen begann
guatšiga mámakueịha aveịnkan žalgú hita
darauf Priester diese sie sangen waren Bohnen
sualinguakua tuluma eịvi kai agapulin-
verwelken würden Kartoffel Mais Blatt verbrennen
guakua nalguá.
würden war.

1. Wenn man die Feldfrüchte zu weihen begann, sangen die Priester diesen (Gesang), damit die Bohnen nicht verwelken und die Blätter der Kartoffeln und des Maises nicht verbrennen.

2. *Ni Mama Seịžuakukui uakaị iškalia*
Sonne *Seịžuakukui* Maske setzte auf
nalini ni kualama kalalyi hárvulu huižakua
darauf Feldfrüchte Feld im Steinchen vereinigte
guane teị pakuaụka hárvulu maịka žalgú.
tat Felder alle Steinchen trug war.

2. Man setzte die Sonnen-*Seịžuakukui*-Maske auf, vereinigte die (Opfer-) Steinchen auf den Äckern und trug sie nach allen Feldern.

3. *Guatšigakaị hava kualámatši hika*
Darauf Mutter Feldfrüchte der alle
hika saliñga hava naụka askuimi ni aga-
Dinge alle Mutter ist allein denken
hañguataụgakuá ni hátekueịha akuagakuá.
sollen Väter diese sagten.

3. Dann soll man allein an die Mutter der Feldfrüchte denken, an die Mutter aller Dinge (mit Namen (*Šeịnavatakáñ*). Das haben die Väter erzählt.

[75] Zu ergänzen ist *naụkalyēka*.

[76] Als ob er bis ans Ende der Richtungen gehe, so werde er vor dem Tempel gehen, d. h. die Zeremonien nach den vier Richtungen ausführen.

[77] Der Sinn ist, daß *Zugi* nicht die Sonne über alle sein kann, weil er nur für die Abwehr der Krankheiten sorge, nicht aber für alles übrige, was die Sonne vollbringe, besonders die Ernte.

79. *Suvalyi*-Maske, der Herr der Feldfrüchte [78].

Hale uakaiki nuñhuakala guinuikuei
Diese Maske Tempelberg Berge

náukatši alakalyi húgukui makú Suvalyi
allen von Obrigkeit Oberhaupt Häuptling *Suvalyi*

alakalyi narlalá ninulakuei aitši ala-
Obrigkeit ist Flüsse diesen von Obrig-

kalyi kuižváñguikuei aitši alakalyi
keit Donner diesen von Obrigkeit

kualama sahali zala gākuei nala
Feldfrüchte zum Gebirge gehörig Feldfrüchte alle

aitši alakalyi húgukui makú askuimi
diesen von Obrigkeit Oberhaupt Häuptling allein

Suvalyi akažukan žalgú ni mámakúeiha
Suvalyi heißt ist Priester diese

akuagakuá.
sagten.

Diese Maske ist Meister *Suvalyi*, der Gebieter, das Oberhaupt und der Herr aller Tempelberge. Dem sogenannten *Suvalyi* allein sind die Flüsse und Donner unterstellt, und er ist der Gebieter, das Oberhaupt und der Herr der Feldfrüchte des Gebirges und aller Früchte. Das haben die Priester erzählt.

80. *Meižañhi*, der Gehilfe *Suvalyi's* [79].

1. *Meižañhiki alakalyi Suválitši háñ-*
Meižañhi Obrigkeit *Suvalyi* von Ge-

guakukui narlalá ahieiki kualámatši háñ-
hilfe war dieser Feldfrüchte der Ge-

guakukui kualama kuapanakáñ
hilfe Feldfrüchte um zu weihen anzufangen

aitši háñguakukui nuka narlalá kualama
diesem von Gehilfe allein war Feldfrüchte

zula kuapanakáñ Meižañhiha na
Samen um zu weihen anzufangen *Meižañhi* dieser

zula salyi kuá guka mei narlalá.
Samen allen weihen konnte nur war.

1. Meister *Meižañhi* war der Gehilfe *Suvalyi's*. Er war Gehilfe bei den Feldfrüchten, um die Feldfrüchte und ihren Samen (durch Opferpäckchen) zu weihen. *Meižañhi* hatte die Macht, allen Samen zu weihen.

2. *Meižañhiki teiži tuluma kalalyi*
Meižañhi Felde im Kartoffel Felde im

hita kalalyi eibi kalalyi kaši kalalyi
Bohne Felde im Mais Felde im Arracache Felde im

ahieiki miška narlalá aiki na háñguakukui
dieser ging war so Gehilfe

akažuka na nalá Suválitši háñguakukui mei
hieß war *Suvalyi* von Gehilfe nur

narlalá aikin ža mámakueiha ni akuagakuá.
war so war Priester diese sagten.

2. *Meižañhi* wanderte in den Anpflanzungen von Kartoffeln, Bohnen, Mais und Arracache umher. Auf diese Weise hieß er der Helfer. Er war der Gehilfe *Suvalyi's*. Das haben die Priester erzählt.

[78] Wird auch im November-Dezember gesungen.
[79] Wird auch im Juli gesungen.

81. Für das Gedeihen der Feldfrüchte.

1. *Kualama kale mama Nabzēža na*
Feldfrüchte Tanz Priester *Nabzēža* mit
hateį Sēokukui na ni kualama hanakaša-
Vater *Sēokukui* mit Feldfrucht sie zu machen
pana[80] *hita sualyi kaį taveįniguakua*
begannen Bohne verwelken Blatt gelb werden würde
ni Alumakāka kala atšá žalgú hátekueįha
Alumakāka Tanz machte war Väter diese
ni akuagakuá.
sagten.

1. Priester *Nabzēža* und Vater *Sēokukui* begannen zum Besten der Feldfrüchte den Tanz der Feldfrüchte zu tanzen. Damit die Blätter der Bohnen nicht verwelken und gelb werden, tanzte man den Tanz in *Alumakāka*[81]. Das haben die Väter erzählt.

2. *Eįzuama táuķekueįha káñžini*
Ersten Geschlechter diese vorher seit
káįgaga aįki atšá ša kinalakínža na
heute so machte war ist nicht
akuašinžá.
sagen.

2. Die ursprünglichen Geschlechter (tanzten ihn) von alters her. Heute besteht dieser Tanz nicht mehr, so sagt man.

82. Gegen den Vogel *Nuķsasa.*

1. *Nuķsasa ni méįakueįnžá gāka*
Nuķsasa singen mußte Gebirgsrücken
neįataugama kala akatšihi neįataugamanžá
geht ebenso Tanz machte geht ebenso
kualama sualyinguakua ni akatšatáu ni
Feldfrüchte verwelken würden machte
akuakaná.
sagten.

1. Dem *Nuķsasa* mußte man singen. Wie er auf den Bergen wandert, in derselben Weise tanzte man seinen Tanz; wie er einhergeht, so tanzte man ihm, damit die Feldfrüchte nicht welken. Das erzählte man.

2. *Tuluma gahinguakua žiha ni*
Kartoffel fressen würden Würmer diese
gatšakueįná ni akuagú kualama migistuñ
machen muß sagten Feldfrüchte dir sehen
guinguakua ni gatšatáu niší.
würden machte war.

2. Damit die Würmer die Kartoffeln nicht fressen, muß man tanzen, sagte man, und damit sie die Feldfrüchte nicht gewahr werden, tanzte man.

3. *Hika hika meįa lula nauka nižá*
Alle Dinge Gesang Arten sind sind
ni akuagú asúkalyi ni žeįgākueįná[82] *háte-*
sagten zuletzt machen muß Väter
kueįhañ guarlé nuñhuáñ meįataugākueįnžá
diese sagten Tempel singen muß
ni akuagú.
sagten.

3. So hatte man für alles Gesänge, erzählte man, und bis zum letzten mußte man sie tanzen. Das sagten die Väter. Und im Tempel mußte man sie singen, so berichtete man.

[80] Vgl. sub voce *atšihi.*
[81] Savanne zwischen Takina und Makotama.
[82] Vgl. sub voce *neįši.*

83. Gegen den Vogel *Šisiaụli.*

1. *Šisiaụlyi nižẻ tuluma gataụgama ni*
Šisiaụli ist Kartoffel frißt ebenso
žeịgatáụ ni akuakaná kualama ni ganéị
machte (Tanz) sagten Feldfrüchte fraß
nižẻk asụ́kalyi ni žeịgatáụ teị aịkí ni
war zuletzt machte (Tanz) Feld so
arvīžatáụ niší uakáị kátula aịkí ni aka-
geht ist vollendet ist Hölzer so sag-
lēgatáụ na akuakaná.
ten sagten.

1. In der Weise wie der (Vogel) *Šisiaụli* die Kartoffeln frißt, ebenso veranstaltete man (seinen Tanz), so erzählte man. Da er die Feldfrüchte fraß, bereitete man schließlich (seinen Tanz). So schreitet er in den Feldern, und so tönen zum Schluß die Hölzer[83], erzählte man.

2. *Ži gatsá teị aịkí ni ižgaụatáụ*
Wurm fraß nicht Feld so machte
ni akuakaná niší uakáị guaka nižá ni žalgú
sagten ist endet sagte war war
ni akuaši neịná meịapanakáñ nia-
sagten taten um zu singen anzufangen zu
pánakueị žalgú iakuagakuá žalgú
suchen anfangen mußte war sie sagten waren
niší uakáị.
ist endet.

2. Die Würmer fraßen die Felder nicht ab, wenn man diese in der Weise bearbeitete, das hat man berichtet. Damit ist (der Gesang) zu Ende, so erzählte man. Man mußte einen Gesang dafür suchen, das hat man berichtet. Damit endet (der Gesang).

84. Gegen den Vogel *Taveịku.*

Taveịku naịžẻ nagakuakaná hita
Taveịku dieses war sagten Bohne
gahinguakua méịakueị nižá kualama mi-
fressen würden singen mußte ist Feldfrüchte dir
ḳarzálakuiguakua ni meịakueịná niší hita
beschädigen würden singen mußte ferner Bohne
navaua gahinguakua naịžẻ niší hita
Navaua fressen würde dieses war ferner Bohne
kaị hita Kálgula aịkí ni akalēši ni gatáụ
Blatt Bohne *Kálgula* so singt fraß
niší suñší aịkí ni gatáụ ni akuakaná
endlich *Suñši* so fraß sagten
niší uakáị.
schließlich endet.

Man sagte: Damit der (Vogel) *Taveịku* nicht die Bohnen fresse, mußte man singen; damit er einem die Feldfrüchte nicht beschädige, muß man singen, und damit er nicht die *Navaua*-Bohnen fresse. Auch die Blätter der *Kálgula*-Bohnen frißt er. (Daher) singt man so. Endlich frißt sie auch der *Suñší*-(Vogel), so erzählte man. Damit endet (der Gesang).

85. Gegen die bösen Winde[84].

1. *Hava katšá*[85] *Kúltšatši hava*
Mutter machte *Kúltšavitabaụya* von Mutter
Kuntšálukua šarlá Seráluani múlkala
Kuntšálukua war dem *Seralua* auf Winde

1. Die Mutter führte (den Tanz) auf. *Kúltšavitabaụya's* Mutter *Kuntšálukua* war es. Auf dem Berge *Seralua* tanzte

[83] Zwei Hölzer in den Händen des Tänzers, die er aneinander schlägt. Sonst wird statt dessen die Rassel gebraucht. Die Hölzer tönen wohl in einer Nachahmung von Geräuschen der Vögel.

[84] Der Tanz wird ohne Rassel getanzt.

[85] = *akatšá.*

hiúñgulañ zala vúlkale šánekueį saliñga
betreffend auswärtigen Winde schlechten alle

nusavá akatšanžá mámakueįha guarlé.
zornigen machte Priester diese sagten.

sie wegen der Winde, wegen aller schlechten, zornigen Winde, die von auswärts kamen. Das haben die Priester erzählt.

2. *Eįzuáma táųkękueįha káñžini*
Ersten Geschlechter diese früher von

eįzuakala aįkí ni kala ni akahanašapañgú
im Anfang so Tanz sie zu machen begannen

naga agatsalá na hátekueįha ni guagakuá.
selbst waren Väter diese sagten.

2. Und die ursprünglichen Geschlechter der alten Zeit führten im Anfang den Tanz auf. Das haben die Väter berichtet.

86. *Nabsuša*-Maske, die Mutter der Tiere.

1. *Hava Nabsuša Uákaįki nablulatši*
Mutter *Nabsuša* Maske vierfüßigen

hava narlalá kasa panane gui-
Tiere der Mutter ist unten fing an der

agaka žini gęgaka iaveįka ni hava
Savanne in von Gebirge im bis hinauf Mutter

Nabsuša ni véįarzē lula ni meįatáų.
Nabsuša Tiere alle singt.

1. Mutter *Nabsuša*-Maske[86] ist die Mutter der Tiere und singt allen Tieren unten von der Küstenebene an bis zum Gebirge.

2. *Noavi butši noavi tsuši noavi*
Reiher weißer Reiher roter Reiher

vaksu pato šakala taši šakala tsuši
schwarzer Ente Arara grüner Arara roter

šinuui nuluká guinui nuluká nukuí
Sangretoro Mochilero Berg Mochilero Truthahn

nábule sukú nuvakálatši neį-
großer Truthahn Specht Festschmucks des alles

gaųka ni Nabsuša Uákaįha ni meįatáų
seiende *Nabsuša* Maske diese singt

hátekueįha ni akuagakuá.
Väter diese sagten.

2. Dem weißen, dem roten und dem schwarzen Reiher, der Ente, dem grünen und dem roten Arara, dem Sangretoro, dem Mochilero und dem Bergmochilero, dem kleinen und dem großen Truthahn, dem Specht und allen zum Festschmuck dienenden (Vögeln)[87] singt *Nabsuša*-Maske. Das haben die Väter berichtet.

3. *Guiakalyi žēkuekueį nuva lula*
Der Savanne in seienden Vögel Arten

nuvakálatši hueįžáųkale ni hávaha
den Festschmuck für alle nötigen Mutter diese

meįatáų nuvakueį teįžaua ikuaši nuva
singt Vögel Zaubermittel herstellte Vogel

lula arláñkahi guinguakua.
Arten zugrunde gehen würden.

3. Allen Vogelarten der Küstensavanne, die für den Festschmuck notwendig sind, singt die Mutter und bereitet für die Vögel ein Zaubermittel, damit keine Art zugrunde gehe.

[86] Die Maske soll sich in Takina befinden.
[87] In dieser Gruppe sind die Vögel der Küstensavanne zusammengefaßt.

4. *Meịhi naši uasalẻ šeịká uli*
Singt bis Guasalé Rabe Truthahn
šáụkala nuluká guinui nuluká nuva lula
Chonchon Mochilero Berg Mochilero Vogel Arten
žẻkuaụka gueịni zálakueị náụkale ni Nab-
seiende unten gehörende alle *Nab-*
súšaha meịatáụ ni hátekueịha akuagakuá.
suša diese singt Väter diese sagten.

4. *Nabsuša* singt weiter dem Guasalé, dem Raben, Truthahn, Chonchon, Mochilero, Bergmochilero und allen Vögeln, die zum unteren Teil (des Gebirges) gehören. Das haben die Väter erzählt.

5. *Áịžini panane nitšiší sahalyi zá-*
Von dort von an bis Gebirge ins ge-
lakueị nuluká šisiaụli muḳšukuiží nuḳsasa
hörigen Mochilero *Šisiaụli* Cuivalu *Nuḳsasa*
kuakulu ateịma hísá kuakulu taveịku suñší
Papagei großer Toten Papagei *Taveịku Suñší*
meịhi mulúa sahalyi zálakueị náụka
sang *Mulua* Gebirge ins gehörigen alle
aliue gẻgaka iaveịka.
äußersten Gebirge zum bis.

5. Von dort an weiter singt sie den (Vögeln) des Gebirges: dem Mochilero, *Šisiaụli*, Cuívalu, *Nuḳsasa*, dem großen und dem kleinen Papagei, dem *Taveịku*, *Suñší*, *Mulua* und allen zum Gebirge gehörenden (Vögeln) bis zur höchsten Sierra.

6. *Aịkaki aliue duántukua tsiki*
Dort schließlich Kolibri schim-
ni meịhi hava Nabsuša gẻgaka ni-
mernd singt Mutter *Nabsuša* Gebirge im
aveịgatáụ teịžaua išihi nuva lula ar-
steigt empor Zaubermittel legt Vögel zu-
láñkahi guinguakua hika hika nuñhuáñ
grunde gehen würden alle Dinge Tempel
hueịžalyẻka tuñguá.
fehlen werden sah.

6. Dort singt Mutter *Nabsuša* schließlich dem schimmernden Kolibri und, während sie im Gebirge emporsteigt, legt sie Zaubermittel aus, damit die Vögel nicht zugrunde gehen; da sie sah, daß alle diese im Tempel gebraucht werden würden.

7. *Gākueịkin ga guakualyẻka ni*
Feldfrüchte fressen werden
tuñgú guiava arveịakueịki guiava arveịa
sah Rat sagen müssen Rat sagen
guakualyẻka hávaha ni tuñgú sahalyi
werden Mutter diese sah Gebirge ins
zálaki šisiaụli suñší taveịku siñsi hika
gehörig *Šisiaụli Suñší Taveịku* Maus usw.
kualama zakaki guiava ikua kualama
Feldfrüchte fressend Rat sagte Feldfrüchte
gahinguakua nuka hava atšataụgú ni háte-
fressen würden allein Mutter tat Väter
kueịha akuagakuá.
diese sagten.

7. Weil die Mutter voraussah, daß sie die Feldfrüchte fressen werden, und daß man mit Worten dagegen wirken müsse und werde, so redete sie auf die (Tiere) des Gebirges ein, auf den *Šisiaụli*, *Suñší*, *Taveịku*, die Maus usw., die die Feldfrüchte fressen, damit diese die Früchte nicht fressen. Das tat allein die Mutter, wie die Väter berichtet haben.

8. *Aịki ni hava atšiñgú ni akuagú*
So Mutter tat sagten
hava Nabsušaịki nuva lúlatši hava guiavan
Mutter *Nabsuša* Vögel der Mutter Rat

8. So machte es die Mutter, erzählte man. Mutter *Nabsuša*, die Mutter der Vögel, wirkte allein auf sie ein. Das haben

guaka nukan žalgú ni mámakueịha dúe-
sagte nur war Priester diese ältere

kueịha nuñhuakulvikueịha eịzuama táụ-
Brüder diese Tempelnovizen diese ersten Ge-

kẹkueịha ni akuagakuá.
schlechter diese sagten.

die Priester, älteren Brüder und die Tempelnovizen aus den ursprünglichen Geschlechtern berichtet.

9. *Guiakalyi žiniki zalaki Aluaka*
Der Savanne in von ist nicht Takina

askuimi makeịntava meị ni mámakueị
allein vier Seiten nur Priester

eịzuama taụkaị nuñhuakulvikueị akua-
ersten Geschlechter Tempelnovizen kehren

lyinatáụ makéịnkala šikuakala naụkavéị
zurück vier Richtungen alle

meị ni akualyinatáụ hátekueịha káñzala
nur kehren zurück Väter diese alten

hávakueịha uéị yukueịha ni akuagú.
Mütter diese alten Frauen diese sagten.

9. Von der Küstensavanne an (bis zum Gebirge) ist das aber nicht der Fall. Nur in Takina kehren die Priester und Tempelnovizen der ersten Geschlechter von den vier Seiten zurück, nur (dort) kehren sie aus allen vier Himmelsrichtungen zurück [88], das haben die Väter der alten Zeit, die Mütter und alten Frauen berichtet.

87. Großmutter *Munkulú*, die Siegerin über *Žuimakane*.

1. *Sāka Munkulúki mama Seịžañ-*
Großmutter *Munkulú* Priester *Seịžañ-*

kua nalašataụne narlalá guñgueịniki nani
kua laufen machte war darauf jüngeren

Žuimakane gugakáñ mama Enki-
Bruder *Žuimakane* um zu fangen Priester *Enki-*

máku ha šivalama arveịa nani
maku dieser Gesang sagte jüngeren Bruder

Žuimakane gugakáñ guñguakaị šivalama
Žuimakane zu fangen darauf Gesang

šitsia.
lernte.

1. Großmutter *Munkulú* verfolgte den Priester *Seịžañkua* [89]. Darnach sagte ihr Priester *Enkimaku* einen Gesang, um den jüngeren Bruder *Žuimakane* zu fangen, und sie lernte den Gesang.

2. *Atšiñgueịniki nanin gukal*
Tat darauf jüngeren Bruder zu fangen

Soñgelakugaka zabi naguá asá
Soñgelakuka nach stieg abwärts tat sein Oheim

Kultšaui agapá narzavá guatšígakaị nyui
Kultšaui hinter stieg herab darauf Sonne

2. Dann stieg sie, um den jüngeren Bruder zu fangen, hinter [90] ihrem Oheim *Kultšaui* herab nach *Soñgelakuka* [91] und langte, als die Sonne hoch stand [92], am Wohnsitz des jün-

[88] Bei Verrichtung der Zeremonien gegen die Vögel.
[89] Vgl. **2**, 9. 29.
[90] D. h. mit ihm zusammen.
[91] „Ohr *Soñgela's*", Wohnsitz *Soñgela's* (vgl. Mythus **11**) am Fuß des Gebirges auf dem Wege von Pueblo Viejo nach Dibulla.
[92] Etwa um 8 Uhr morgens.

huéį zeįgataųkeñki nani Žuimakane
hoch war dann jüngerer Bruder *Žuimakane*
naųgeñka agatana sāka zuveįa-
war wo kam unten an Großmutter zu singen
pana guatšígakaį mama Kultšáuiki siza
begann darauf Priester *Kultšaui* Pfeil
aržē kalveįžá na agatana niguá..
vereint Bogen mit kam unten an tat.

geren Bruders *Žuimakane* an. Die Großmutter begann zu singen, und Priester *Kultšaui* kam mit Bogen und einigen Pfeilen unten an.

3. *Guatšígakaį nani Žuimakane*
Darauf jüngerer Bruder *Žuimakane*
ahí nuñhuá húvala itéį aluna za hañgua
seinem Tempel vor saß Gedanke nur dachte
gúa šuižēšinguakua mulvatá lēšinguakua
Leute sterben würden Krankheit geben würde
hika šane ižábišinguakua saliñga gúa itšéį
Dinge böse kommen würden alle Leute oben
itéį.
vereint sind.

3. Jüngerer Bruder *Žuimakane* saß vor seinem Tempel und dachte nur den (einen) Gedanken, daß die Leute nicht sterben möchten, daß es keine Krankheit gebe und keine bösen Dinge zu allen Menschen kämen, die sich (auf der Welt) befinden.

4. *Naųgueñki šeįnga mama Kultšáuiha*
Darauf plötzlich Priester *Kultšaui*
siza teįa nalgué ūvak ķa ni
dieser Pfeil schoß war Auge ins krach!
mama Kultšáuiha arlebiķšiñgú guatšígakaį
Priester *Kultšaui* dieser traf darauf
nani Žuimakaneki mutšata niuva
jüngerer Bruder *Žuimakane* zwei Spannen Gold
ūveį ižuka žalgú sizan gušiguakua aįkí
Auge hatte war Pfeil fassen würde so
aįgetse žalgú.
dieses war.

4. Da schoß plötzlich Priester *Kultšaui* einen Pfeil ab und traf ihn krach! ins Auge. Jüngerer Bruder *Žuimakane* hatte aber Goldaugen [93] von zwei Spannen (Länge), damit der Pfeil nicht eindringe. So verhielt es sich damit.

5. *Nanalé iága mama Kultšáuiha*
Darauf Priester *Kultšaui* dieser
guka niguñgú guatšigakaį sāka Mun-
griff tat darauf Großmutter *Mun-*
kulú hanki aįkí uvišataųká sāka
kulú diese so gewinnen machte Großmutter
aleñki atšakín yaųká zuveįa za yaųká
diese tat nicht war sang nur war
sāka sāka zuveįa akuéį žalá na
Großmutter Großmutter zu singen verstand war
hátekueįha ni akuagakuá.
Väter diese sagten.

5. Er packte nun den Priester *Kultšaui*, aber Großmutter *Munkulú* verhalf ihm in der Weise zum Siege, daß sie nichts weiter tat als singen, denn Großmutter verstand zu singen. Das haben die Väter erzählt.

[93] „Es waren Röhren von Gold über den Augen mit einer Art Spiegel vorn, der Licht gab. Diese Augenröhren waren mit einer Maske aus Gold verbunden."

6. *Aiki sāka atšiñgueiniki asá*
So Großmutter tat darauf ihr Oheim
Kultšaui na alarliguñgú ahí eizuama Sei-
Kultšaui mit sie kamen taten ihr erstes Kasi-
žuañ ni nagú guatšigakai asá Kultšă-
kiale kam darauf ihr Oheim *Kultšaui*
uiki Kultšagāka ahí eizuama ni nagú.
Kultšaka nach sein erstes kam.

6. Nachdem Großmutter das vollbracht hatte, kehrte sie mit ihrem Oheim *Kultšaui* zurück und kam nach dem Kasikiale, ihrem eigentlichen (Tempel), während ihr Oheim *Kultšaui* nach seinem ursprünglichen (Tempel) *Kultšaka*[94] ging.

7. *Aiki ni sāka Munkulú na asá*
So Großmutter *Munkulú* mit seinem
Kultšaui na ni nani Žuima-
Oheim *Kultšaui* mit jüngerer Bruder *Žuima-*
kane ni akugú nánitši avama
kane sie fingen jüngeren Bruders des sein Groß-
ahatei alēsē[95] *ižaugué ni akugú*
vater sein Vater sein Stamm war sie griffen
aiki akuatšiga sánekuei nánikuei
so sie taten darauf schlechten jüngeren Brüder
hain agalañkašiñgú ni kañ mámakueiha
alle vernichtete vorher Priester diese
ni akuagakuá sákatši káltaki aikin
sagten Großmutter der Kunde so
žalá ni akuagú.
war sagten.

7. Auf diese Weise fingen Großmutter *Munkulú* und ihr Oheim *Kultšaui* den jüngeren Bruder *Žuimakane*, der der Großvater, Vater und Stamm der jüngeren Brüder war, und vernichteten so alle schlechten jüngeren Brüder. Das haben die Priester in alter Zeit berichtet. So ist die Kunde von der Großmutter, sagten sie.

88. Die *Nimakukui*-Maske, die die Trockenzeit hervorruft.

1. *Aiki ni mama Séižuekuei na*
So Priester die vom Kasikiale mit
mama Seikáižikuei na Nimakukui uakai
Priester die von *Sekaino* mit *Nimakukui* Maske
ižgapa akuñgueini núia akauapañgú
setzten auf sie taten darauf Trockenzeit zu machen be-
mama Séižuekuei hanki Kalaiži
gannen Priester die vom Kasikiale diese Caraca
tukuáñ panane asāka iaveika mama
Bach vom seiner Quelle bis zu Priester
Seikáižikuei hanki Seikaiži asāka ia-
die von *Sekaino* diese *Sekaino* seiner Quelle bis
veika nyúia akauapañgú.
zu Trockenzeit zu machen begannen.

1. So setzten sich die Priester des Kasikiale und die Priester von *Sekaino* die *Nimakukui*-Maske auf und begannen trockenes Wetter zu machen. Die Priester des Kasikiale machten die Trockenheit vom Bach Caraca[96] bis zu seiner Quelle und die Priester von *Sekaino* am *Sekaino* bis zu seiner Quelle.

[94] Am Rio *Sekaino*, der unterhalb Takina in den Rio Makotama mündet.
[95] *lēsē* ist der Stumpf, aus dem die Zweige neu sprießen.
[96] Mündet unterhalb des Kasikiale in den Rio San Miguel.

2. *Asañki nyékala vulu guíagaka*
Vorher Regen kleiner der Küsten-
žini gēgaka iaveịka nyúiañ
savanne von Gebirge zum stieg empor Trockenzeit
zeịgaki nalguá ni nyékala vulu guiava
war nicht war Regen kleiner Rat
agaveịapañgú núiañ zeịgakáñ.
zu erteilen begann Trockenheit damit sei.

2. Früher stieg ein feiner Regen von der Küstensavanne bis zum Gebirge empor, und es gab keine Trockenzeit. Da begann man auf den dichten Nebel einzuwirken, damit Trockenheit eintrete.

3. *Nyékala vulu zeịgatšígakaị Alu-*
Regen kleiner war darauf San
eịži tukuáñ panane Kalaịži sāka iaveịka
Miguel Bach vom Caraca Quelle stieg empor
noavi muñší néịasa guñguá ni máma-
Schnee weißer gingen nicht taten Priester
kueịha nyúia akaụngú guatšígakaị múl-
diese Trockenheit machten darauf Wind
kala ateịma iakaụla ni akuñgú aịkí ni
großen sie riefen sie taten so
mámakueị atšiñgú hátekueịha akuagakuá.
die Priester taten Väter diese sagten.

3. Als (einst) dichter Nebel herrschte und vom Bache San Miguel bis hinauf zur Quelle des Caraca weißer Schnee lag, so daß man nicht gehen konnte, da machten die Priester die Trockenheit und riefen einen starken Wind herbei. Das taten die Priester, wie die Väter berichtet haben.

89. Sonnen-Maske[97], um Trockenzeit zu machen[98].

Mama Uakaị meịan žalgú núia
Sonnen-Maske sang war Trockenheit
hiúñgule teị ižgaụakáñ gúakueịha naši
betreffend Feld um zu machen Leute diese Waisen
išhibalēgakáñ saliñga Kágaba lula teị iž-
damit arbeiteten alle *Kágaba* alle Feld daß
gaụapanakáñ naši malyañ guinguakua
anfingen zu machen Waisen Hunger haben würden
gúa sameịa hateị mama malyañ guingua-
Leute Witwe Vater Priester Hunger haben
kua nalgueịni Mama Uakaị ižgapa atša-
würden darauf Sonnen-Maske aufsetzen mußte
kueịn žalgú hátekueịha ni guagakuá.
war Väter diese sagten.

Sonnen-Maske sang wegen der Trockenzeit, damit die Leute und die Armen die Felder anlegen und arbeiten, damit alle *Kágaba* die Felder bereiten könnten, auf daß die Waisen, die Leute, Witwen, Väter und Priester keinen Hunger hätten. Dann mußte man die Sonnen-Maske aufsetzen. Das haben die Väter berichtet.

(Fortsetzung folgt.)

[97] Vgl. Mythus 59.

[98] Ein Gesang vom Kasikiale, außer im September, auch im Juni und November-Dezember gesungen.

The Dusuns of North Borneo.

Their Social Life.

By the Rev. Father J. Staal (Mill Hill), Jesselton, British North Borneo.

(Continuation.)

Chapter III: Birth, Names, Childhood.

The woman who is about to become a mother will do her ordinary everyday work till the very day of her confinement. She will fetch firewood and water, pound paddy, cook, plant, weed and harvest, as if nothing were the matter. It is not uncommon to see a woman whose time is near go fishing with her triangular nets, which means that for hours she stands and walks in muddy water reaching above her knees, and not seldom to her waist, with a continual bending of the body, which certainly has not a good effect on her unborn babe.

Things "tabu" to her is the flesh of animals that have been killed with a sharp instrument. She may eat the flesh of those that have died a natural death, except when giving birth, or that have been killed with a club. And, secondly, she is forbidden the use of a sharp instrument. She may not cut anything loose or open. Going for firewood she is not allowed to cut a branch off a tree, but she may break wood, lying on the ground, in pieces. She may not cut open a "durian" or jackfruit or cocoanut.

The husband has to abstain from more than his wife has, for he is forbidden the use of any instrument. He may not kill anything. If he saw a snake he will not kill it, for his child would be in danger of death. He is put on diet; fish, meat, vegetables are "tabu" to him. He is only allowed rice and salt. This secures a strong baby. The pregnant woman will often whilst eating take a nice little bit "for her child".

She is not specially treated, for births are natural and of little interest. Only barren women frequently talk to her. It may be out of jealousy, or it may be that they superstitiously think that frequent meetings with an expectant mother can procure the blessing of motherhood to themselves. Barren women are unfortunate.

Marriages are not very prolific. The reason seems to be that they fare so poorly. Their evil habit of drunkenness may, perhaps, have an effect; it doubtlessly has on miscarriages. There may be other causes. The two named are to my mind the reason; for women who have married Chinese generally bear several children; and in these cases the two reasons mostly disappear, — they eat better food and abstain more from strong drinks. Preventatives are known but not much used. I have heard of only one case. The whole neighbourhood knows it. They use the juice of a jungle fruit that is suppored to be contra-conceptive. A red flower (poppy?) is also said to be preventative when eaten with hot chillies. I think that preventions of conception is non-Dusun; that they learned it from Malays and Badjous, amongst whom the relations of men and women are more lax than amongst Dusuns.

Abortion is sometimes procured, but only after a repetition of a bad dream. When a woman twice dreams that she will die in childbirth, or that her babe will be deformed — when she knows her husband has not observed his duties — she will consult the priestess. They do not readily have recourse to measures for expelling the foetus; first some prayers will be pronounced over the woman. Should the dream repeat itself she then goes to the obstetrix *(mokukuzud)* to insist on an abortion *(koiduan)*. The abdomen is smeared with oil and they try by rubbing and pressing to expel the foetus. This also becomes common knowledge. A woman occasionally consults the priestess to have a good and easy delivery. This costs her a couple of fowls. A few drops of blood are smeared on the abdomen, whilst prayers are said *(momusahin)*. This is done during the last months. Miscarriage is of frequent occurence. Some women experience it several times. This, I think, is generally the husband's fault. Knowing that at times he is hardly sober for weeks, it is no surprise.

When her time comes the woman will lie down on her mat in the sleeping-room and send for the midwife. The news soon spreads and several women come. Grown-up girls (and even younger ones) have free entrance. Except the husband, men are not supposed to come to house, but in some special cases. In every village there are one or two women who are supposed to be clever at midwifery. Strange as it may appear I know one blind woman who acts as midwife in her village! Obliging hands light a fire under the house, which is heaped up with green wood to cause smoke; another is made in the house. This is done to keep flies and mosquitoes away. One of the women, or a daughter, cooks a meal for the mother after her delivery. The women roll a cigar or make a quid and pass the time talking. They come in and go out. When the pain begins the mother lies on her back, on the floor, with drawn up knees, round which a piece of cloth or rope is tied. The midwife kneels in front, two others on either side rest on their knees with their feet along the head of the expectant mother, to press and force the child out. About the knees two other women kneel, who hold a large piece of wood in their hands. Other women stand round or sit and talk and laugh and stay on, for they are curious to see the new arrival. The women hammer the floor with the wood, just next to the lying woman. Jars, boxes, &c. that are coverted and closed are now slowly opened. Even the hems and seams of the woman's clothes are undone. Smoke, talk and laughter, banging with sticks on the floor is the accompaniment of the birth of a young Dusun.

When all goes well there is not much noise, but when there arises a difficulty the noise is deafening. Then men are called in, strong men, whether bachelors or married men does not make a difference. They take the place of the women at the side. After having opened all things in the house they begin to cut loose the walls of the house, and even the roof, very slowly; and it happens that a whole house is sometimes almost completely taken down, and the poor woman left lying in the open; for they think, everything must be loosened, when possible, to ease the birth of the child.

The midwife receives the child, ties the umbilical cord, cuts it with a knife that is not first cleansed. The end is turned over and tightly tied with a band against the body, till the scab comes off. Every one present must see and just touch the new babe. The mother is cleaned and takes the quid prepared by an obliging friend, and begins to chew. She is removed nearer the fire where she lies and sometimes sits. The mat is cleaned with a piece of cocoanuthusk, then water is poured over and it is further cleaned with the feet. A very prosperous time of birth is the moment when an old person in the neighbourhood dies. The female child born in such circumstances is considered lucky, and looked upon as one having great powers in the spirit-world.

Confinements are easy. When the first child is expected the father is nervous and walks up and down. He sometimes helps his wife, especially when poor or when living far from other houses.

The so-called midwives know as much as other women, the only difference is that they have assisted, whilst others only looked on. Nobody has ever instructed them, they do not know anything of anatomy; antiseptics are unknown (Imagine employing a blind midwife!) Considering these circumstances one wonders that death of babies is not higher than it is.

All the female villagers come to pay a visit, and everyone with her own eyes convinces herself of the sex of the child. The baby is generally covered, a piece of cloth is wound round it, but even in these first days it is lying as it came forth from its mother's womb. The mother is left rather alone. She is happy when her baby is strong and healthy, she feeds it when it cries and sits with it on her lap. The second day the mother already rises and moves round the room. But she may not leave the house till the change of the moon. Religious rites are not observed.

Twins are not looked upon with favour. They think superstitiously about them; one or other spirit is the cause, and lives in the children, therefore, they are not auxious to keep them alive. I have never yet met twins who had grown up. I know two or three cases where one lived, but generally both die after a few days.

The percentage of childless marriages is high, and after three or four years of married life without any offspring the woman is sent away, and the husband will marry another. In a village which I know well there are 33 married couples families, 9 of which have no children. Six of them never had a child and the three others lost them; one three, one two and one one.

Two, perhaps three, children is the average number. There are Dusuns with eight and ten children, but very few. Several are found with five, but against this stands the fact that very many have only one. When an only son marries an only daughter and they have one child, it has taken six persons to bring this child into the world. Several such instances are to be found, and at this rate the number of Dusuns must decrease.

The number of children that die before they have attained the use of reason is enormous. I have taken note of 100 births at random and

I found that five died within the first four days, twelve had died under three months, two between the third and sixth a month, and ten under six years.

This makes 29 % who do not grow up. This is certainly very high, and these numbers are taken from a Christian village where the conditions are better than amongst the pagans. It will be seen that comparatively few die the first few days, for most of the deaths took place the 3rd. and 4th. week. This clearly indicates that many of these babies could have been kept alive if they had been properly treated, and that the inexpert assistance at the actual birth is perhaps not so rude as one might think, nor responsible for these deaths. Only one of the above-mentioned five died within a few hours.

All this, to my mind, proves that the cause of death can be due only to carelessness of nursing and improper feeding.

Girls are often married before they are fully developed, perhaps at 14 years of age. How can her immature body produce a strong baby? And besides this, is her milk of a sufficient quality for the child to live on? They have no substitutes, as they refuse to use animals' milk. All who are married very young lose their children, and that not only once but several times and just after a few weeks. A few instances will perhaps show that this is a real cause.

A Dusun couple had five children, who all died after a short time, ranging from three weeks to five months. When the sixth was born, it was given to another woman, who had a small baby of her own, to be fed, and this child is alive and is now 6 years old. The following is a case which one could hardly believe in Europe.

A daughter, who was the eldest of a large family, married and her first and second baby died after a few weeks, being strong and healthy at the time of birth. When the third child was born, the woman's mother also gave birth to her 14th child and she took the child of her daughter too, and fed it together with her own. That child lived. Ignorance of how to treat a child seems not to exist. For girls have to nurse their little sisters and brothers and cousins and friends.

I have seen the natural food being supplemented thus: a little soft-boiled rice was put in a piece of linen and tied up, and this was given to the baby to suck! A few drops of rice-water will not strengthen a child. When the child cries it is given the breast; and when it refuses, it is ill. Then they are helpless. A little rubbing and smearing with oil — when it is hot — is about all their medicine.

If they only stopped their marrying of children, I for the above reason, feel sure that the percentage of deaths would at once fall. A little is done in this way by Government. All who are registrars of marriages are forbidden to marry any girl under 16 years of age, or any boy under 18. This is a good step in the right direction, but only a handful of people fall under this law, for pagans marry their children when scarcely marriagable. Every Dusun likes to become a parent and when he is that his greatest happiness consists in being a grandparent — *nopuokisan nodi.* — When

he has an only child his chances are not very great and, therefore, he will marry his son or daughter very early.

I know one case where the girl could not have been 14 years, and the boy was 14. Then when a child is born it dies. This is the rule. The father of the husband says that the girl-mother does not know how to look after children, and if it costs too much to get a divorce, he will try to get another woman to feed the next child. Or he forces his son to divorce his wife and marry another. The wife being so much older the chances of another child are greater. The grandfather rejoices and is convinced that it was the want of skill in nursing of his former daughter-in-law that caused his grandchildren to die. He talks about it and the people believe it. Legislation as above affecting all marriages, would prevent, in some measure, this awful loss of life.

Other causes of children's deaths are: the babies are always kept inside the stuffy, dark houses, very seldom brought out in the light and fresh air. The child is always naked, and in early mornings it is too cold for the little body. And perhaps the greatest cause is that the parents are heavy drinkers, and even babies at the breast are given strong drinks.

Again, taking 100 births at random I found that there were more girls born than boys. Of these 100 births 47 were boys and 53 girls. Of the 29 per hundred deaths just given twelve were of boys and 17 of girls. Dusuns love and like children, and whether boy or girl one can see it is welcome in the house.

The baby is with its mother, but as mamma moves about she cannot always carry it and thus the bed of baby is made; very simple and very unhealthy. A supple slender bamboo *(sumihing)* is stuck with the thicker end over and between two rafters of the roof, or between the wall and the roof, leaving eight or ten feet free. To the end a rope is tied and to this a sarong is fastened. This is the cradle of the baby *(tatasidan)*. It is difficult to understand how so many live, for air can scarcely enter, and it has at most one cubic foot of air. In a closed sarong, in a dark house the child spends most of its time. When it cries the mother will feed it or she will pull the sarong which goes up and down with the swinging of the bamboo. They are afraid to bring the child outside. If they would wrap it up and take it out into the fresh air, now and then, many lives might be saved. But they are conservative in a high degree. The baby lies without any covering in its sarong-cradle, whose only good point is that it can be easily washed and cleaned.

Seeing the absence of all cleanliness, antiseptics, and the presence of so many assistants who are all anything but qualified midwives, one would suppose that deaths of lying-in women is of frequent occurrence. But this is not so. It happens but very rarely. When such a woman dies and her babe lives she is buried in an coffin, or a jar, and a young sprout of a banana is laid on her breast.

A mother after childbirth is not allowed to leave the house till the next change of the moon. Then a little feast is given to all who have

assisted. The midwife receives some presents, always amounting now to from two to four dollars. A pig is killed and rice beer *(nassi)* made. Every woman present holds and nurses the baby a while.

A few days after the feast the child is carried round the house. The mother carries it in her arms, and the father walks before her with a piece of burning firewood, swinging the wood into a flame from time to time. So they walk a few times round the house. The grandmothers are always present. Some days after, it is taken in the same way and carried outside, around and under the house. The superstition is that "evil spirits" can not "smell" the child and thus they cannot harm it and the child is safe!

This proves that there is nothing new under the sun. One of the last inventions in the late war was the "smoke curtain" — and the Dusuns had practised it for ages!

The child is washed with water which is not warmed. That is women's work. Grandparents often come and are seen with the little one. All are fond of children and like to handle and fondle them. The women folks especially will, on every occasion, fondle and play with children. Kissing is not known, but they do press their faces to the little body, they touch it with their lips, and smell it. Elderly women do so and also young girls. As time is not money here, they can sit for a considerable time playing, and holding infants. When two women who are friends meet, and both have a sucking child, they sometimes exchange to feed them from their breasts for a while.

Children are born at intervals of seldom less than two years. The baby can scarcely be said to be weaned. The mother gives suck for two years till she is well advanced in pregnancy, then it is left off. There are women who go on sucking their child even when they are near a new confinement, and strong women will even afterwards allow the older child now and again to feed from their breasts. When the child is a few mouths old it begins to be fed with rice, which the mother first masticates and then takes with her fingers from her mouth and feed her child. Teething is natural, and no ceremonies or festivities are observed. The mother anxiously watches the mouth; and the babies here, too, are troublesome at that time.

When the child begins to creep and to know its parents, these feel happy and encourage it to creep and to stand up. It does happen that the child falls through the floor, in which there are often holes. When the mother hears it, she is frantie, jumps down, lifts up her child and caresses it, rubs it, and carries it into the house. Then she sits shouting and lancenting and rubbing the little body. Other women come up and have to feel whether any bones have been broken, and all have to rub the child. When the child falls sich the hubbub the mother makes is awful, and the child is not for one minute left alone. This shows that they love their children in their way.

Children are generally called *ondu* or *osong* or *ot tu* in different places. These are endearing names and they are used for boys as well as

for girls. Even up to seven to ten years old they will be called so, and boys even more so than girls.

Very old people use it for grown-ups, who are parents already themselves, but this is heard only at festivities, when *nassi* has warmed their blood.

The rowdier the children are, the dearer they are to their parents. These like them to shout, and run, and even enjoy to see them getting angry. Not being encumbered with any clothes the young Dusun runs and climbs and swims, and is soon an expert in all this.

The father at this time goes about with a care-worn face, for the child requires a name, and much depends on the name! He dreams about names, thinks about them, and at last he selects one which he fancies. He tells his wife that the child's name is so and so, and they always call him by this name and soon he is so known in the village and neighbourhood. Mothers have no say in the selection of a name, though the child is considered to be more her child than the father's, and he will never when speaking about it say, "my child", but always "the child of so and so" — giving the name of his wife!

When the child has received a name the father becomes generally known in the neighbourhood as "the father of so and so"; seldom one hears then his own name. This is an honour.

There are different names for men and women, though occasionally a name is used indiscriminately. These names must have meanings, but it seems impossible to discover them. Dusuns do not know, and say they are very old names. A few names are easy to understand, very few sound like the names of animals, and it is probable that all were different, for Dusuns are careless in pronouncing names. One may hear quite distinct pronunciation of one and the same thing. In this village "pig" e. g. is pronounced: *bogok*, *vogok* and *wogok*. The Dusun proper names do not show any Chinese influence.

Should the father die before his child has received a name, or should he divorce his wife, the child does not get a name and will be called: *Ondu*, *Tondu*, *Kosong*, *Tottu* or *Tatti* and this they keep. The two first for boys, the latter for girls, though they are interchanged. Several do not mind, and keep these names, others change them, because they sound childish. I know two brothers, the elder of whom is called *Tatti* (little girl!) and the younger *Kosong* (little boy!).

Changing of names frequently takes place. It is sometimes done without any fuss. If a parent is not content with the name or after an illness, he will change his child's name into another, simply by beginning to call him by the new name. So he does with his own. When he assumes a new name he gets angry if still called with his old one. It is always superstition that makes them change their names. After a sickness, an accident, a bad dream, he will change it. When he thinks the matter very serious he has it officially changed. He goes to the priestess, which costs him one fowl, and there a new name is assumed *(papavahi ungaan)*. Of

this change notice is given to the people (costing another fowl), and whoever dares to call him by his old name may be brought up before the chief and fined one fowl.

The Dusuns of the Papar and a few others always put *Si* before the name. When asked: "What is your name?" they say, when they dare, *Si Mandihal, Si Migat.* This is quite unknown at Pututan and the interior.

No one dares to tell his own name. On asking it some one else answers. They are afraid of evil spirits. And no Dusun dares to tell the name of his parents or grandparents. When asked they will invariably say: "I don't know" *(tau).* They think it is cursing their parents when they pronounce their names, and are afraid to be punished for it by their Supreme Being. There is no legend or story among them to suggest the origin of this; but it must be very old, because it is universal and many races of Borneo have the same custom.

Small children occasionally shout their mother's name, when angry. First they shout *ina,* and when not listened to shout her name. But when a little bigger they will not do it anymore. Women, of course, keep their own name at marriage and do not assume that of their husband. Nicknames are not known.

Children are not educated; they are left free in the fullest sense of the word. They are never reprimanded, never beaten, never told not to do such and such a thing. When a child says or does less decent things, the parents laugh and say, *tanak po*, it is still a child. Children see and hear every thing that happens in the house and outside. Any suit, any case which is talked over and settled in the chief's house is done so when his own and other children are listening. A Dusun has a knack of abusing everybody, and he does not mind who hears it. Children hear and imitate as children do everywhere. The spes patriae get angry and shout out these words at great speed, for they have often heard and still hear them daily. Parents do not stop them, for they do it themselves. When a parent gets cross with one of his children (or a neighbour's), which frequently happens he will abuse the child in these bad terms, and the youngster running away is thrown after with a piece of firewood or anything that is at hand, but wilfully missed. At a safe distance the young hopeful turns round, puts out his tongue, and shouts some abusive words back at his parent.

When the child comes up to the house, after a few minutes, he is left alone, not scolded nor spoken to. Nay the custom goes further, and shows that the child is the despot of the house. When a small child strikes his parent, in anger and in earnest, he is not punished but, o, strange custom! he gets a fowl from his parent to make it up! A stronger proof that they "love" their children would be difficult to find. This love does not run in the proper channel, but then they are primitive.

The boy imitates his father, the girl her mother. He filches his father's long knife and begins to cut into some wood; soon learns to handle it expertly, so that when seven or eight years old he makes his own tops.

From cocoanut fibres he makes his string; from stones he produces his own marbles; he files a piece of wire into a fishhook with barb and all!

When quite small he climbs cocoanut trees and he runs up like a squirrel. They do not climb with their knees, but actually walk up a tree. Games they scarcely have; tops, marbles, kites are now known, but the only ones indigenous are two, both boys' games. The one is called "main bonong", "the frog's play", and is played thus. A number of boys select one to be the "frog". He has to creep on all fours, the other boys dancing and jumping round and over him, trying to hit or kick him, accompanied with much and loud shouting and laughter. The "frog" has to hit some with his leg, keeping his hands on the ground. If one is hit then he becomes "frog" and so the game goes on.

Another game is quieter and called *tamodoh*. Several stand in a row, all having their hands behind their backs, holding one hand open, so that something may be put into it. One boy walks up and down behind and sings: "*Sang sang si gilimbai sibalala balakang, kosintong kosimpat ziau pantas malumpat*" and he gives a pebble or small stone to one of the boys. As soon as the singing is over all are on the allert, and look, without turning their head, at their neighbours; for he who has the stone must jump out of the row and his neighbours must try to hit him with their feet. It is not known who has the stone. If he is hit he gets punished, if he jumps out untouched, then he may give a punishment to the boys who stood next to him.

The boy is soon required to "help" his father. Their first work is harrowing. This is easy but tedious work; he has to sit on the harrow and to go with the buffalo hundreds of times round the fields. When he is eleven or twelve years old he is becoming pubescent. The first sign of this is that the nipples of his chest come up *(hinampupukan)*, and go down again. After the first time the boy — and also the girl — is *min-susukod* (becoming ripe). The nipples swell three times, every time becoming harder, the boy and girl are *nopupukan* — pubescent, and *nosukod* = marriagable, and henceforth the boy is called *tanak wagu*, or, at Papar, *hangāi, hangāi.*

Girls when still young must make them selves useful. It is their lot to watch and nurse younger sisters, brothers, cousins and friends. They bathe, nurse babies, pull the bamboo of the cradle, &c. Whilst European girls play with dolls their Dusun sisters play with living dolls. They have to help their mother, fetching water and firewood, making the fire, and even cooking for the whole family.

Husking the padi is hard and heavy work for a child. When ten years old a girl is a complete and practised Dusun housewife! The only thing they have to amuse themselves is at bathing time, when they can play and splash in the water for hours. Girls play with the cut off ends of rushes *(bundu-san)* with which their mothers have plaited mats or baskets; with these, they imitate their mothers. They then take it to pieces again, and again plait it, till they become handy and clever at plaiting and weaving.

At about twelve years of age a girl suddenly begins to develop, and soon she is *nosukod*, marriagable. From now on she is always dressed and will even bathe (generally so) with all her clothes on. She is then called *hahangai* or, at Papar, *bazad*.

Chapter IV: **Marriage, Inheritance, Divorce.**

Parents and guardians settle the marriage of their children and wards. That was at least the custom, and in many places it is so still. If a boy wished to select a future spouse, and his father were not willing, the latter would semply refuse to pay the marriage price, and without it no boy could gain a wife *(manangsavo)*.

It is sometimes agreed between parents of a boy and girl, when these are still young, to marry them, and the price is then already settled. And if the boy or girl is unwilling, they are forced. The children generally give in. A boy sometimes makes the first advances without his father's knowledge, but when it actually comes to settle the price *nopung*, his father has most to say. Practically, therefore, parents buy a wife for their son according to their own liking and means, and sell their daughters.

When the time arrives, which varies, but is generally not before the boy is 17 and the girl 15 or 16 years of age, the father will dream many dreams, will listen to birds and to the cry of some animals. They say *Id tenga do kombizaan mogium ium po sasaan*, though we are in the midst of sago, still we must look about for sago-leaves — meaning that though the number of women is great, the good (cheap) ones are scarce. When the dreams are favourable three lady friends are ashed to take some little presents of brass, to the value of 5—10 dollars, to the father of the girl selected. This is called *taboi ko iso*, and the three ladies are called *tuhun do momo-aboi*. Should the taboi be refused, the matter is at an end.

The girl's father brings the *taboi* back after some days, and if he is unwilling to give his daughter he has many excuses: dreams unfavourable, snakes, centipedes crossing his path, &c., or he names a sum for greater than the boy's father can possibly pay.

The first *taboi* is always sent a few days after a new moon. When the first is favourable after one or two months the presents are again sent *taboi ko duvo*, and again returned. Then there is a meeting where much is drunk. The *tuhun do momo aboi* are well treated. Any time after this the presents may be sent for the third time *taboi ko tohu*, and then all is settled, when both parties with many relatives meet to talk it over. The price is the principal item, and they try to get as much as possible for the girl, for they are proud that their daughter, niece, &c., has "fetched a good price!"

This price *(nopung)* varies. A rich girl costs more than a poor one. It depends on the riches of the girl, but there is a standard. A virgin without any property "goes for" three or four jars and a *sogit* of two *sandangaū sangaū*, yearling buffaloes. A girl with one field, and this is a typical *nopung*, fetches eight or ten buffaloes *(kerbau)*, two brass canons

(badil) and five jars *(kakangan)* equal to 200—300 dollars. It is more for richer girls, and I know a case in 1921 where the boy paid 22 buffaloes, three pikul of brass (400 pounds of brass) and several jars, nominally over 500 dollars.

It is now settled, that when there are no children after four years, the parties can separate and that the *nopung* must be paid back to the man i. e. $^3/_4$ goes back to the man whilst the brother of the girl keeps $^1/_4$. Also, that whenever they mutually wish they can separate, and also for this case the division of the marriage price is settled.

Should they be related within the 6th degree of blood relationship they must pay compensation *(sogit)* to the village, which compensation is greater the nearer the relationship.

A divorcee — and there are many amongst the Dusuns — is much cheaper. When the woman has no properby she may even go as cheap as 50 or 60 dollars.

It is difficult for widows to get re-married. A young man will not soon marry a widow, or she must be quite young and very cheap. Widows are usually married by widowers.

The day of paying the marriage price is now chosen, which is reckoned according to the moon, viz. so many days after the next, or second or third new moon. Every thing with regard to marriage takes place a few days after a new moon, for when the moon is full or "down" nothing may take place.

At Papar they also send the presents. The price of a girl is, however, for more simple. It is seldom more than 100 dollars. But the girl's relatives consider the social standing of the boy. There, also, the marriage price is paid in money.

When an agreement is come to, the young people are engaged to be married *(poingampa)*, but wooing is unknown. They never meet each other tête à tête, do not speak to each other except in company. Should a man touch his fiancee he may be fined; so kissing and all love making and courtship are unknown. Some authors have hinted at nocturnal meetings of lovers, and they have done so because Dyaks allow it. With Dusuns it is not allowed; and whenever it is known that the parties have cohabited they must marry and pay a fine to the village. I do not say that it never takes place, for it does occasionally, but very seldom, and then it takes place outside and not in the girl's or in the boy's house. But these exceptions prove the rule: no lover is allowed to touch his fiancee.

Another custom exists where the young man makes the first advance, without sending a *"taboi"*. He *manambahāi* — goes a wooing. He takes several of his youngmen friends and goes at night to the house of his bride elect. They carry cocoanuts, 70 or 80 or more. When the sun is down, a few days after new moon, they set forth and coming to the house commence to open the nuts and press the oil out. When the nuts are good four suffice to make one quart bottle of oil; when not so good

twelve or more are necessary to obtain the same quantity of oil. This oil is given to the girl and her relations.

The company is very rowdy, many jokes and riddles are heard, and there is much talk and much laughter. This lasts till the small hours of the morning have long passed, and the men go to their respective homes when daybreak is near. A bosom friend of the love sick young man generally sounds the father of the girl. When he favours the match he says that he must first dream. If he does not want the youth as his son-in-law he asks an exorbitant price, which he knows the boy can never pay. When the suit is succesful the little presents are sent, and they proceed as in other marriage settlements.

After the *menimpagos*, marriage may take place any time, but one mouth at least passes, for it is very seldom happens, and in former years never, that a marriage is contracted after a full moon. Most marriages take place after the harvest is in, and till the planting, very few between the planting and harvest. The reason is that after the harvest they have enough rice to eat and to make drink of. And, also, because the young man can help his wife's people in the planting of rice. If they marry after the planting is finished he has to be fed with rice that he has not helped to plant. An egoistical reason again!

The time that separates them from the marriage day, or better, from the payment of the *nopung*, is used to yeast their rice for their favourite drink. When that day arrives there is great activity in both houses. Many people come; all are welcome, all must eat and drink. Buffaloes, pigs and fowls are immolated, and certainly one of the compensation buffaloes, all however in proportion to the prosperity of the parties.

Every one in the girl's house is busy, except the bride, who sits attired in her best clothes, wearing rings, armbands, cinctures, earrings, &c. She gossips with a few intimate friends smokes, chews and tries not to show herself shy. Preparations in this house are called: *Somomu.*

The bridegroom, also, does little. He sits in his house. The things to pay for the girl stand along the wall, ready to be carried over to her house. Friends to carry these, as well as others to help with the slaughtering, are early present and busy. They may take a good and big piece of meat home for their trouble. At Papar the bridegroom pays in money, and this is paid before this day.

At other places it is more general that the "nopung" is paid in kind.

When the sun is highest guests begin to turn up, from for and near. Relatives of the girl go straight to her house, all others gather at the bridegroom's. At Putatan guns are fired (but this of course is not real Dusun), which are answered by guns at the bride's house when all is ready. As soon as these guns go off a procession winds its way from the bridegroom's house to that of the bride. Father, mother, brothers, sisters, relations, friends and neighbours walk in Indian file, following the carriers, who bear the "price". This is called *tumanud do matod*, follow the *matod*, paying of the marriage "gift". All climb the ladder and find a place to squat

down. The "things" are put in the centre and the principal relations of both sit around it together with the chief, and some curious friends. Though everything has been settled long ago they go now through it once more; they like palavers.

One of the bridegroom's party begins with recalling what the settled price was, and showing and touching the objects brought. The father of the girl chews hard, expectorates some red liquid, rolls his quid over to the other side, once more chews hard and objects to the things. He says that they do not come up to the value, &c. He is backed by others. The history of the jars, gongs and brassware is narrated and both parties very seriously dispute and try to cheat the other out of a few dollars. The father tries to get as much as possible, — incidentally making his own son-in-law the poorer — and a gong which is valued at about 50 dollars, which the bridegroom's party puts in as of 55 dollars value, is accepted for 45 dollars by the bride's party, so that they want 10 dollars more, &c. This dispute sometimes lasts over an hour, but generally 10 minutes or $^1/_4$ hour suffices. All the conditions of the marriage are again repeated, so that all may be witnesses to it.

Guests whisper and show little interest; they look with longing eyes towards the door through which good food and better drink has to come. The bridegroom sits quietly in a corner, and shows no interest at all. The guests are hungry and sigh with relief when the dispute is finished, for they have not eaten in the morning, why should they? for the emptier the stomach the more it can hold. They will do justice to the "table".

As soon as the dispute is finished, the gongs, &c., are carried to an inner room, the guests laugh and sit easier.

Meat is brought in large jars; and sparkling *nassi* in larger ones. All eat and drink, but the bridegroom sits quietly and solitarily, for he may not eat of this meat, which he has paid as *sogit* to the village.

While the guests have been showing the capacity of their stomachs, the bridegroom is fetched by some of his intimate friends. He puts on a rattan hat *(siong)* and is led into an inner room — or a part of the room screened off for the occasion — where his bride with three or four girl friends already sits. A priestess takes the hat off his head and puts it on the head of the bride, who soon takes it off and hands it back or gives it to a friend who places it somewhere under the thatch. The bridegroom is made to sit next to his bride, a vessel of rice and one with meat is placed before them and a little for of *nassi*. Friends squat round them and try to be witty. "Don't be shy", "show yourself a man, a woman", "don't laugh, only smile", "stop crying", &c., are heard, and more such nonsense; but no immodest, immoral or obscene words are spoken. At a sign both dip their fingers in the rice pot and take some, which they knead over the vessel, so that loose grains fall back, and make a ball of the rice, as is the custom of eating. When ready the bridegroom puts his ball of rice into the mouth of his bride and she puts hers in his, whilst the few friends laugh, shout and clap their hands. Then a piece of meat is taken

by each and put into the mouth of the other, then both drink from the same "glass", he holding it for her, she for him. By this it is shown that the woman is willing to prepare food for her husband and that he will assist his wife.

About four o'clock all, or those who are able, go to the bridegroom's house when near. There they once more eat and drink; and the evening and night is spent by some here, by other's in the bride's house. A few go home to sleep. The bridegroom gives a good example, for the more that have fuddled themselves half-seas-over the greater the honour. They sit, shout and sing, and "don't go home till morning".

No gongs are beaten, no dances held, for these are for religions ceremonies only. In many places now-a-days they dance to the time of their gongs, and try to be jolly without getting blind drunk.

But the marriage is not yet consummated, at least not in olden times. Now however, in most localities they are considered husband and wife with all their rights.

Tahgas follow the same customs up till the day of payment. Relations and friends of the girl gather at her house. All the friends are there when the sun stands overhead, the steps up to the house are removed, the door is closed and fastened, the windows if any, are blocked up.

The friends of the boy come together in his house and they go in procession to the girl's house, so that they arrive there about 1 p. m. The marriage "gift" *(nopung)* is taken along. When they come near they make a loud noise, shout and laugh and when this is heard by the people of the girl's house they are as quiet as the proverbial mouse.

On arrival the bridegroom's party begin to shout, "Any body in?" "May we come up?" And not receiving an answer they climb up, cut open the door, break a piece out of the bamboo wall and enter! When they are in the father of the bride comes forward and they go through the stereotyped programme.

"Where are you going to?"
"We come here"
"What do you come here for?"
"We were near and want to eat"
"I have no food!"
"But you have rice?"
"No, I have no rice whatsoever".
"You have paddi give some and we shall pound it ourselves".
"I have no padi, the crop has failed"
"Then you have potatoes?"
"I have no *bogoi* neither *mundok*"
"But we want to eat!"
"I have nothing to give you".
"We are tired, for we have carried a lot of things",
"What things?"
"These outside!"

He goes outside and has a look at the different gongs, cannons, jars, comes up again and asks:

"Where are you taking these things to?"

"We want to sell them!"

"Sell?" Bring them up and let me have a good look at them. The *nopung* is brought up, relatives crowd round, handle them and ultimately the father asks:

"What do you want for them?"

"Don't know, what do you want to give?"

"A good meal with a deep drink."

"Do you think we carry Nabalu to get a drink of your ditch water?"

"What do you want?"

"We want the daughter of so and so" (here giving his wife's name).

"Ho! ho! They are not worth her; she is the best grain of the crop; they are not worth her!" Now a dispute begins, which ends, of course, in the acceptance of the objects.

They also eat and drink, and the following day, when they are sober again, go over to the man's house, to eat and drink and get drunk once more. Tahgas are deep drinkers.

In some places friends of the bridegroom bring a new sleeping mat to the girl's house. This mat is used the same night and they are husband and wife. The principal part of the marriage feast consists in getting drunk.

The old custom was, and still is in some localities, that the bridegroom after the "matod" dwells in the house of the girl, but not as her husband. He has now to show whether he is able to perform all the little Dusun handicrafts, whether he is industrious or lazy, — he has to show his character. The boy is ordered by his parents-in-law to do a lot of work; he has to cook, which is female work. He labours on knowing that the better and harder he works, the sooner comes the day when he will be free and his own master. Often half-a-year, seldom under two months, do the prospective parents-in-law try him.

When they consider him a fit husband for their daughter the *miwassa* "consummation of marriage" is announced. A feast again, and the night before the miwassa-feast he is sometimes allowed to sleep with his wife! Now only are they considered husband and wife.

Wherever they are considered married after *matod* or *miwassa*, they sleep the first night at the girl's house, the second night at the boy's house; and then they go back to the girl's house, where they dwell till they are *nagang* i. e. accustomed to each other, when they build their own house.

A newly-married couple must abstain from vegetables, till they have eaten *sokko*, that is the young sprout of the family of bamboo. This must be their first vegetable matter. A young sprout ensures for them long life and offspring! When a widower marries again he goes through all these ceremonies.

In the event of a married man taking a second wife, without divorcing the first and with her consent, which may be when she is childless, he

goes through the preliminaries, pays for the second woman, and then pays a fine *(hopau)* to the relations (brother) of his first wife! This does not occur often, and naturally amongst richer people only.

Amongst poorer people a widow is sometimes maried by an unmarried younger brother of her deceased husband. In this case the *nopung* is very small. Should there be a child then relations will insist on the younger brother marrying his widowed sister-in-law, for all the property of the deceased is inherited by the child. They do not want to lose it, and the younger brother can then manage and has usufruct of it. When there is no child then the nopung which the deceased has paid is all lost and should the younger brother marry another woman another *nopung* and a larger one is required. Hence the custom.

Love potions are non-Dusun. In certain places where Dusuns live next door to Badjous these potions are known and used by love-sick young men.

There are different customs with regard the *nopung*. At Papar for instance the parents of the girl receive and keep the whole price, for they say: "We have brought up the girl for so many years, now she is taken from us, thus this is our compensation. Orphan girl's always find some home, for many are willing to adopt them, knowing that they can claim the marriage "gift" or part of it. Another custom is that parents give a portion of the price received to the first child born of their daughter; this remains then the property of the child.

On other rivers, and this is more universal, the brother of the girl takes her marriage "gift". When there is only one boy with many sisters, he becomes well-to-do, because he receives the "gifts" to all his sisters. When there are more brothers, the eldest receives the price of the first sister marrying, the second brother of the second sister, &c.

When there is only one girl and many brothers, only the eldest brother takes the whole marriage price of his sister.

When there are no brothers, the parents or guardian takes the marriage gift, of which they have the usufruct, but when the first child is born to the young couple the marriage price is handed back to them.

With poor people the things are often brought back when the young woman is enceinte, and in the event of the child dying the father will reclaim the goods and use them till another child is born.

When a girl has a half-brother only, half the price goes to him, and half comes back when a child is born. If the half-brother is of the same mother he receives a greater portion than when they are of different mothers by the same father, the relationship is nearer in the first cast than in the latter. Girls without any brothers, therefore, easily find a husband. Whilst girls with brothers have often great difficulty in doing so.

It is the custom not to take the marriage gift of the same sister twice. Widows, therefore, go cheap and the things of the *nopung* come generally back when they become parents. Sometimes a brother claims the "nopung" and then he will receive it, or his widowed sister remains single.

From all this follows the other custom, that a bridegroom of a girl without brothers very often borrows gongs, &c. to "pay" the marriage price, which he can claim back at the birth of his first child.

Should two friends marry each other's sisters the *nopung* is then paid *pro forma* only; but even then the relations of the girls will try to get as much as possible, for they are proud when their female relatives fetch a high price.

This paying for one's wife is queer to our ideas. Much can be said in favour of it, e. g. remembering that love does not exist, it is very good in the circumstances. It makes the condition of women better, for the husband will always remember that he has paid for his wife, and if she should leave him on account of maltreatment he would lose his wife and his money. The knowledge that she is worth so much to him holds him in check. Still the marriage bond is weak. It can be broken for the smallest of reasons.

A father of an only son will marry him very young, often when the boy is scarcely pubescent, for he is afraid he won't see his grandchildren.

Parents of a girl, when they like a certain boy much, make use of a mean trick to get him as their son-in-law, especially when there is a chance that he may marry another girl.

They entice him through friends to their house, which is the common custom. They make it pleasant for him, so that he comes again. After a little he will be left alone with the girl, again and again. The boy of course commits himself. As soon as they are certain of this the parents are indignant and make a case of it before the elders of the village. The boy is fined and made to marry the girl. His father has to fork out; he must pay the marriage gift plus de fine, which usually is light.

Parents look for a wife for their son among the people of the same social standing. It is natural, too, that richer girls should be married by richer boys. At present, many orphan boys marry much to their own liking, and should a rich boy marry a poor girl his uncles and aunts are annoyed, and will then refuse to come to the marriage feast.

A man in order to marry must occasionally sell his own property especially so when there are brothers of his sweetheart, for if she has no brothers, he will borrow the marriage "gift". He will sell his property to marry a girl who has property herself. The husband cultivates the fields and really lives on his wife. When a child is born he is glad for the child inherits the goods of the mother. But should the wife die childless all her property goes back to her blood relations, for a husband cannot inherit from his wife. I know of the following case. A man sold everything to marry. Two sons were born to him and after eight years of married life his wife died. Fields, jars, gongs, brassware, &c., went to the two children. Within six months the younger boy died and the elder inherited all, the father, also, was comfortable. More than a year later the boy fell sick and died, and before death had actually taken place all relations of the woman were up the house to claim her property. One jar was left him to bury

the boy in. The man had then absolutely nothing, and he had to begin to work for others. This was hard, but the Dusun law does not consider a husband any relation of his wife.

Another case, and there must be many similar ones elsewhere. A chief may marry a woman without any property. They are very well off, but let us suppose they have no children. In the event of his dying before her, the widow will not get any of his property, as several relations of his are already on the look out and watching. Everybody knows what is his property, what he possesses.

These are hard cases. During her married life well to do, she is now indigent, often having to beg food, here and there, for a little manual labour. When there are children these inherit the goods of both father and mother; and the father or mother when widowed will live with and on the children.

The law of interitance is this: Bloodrelations only inherit. Children from father and mother, and sons more than daughters, and elder sons more than younger ones. Parents occasionally inherit from their children when these die without issue. If the parents are dead the brothers and sisters, uncles and aunts and cousins all come forward, and they do not leave the least little thing; so small a thing as a saucer or a button will be claimed.

Il follows that a husband cannot inherit from his wife nor vice versa. If the marriage is without offspring then the relations of the man inherit his things, these of the woman her's.

Divorce is easy amongst the Dusuns. This naturally proceeds from the fact that the marriage is settled for the parties without their consent being asked. Thus at the settling of marriage *(menimpagos)* divorce is always considered. They marry on the explicit understanding that it may be temporary only. Two conditions are provided for. 1. Should the marriage remain fruitless after three or four years, each party may leave the other and the marriage price is then divided in such and such a manner; $^3/_4$ or $^2/_3$ go back to the man, while the remnant remains with the woman's brother (father); and 2. when they mutually wish to separate they may at any time and the *nopung* is divided in the same way. Though the great reason for divorce is undoubtedly childless marriages, still any reason will obtain a divorce. The case comes before the chief who settles the division of the *nopung*.

When there are children these receive the *nopung* or part of it. A man, however, in such circumstances who does not want to live with his wife any longer leaves her, and after one year of desertion they are considered divorced, but he of course loses all his *nopung*.

I know many cases of divorce. In every village there are divorced people and I believe there are very few old Dusuns who still live with the woman they married first. Divorcees find a husband more easily than a widow. A few cases are worth mentioning, as they give a good idea of Dusun law.

A Dusun divorced his partner because she was never sober. When he wanted to eat no food was ready &c. The gentleman however was in the

same state, and he had taught his wife to be continually tipsy. He divorced her, at last probably because she drank the greater share of his *nassi*.

As parents make their children marry they can also make them separate. This is done, though the man or woman is unwilling; but still they will follow the wish of their elders. I know of several cases in which the man was made to divorce his wife on account of deaths of their babies, which the grandfather said was the fault of his daughter-in-law.

An amusing case is this, the couple had been married about eight years, and there were three children. The eldest boy was about six years old. The father one day got angry with him and gave him a thrashing. This is unheard of amongst the Dusuns. The elders were indignant, the parents of the woman wild; they came and took their daughter with her children away with them, cursing the father who had dared to beat a child of their daughter. The woman went with her parents, took her children and the man saw his wife, children and money gone! This case was settled, because it happened here, and after a few days the woman with her children came back to her husband.

It also frequently happens that divorced parties come back to each other and live again as husband and wife, but in case of there being children, who have stayed with the mother during the divorcement, these will claim *sogit* (compensation) from the father, consisting of one or two pigs. When a divorcee remarries his or her old partner also comes to the marriage feast.

An example of the Dusun language: Dusuns say: "A man marries a woman" *Kusāi sumavo do tondu* — and "a woman is married by a man" *tondu sovo-on do kusāi*.

(To be continued.)

Der kaukasische Wild- und Jagdgott[1].

Von Dr. A. Dirr, Konservator am Museum für Völkerkunde in München.

Die kaukasischen Völker gehören heute offiziell dem Christentum oder dem Islam an. Aber unter diesem, man möchte fast sagen, Alluvium liegt eine mächtige ältere Schicht, die stellenweise recht deutlich durch die dünne oberste Decke schimmert, stellenweise sogar ganz nackt daliegt. Selbst da, wo Christentum oder Islam schon tiefere Wurzeln geschlagen haben, zeugt alter Brauch, alte Sage, alter Glaube noch davon, was unter diesen Wurzeln liegen mag. Man kann heute noch in gewissen Gegenden des Kaukasus Zeuge sein davon, wie das alte Heidentum mit Christi oder Mohammeds Lehre kämpft. Ein recht charakteristischer Fall ist mir 1911 im Tagaurischen Ossetien begegnet. Ich war zu einer Beerdigung gegangen, in der Hoffnung, von den alten Riten, z. B. der Pferdeweihe oder ähnlichem, wenigstens noch Reste zu finden. Aber meine Enttäuschung war so gründlich als möglich. Der orthodoxe Priester begrub den alten Herrn nach orthodoxem Ritus. Als der Trauerzug darnach vor dem Trauerhause wieder anhielt, trat plötzlich ein älterer Mann vor und hielt eine lange, lebhafte, energische Rede, deren Sinn darin lag, er habe von einem der Priester des alten Glaubens gehört, Uatsilla[2] sei furchtbar böse darüber, daß die Osseten am Montag arbeiten und vom Zorne Uatsillas käme alles Unglück der letzten Jahre und besonders das schlechte Wetter des heurigen. „Feiert am Montag, veranstaltet Opferfeste und alles kommt wieder in Ordnung." Der Vorschlag wurde zwar ziemlich heftig diskutiert, aber man hatte den Alten doch mit Ehrerbietung angehört; ja, der orthodoxe Priester hielt es für geraten, einfach zu schweigen.

Im Pantheon der vorchristlichen bzw. vorislamischen Religionen des Kaukasus spielt eine ziemliche Rolle ein Wesen mit göttlichen Attributen, dem die Pflege und der Schutz des Wildes anvertraut ist und mit dem sich folgerichtig die Jäger gut stellen müssen. Besonders deutlich tritt dieser Wild- und Jagdgott hervor in der Mythologie der Abchasen, der Swanen, der Tscherkessen und der Tschetschenen, mit denen wir uns zunächst beschäftigen wollen.

Bei den Abchasen heißt er *Až^{v}epša*[3]. Ihm ist von Gott aufgetragen worden, das Wild zu „weiden". Ohne *Až^{v}epša's* Erlaubnis kann niemand ein Wild erlegen. Er liefert dem Jäger aber nur diejenigen Tiere aus, die er selber schon einmal gegessen hat. Er scheint eine Menge Gehilfen zu haben. Weiße Tiere dürfen nicht gejagt werden; sie sind *Až^{v}epša's* Hirten. Der Erfolg der Jagd hängt ganz von ihm ab. Die Jäger wenden sich an ihn mit Gesängen, in denen sie ihn bitten, ihnen eine gute Beute aus seinen Herden zu gewähren. Das erlegte Wild wird sofort abgezogen, Herz und Leber auf der Stelle gebraten und verzehrt. Der älteste Jäger nimmt sie in die Hand und spricht

[1] Dem Aufsatz liegt ein Vortrag zugrunde, den ich im Juli 1913 auf der Versammlung der russischen Naturforscher und Ärzte in Tiflis hielt und den ich dann im 44. Bande des Sbornik materialow... Kavkasa veröffentlichte. Er ist hier beträchtlich erweitert.

[2] Uatsilla ist der Gott des Blitzes und des Donners.

[3] *ž^{v}* ist ein labialisiertes *ž*.

dabei: „Oh, *Až"epša*, gewähre dem, der dies (Wild) erlegte, das nächste Mal noch Besseres. Amen! Dabei machen sie, wie mir der Abchase Schakrbai mitteilte, häufig Gebrauch von dem Ausdruck *t'abu*[4], der auch bei Osseten und Tscherkessen vorkommt. Dann schneidet er ein Stückchen davon ab und gibt es dem, der das Tier erlegt hat; die anderen essen gleichfalls davon[5]. Swanbai[6] sagt von *Až"epša* folgendes: „Diesem Gotte opfern nur die Jäger. In Abchasien fängt die Jagd nach der Weinlese an, die bei guter Ernte gegen Neujahr zu Ende ist... Wenn sich die Jäger eines Dorfes oder eines Bezirkes zur Jagd rüsten, schießen sie Geld zusammen, kaufen einen Ziegenbock oder einen Hammel und wählen dann einen Ort im Walde zum Opfer aus. Das Opfer wird so vollzogen, wie wenn man dem Schmiedegott eines bringt, mit dem Unterschied, daß jeder Jäger Weihrauch auf die Kohlen wirft und den Waldgott bittet, aus seiner Herde dem Jäger das zu gewähren, worum dieser ihn bittet." Nach anderen Quellen werfen sie auch Stückchen des Opfertieres auf die Kohlen. Bei dem Anonymus *A...a* (Sb. Sv. V, 3, p. 10/11) heißt der Wildgott *abna incwaxu*. Derselbe Verfasser sagt noch: „Gott, der Höchste, hat eine Menge Helfer, von denen jeder seinen eigenen Wirkungskreis hat. Diese seine Helfer hat er vor den Menschen geschaffen und vor der ganzen Welt[7]." In einem Aufsatz der georgischen Zeitschrift *Krebuli*[8] wird gesagt, *Až"epša* (der dort *Adagwa* = der Taube heißt) habe drei Töchter und zahllose Helfer. Er ist sehr alt, blind und taub. Seine Töchter bitten ihn jeden Tag, den Jägern junges Wild zu geben, sie würden dann müde (?). Er nährt sich mit seinen Töchtern und Dienern selbst von Wild. Er tötet es, kocht es, ißt es, wickelt die Knochen wieder in die Haut und das Tier lebt wieder auf. Kein Jäger kann ein Tier erlegen, das nicht zuvor von *Adagwa* und seinen Töchtern verzehrt worden ist. Wenn ihnen während des Essens ein Knochen verloren geht, ersetzen sie ihn durch ein Holzstückchen.

Bei den Tscherkessen heißt der Wildpatron Mesitch (nach Lopatinskij *Mezəṭḥa* = Waldgott). Die (tscherk.) Abadsechen fassen Mesitch als weibliches Wesen auf. Sultan Chan-Girei[9] sagt: Mesitch ist der Waldgott, zu dem man um eine glückliche Jagd betet. Er reitet auf einem Eber mit goldenen Borsten. Auf seinen Befehl versammeln sich Hirsche und Elentiere in den Wäldern, wo die Töchter[10] Mesitch's ihre Weibchen melken[11].

[4] Schiefner, Oss. Texte (St. Petersbg. 1863, p. 36 und Note): *xucau, t'abu däuän* = Gott, dir neigen wir uns; Miller, Osetinskie etjudy, I, p. 102: *tabu däuän känäm... tabu* machen wir dir, und dazu Anm. 172: das Wort wird in religiösem Sinne gebraucht — Gebet? Im Kabardinischen (einer Tscherkessensprache) kommt *tabu* gleichfalls vor; Lopatinskij übersetzt es in seinem Wörterbuch mit *nagrada* (Belohnung); im Sb. Sv. (VI, 2, p. 35) heißt es: „ich danke, mit diesem Wort wird die höchste Dankbarkeit ausgedrückt".

[5] Von mir selbst aus Abchasien mitgebrachte Daten.

[6] Zvanbaj Sol., Abxazskaia mifologija i relig. povjerja i obrjady meždu žiteljami Abxazij „Kavkas" 1855, Nr. 81/82.

[7] Ebenda, p. 8.

[8] 1898 und 1899.

[9] Mifologia čerk. narodov. „Kavkas" 1846, Nr. 35.

[10] Der Text ist hier nicht ganz klar. Es ist von „göttlichen Jungfrauen" die Rede.

[11] Ähnliches berichtet auch Lulier.

Bei den, Tscherkessen und Abchasen benachbarten Swanen gibt es zwei solcher Wildhüter. Einen weiblichen, Dal oder Dali[12], und einen männlichen, *Ap'sat.*

Dal ist die Beschützerin der Jäger, der Steinböcke und Wildziegen. Der Swane sieht in der Jagd ein heiliges Geschäft. Der swanische Jäger muß rein leben; auf keinen Fall darf er mit einem anderen Weibe als dem eigenen verkehren; selbst mit dieser darf er am Vorabend seiner Jagd nicht fleischlich verkehren. Sogar Menstruation in seiner Familie oder in der Familie des nächsten Nachbarn verbietet ihm die Jagd. Er gilt nämlich zu dieser Zeit selber für unrein... Wenn er aber jagen geht, nimmt er Wachs, Schnaps und Mehl mit; an dem fürs Opfer bestimmten Orte bäckt er kleine Kuchen, zündet eine Kerze an, die er an einen Baum oder einen Felsen klebt, legt darunter brennende Kohlen, auf die er etwas von dem mitgebrachten Wachs wirft, nimmt Kuchen und Schnaps in die Hand, wendet sich nach Osten und betet zu Gott, besonders aber bittet er Dal, sie möge ihm Wild senden. Die Dal stellt man sich als ein wunderschönes, auf dem Berggipfel hausendes Weib vor. Sie „weidet" die Steinböcke und Wildziegen; ohne ihre Erlaubnis gelingt es nicht, Wild zu erlegen. Der Jäger bringt ihr also ein kleines Opfer und bei der Gelegenheit wendet er sich auch an die Schutzgeister der Berge, auf denen er sich gerade befindet. Seine Beute schleppt er nachts nach Hause, heimlich sogar; er gibt davon weder Ehebrechern, noch Menstruierenden ab. Trifft er jemand auf seiner Jagd, so gibt er den Begegnenden gewöhnlich die Hälfte seiner Beute; begegnet ihm aber jemand außerhalb des Jagdbezirks, so ist er nicht zum Teilen verpflichtet[13]. Gulbiani bemerkt, daß der erfolgreiche Jäger beim Nachhausekommen zuallererst dem Wildgott (bzw. der Wildgöttin) ein Opfer bringt, um ihn günstig zu stimmen[14]. Die Hörner erlegter Tiere werden nach Bakradse[15] in die Kirchen gebracht, aus denen sie niemand fortzunehmen wagt.

Marr hat bei den Swanen den männlichen Jagdpatron *Ap sat* gefunden. Er leitet es über **asfat*, bzw. **aswat* von dem Namen des thrako-armenischen *Σαβάζιος* ab[16]. In Lentechi bittet man den „Waldengel" um gute Reise. Die Swanen erklären sich das Wort *Ap'sat* als „Geschickter, Schlauer," doch wenden sie es nur von Jägern an. In Betscho wenden sich die Jäger an *Džgərag*, d. h. an den heiligen Georg, doch kennen sie auch einen *Ap'xsat'*. (Im Oberen Ingurswanetien, in Kal, heißt er *Ap'sat*, in Mulach *Ap'sast*[17].)

Wenden wir uns nun in den zentralen Kaukasus, zunächst zu den Osseten. Bei ihnen heißt der Wild- und Jagdgott *Ävsati*. Miller sagt darüber: „Der Herrscher über die wilden Tiere, besonders über Steinböcke, Hirsche,

[12] Bei den Tschetschenen heißt der höchste Gott Dele, Dala, Deila. (Siehe meinen Aufsatz: Die alte Religion der Tschetschenen, „Anthropos" VIII [1908], p. 1073ff.)

[13] D. Margiani, Svanety (Njekotoryja čerty byta), Sb. M. X, 1, p. 70/71.

[14] Kratkii očerk religiozno-nravstv. sostojanija svanetov. Sb. M. X, 1, p. 88.

[15] Zap. VI, p. 43.

[16] In: Isvjestija Imp. Ak. Nauk 1912, Nr. 13.

[17] Ebenda.

Wildziegen, Wildschweine, heißt bei den Osseten *Ävsati*. Zu ihm beten die Jäger als zu ihrem Patron. Am Vorabend der Jagd läßt der Jäger sich von seiner Frau drei kleine runde Käsekuchen backen, die er mitnimmt. Am Ort, wo er jagen will, wendet er sich in einem Gebet an *Ävsati* und bittet ihn, er möge ihm aus seiner Herde einen ‚armen' Hirsch oder Bock geben und dafür die Käsekuchen annehmen. Hat der Jäger Glück, so dankt er *Ävsati* und bewirtet Begegnende und die Armen unter seinen Landsleuten mit dem Fleisch seines *sərd* (Wild). Wer das nicht tut, der bekommt von *Ävsati* kein Wild mehr zu sehen, geschweige denn zu erlegen[18]." Gatiev beschreibt die Jagd etwas eingehender[19]. Ich entnehme daraus zunächst das Gebet des Jägers: „O, *Ävsati*, ich bin ein armes Geschöpf Gottes und stehe jetzt zu deinen Füßen in der Hoffnung, daß du mein Gebet erhörst und mir aus deiner Herde einen ‚armen' Steinbock oder Ziegenbock schenkst; ich bitte dich, sieh auf mich herab von deiner Höhe und teile meinem Gewehr wenigstens eine alte Ziege zu, die für dich nichts mehr taugt. O, *Ävsati!* Nimm meine Käsekuchen als Opfer; ein besseres hat dir nie ein Jäger, selbst der glücklichste nicht gebracht. O, *Ävsati!* Laß mich nicht hängenden Kopfes und traurigen Herzens heimkehren, sondern laß es so werden, daß von der Schwere der Beute mein Rücken sich biegt, daß mein Herz sich freut, meine Lippen lächeln, meine Augen lachen! O, *Ävsati!* Du hast viel Wild und aus deinem Überfluß gibst du sogar den undankbaren Tieren Tutyrs[20]... Wirst du nicht Gnade an mir üben und mir wenigstens eine fette Ziege schenken?" Weiter: „Hat er getroffen, so schneidet er dem Wild die Kehle durch mit den Worten: ‚O, *Ävsati!* Ich bin dir dankbar'." Er bereitet sich dann sofort einen Schischlik (am Spieß gebratene Fleischstückchen) und richtet ein Dankgebet an *Ävsati*: „O, *Ävsati*, du hast mich den besten Jägern der Welt gleichgestellt, dafür bringe ich dir mit dem Schischlik aus dem Fleische deines Wildes den Dank meines ‚armen' Herzens dar. Laß mich jedesmal so glücklich sein wie heute!" Er ißt dann etwas davon und nimmt den Rest auf den Heimweg mit. Trifft er einen Wanderer oder einen Hirten, so ruft er ihn zu sich und sagt: „Mit dem Schischlik aus *Ävsati's* Wild sättige deinen ‚armen' Magen. Möge *Ävsati* nicht zu bereuen haben, daß er seine Gabe einem Geizhals gegeben hat. Danke dem Heiligen der besten wilden Tiere und bitte ihn, daß er mir jedesmal einen solchen Bock schenken möge und daß du mich jedesmal triffst." Zu Hause läßt er Hals, Kopf, Füße und Hinterschenkel des Wildes zubereiten und bewirtet damit seine Nachbarn mit den Worten: „Durch die Gnade *Ävsati's!* Kostet davon!" Als Antwort sagt man: „Möge dir *Ävsati* aus seinem Überfluß noch viel geben[21]!"

Bei den Thuschen habe ich mir von einem gewissen Šio Čagoidze aus Tschontio folgendes erzählen lassen: „Engel *(angelozi)* sind mit der Hut

[18] Osset. etjudy II, p. 244/245.

[19] Sb. Sv. IX, 3, p. 58/59.

[20] *Tutyr* ist der Patron der Wölfe.

[21] Gatiev (ebenda) spricht noch davon, wie die Bewirteten den Jäger vor der Rache des Wildes im Jenseits warnen. Aber das ist wohl nur im Scherz gemeint?

des Wildes betraut, und zwar ein männlicher und ein weiblicher. Sie wechseln jährlich ab. Der männliche ist dumm; dagegen erfüllt der weibliche seine Aufgabe recht gut. Während der männliche sich wenig darum kümmert, ob die Jäger Wild erlegen, behütet es der weibliche treu und läßt die Jäger nicht ans Wild heran. So kann es geschehen, daß nicht ein Stück erlegt wird. Wenn der Jäger sich anschickt, auf die Jagd zu gehen, weiht er dem Engel eine Kerze und bittet ihn darum, ihm aus seiner Herde ein Stück zu schenken. Nach erfolgreicher Jagd preist er den Engel und wenn er dann die Haut abzieht, nimmt er für sich Herz, Lunge und Leber, die übrigen Eingeweide weiht er dem Engel, zu welchem Zweck er sie auf einen sauberen Stein legt. Er muß unbedingt einen Teil seiner Beute den Nachbarn überlassen. Wenn mehrere gleichzeitig auf die Jagd gehen, so teilen sie so: wer das Stück erlegt hat, nimmt sich Kopf, Fell und Brust, das Übrige überläßt er seinen Gefährten. Čagoidze fügte noch hinzu, die Chevsuren und die Kisten (Nachbarn der Thuschen) hätten dieselben Anschauungen; auch die Kisten nennen den Wildpatron Angelo.

Hörner werden auch hier in die zahlreichen, immer den alten heidnischen Gottheiten gewidmeten heiligen Stätten getan. Bei den den Thuschen benachbarten Pschaven scheint die Jagd zwar schon etwas in Mißkredit gekommen zu sein, denn sie sagen: „Welchem Jäger hat die Jagd schon Nutzen gebracht? Allen ist noch etwas passiert[22].“ Nach Erikson[23] jagen sie wenig. Nach Chachanow glauben die Pschaven an Beschützer des Wildes; jedes Tier (als Art? individuell?) hat seinen Schutzgeist, den man sich als kleines, schönes Mädchen vorstellt. Der Jäger bittet es um Hilfe. Der Jäger, der an die Jettatura glaubt, empfiehlt sich bei Mißerfolg dem guten Genius oder, wie er sagt, der „Mutter des Ortes“, wo er sich befindet[24]. Die *chati* (kleine, kapellenartige Orte der Verehrung) sind mit Hörnern geschmückt, die von den wohlhabenderen Jägern gestiftet werden[25].

Wenden wir uns wieder weiter nach Osten, nach Daghestan und Nachbarschaft und betreten wir auf unserem Wege zunächst den Sakataler Kreis. Dort leben u. a. die Engiloier, georgischen Stammes und georgischer Sprache; früher zum Islam übergetreten, jetzt aber wieder im Begriffe zur Orthodoxie zurückzukehren. Auch bei ihnen haben die wilden Tiere ihre Patrone, und zwar sind es Bruder und Schwester, die wechselweise als Hüter funktionieren. Wenn die Schwester dran ist, geht es dem Wild gut, wenn der Bruder, schlecht. „Er“ ist weiß gekleidet, von hohem Wuchs und sehr schön. „Sie“ sieht wie eine Braut oder eine junge Frau aus. Wenn sie das Wild hütet, kommt kein Jäger mehr heim. Nach einer Sage wurde sie von einem Jäger erschossen, und als dieser nun in ihre Höhle(?) kam, sah er, daß diese voll

[22] Ich entnehme die Bemerkung einem Aufsatze des Schriftstellers und ausgezeichneten Volkskenners Važa P'šavela, betitelt: P'šaveli da mici c'ut'isop'eli in Dzveli Sak'art'velo, Bd. II, 4, p. 294.

[23] E. B. Erikson, Tionety i ix okrestnosti, in Medic. sbornik Imp. kavk. medic. obščestva Nr. 63, SA., p. 39.

[24] Xaxanov, O moxevcax i pšavax, in Sborn. materialov po etnografij (Daschkov-Museum), III, p. 89.

von Gewehren war. Es waren die Waffen der von der Schutzpatronin der Tiere erschlagenen Jäger[26]. Bei den benachbarten Sarybaschern, einem tatarisierten Lesghierstamm (wahrscheinlich frühere Zachuren), die an der Grenze des Sakataler Kreises und Daghestans wohnen, teilte mir der Jäger Manaf mit, ein Jäger habe gesehen, wie ein Mensch die Steinböcke vor sich her auf die Weide getrieben habe, wie eine Herde Schafe.

Steigt man von Sarybasch über den interessanten, aber recht mühsamen Bala Kada-Paß ins obere Samurtal, nach Daghestan, so kommt man zu den Zachuren. Bei diesen heißt der Schutzpatron des Wildes Abdal; er behütet die wilden Tiere, treibt sie auf die Weide und melkt sie; er ist ganz weiß, aber ihn zu sehen, bedeutet Unglück für den Jäger. Abdal bedeutet auch „gottesfürchtiger Mensch"; es ist ihm also gegangen, wie seinem Kollegen bei den christlichen Völkern; er ist Beauftragter, Diener, des Höchsten geworden. Er gibt den Jägern nur das, was er zum *zakket*, d. h. zum Armenanteil, bestimmt hat. Bei den Tschetschenen erfüllt die Aufgabe des Wildhüters Elta. Ich wiederhole hier, was ich schon in einem früheren Bande des „Anthropos" mitgeteilt habe. „Der einäugige Elta genießt große Verehrung. Er ist der Beschützer der Jäger; Wälder und Wild sind ihm unterstellt. Der Erfolg einer Jagd hängt ganz von ihm ab. Jeder Jäger opfert ihm nach der Jagd. Jedes Wild trägt die Marke[27] Elta's. „Ich habe selbst 30 Steinböcke erlegt", sagt Ganish, und alle trugen am Ohr die Eigentumsmarke Elta's. Bei uns lebte ein Jäger, Ityr Eltieff mit Namen; er hat zahllose Tiere gejagt. Einst schoß er einen Steinbock, häutete ihn ab, hing die Haut an einem Aste auf und setzte sich nieder, um ein wenig auszuruhen. Da hörte er eine Stimme: „Ich habe dir mein Vieh zum Dreschen geschickt; ein Stück ist aber nicht zurückgekommen." Eine andere Stimme antwortete: „Du hast mir drei Stück geschickt und ich habe sie dir alle drei zurückgesandt." „Nein, eins fehlt", rief es zurück. „Wahrscheinlich hat Ityr einen Steinbock abgefangen", antwortete die andere Stimme. „Nun, dann sollen seine Nachkommen weniger taugen als er selbst." Seit der Zeit sind die Eltieff's arm und elend. Im Horne des erlegten Steinbockes fand Ityr drei Getreidekörner, und seitdem hat er keinen Steinbock mehr erlegt. Nach einer anderen Sage nimmt Elta auch Tierform an, ein Jäger sah ihn in Gestalt eines weißen Hirschen, wie er das Wild beaufsichtigte."

Nach Tschach Achriev[28] gilt Elta bei dem tschetschen. Stamm der Inguschen als ein „Sohn Gottes"; er nennt sich selbst so und wird so genannt. Er ist einäugig, weil ihm sein Vater einmal wegen Ungehorsam ein Auge ausgestossen hat. Gott hat noch zwei andere Söhne, Eter und den Sonntag. Jeder Jäger wird vor der Jagd unbedingt Elta anrufen und ihn um Erfolg bitten.

Wir müssen jetzt nach West-Transkaukasien und bei den dortigen Kharthvelern Umschau halten. In Mingrelien kennt man die *tqaši map'a*, die Waldkönigin. Man stellt sie sich als schönes Weib mit langen, losen Haaren vor, die immer nackt geht und einen sehr leichten Gang hat. Sie wandert durch die Wälder. Alle Art Wild ist ihr untertan. Sie kann dem Jäger Wild schicken, die Jagd aber auch vollkommen ergebnislos machen. Sie ist ledig;

trifft sie aber einen Mann, so lädt sie ihn ein, das Lager mit ihr zu teilen. Dafür verspricht sie ihm Glück in allem, besonders aber in der Jagd. Aber er darf mit niemandem davon sprechen, sonst hat er in allem Unglück und manchmal trifft ihn fürchterliche Rache. Nachts leuchtet der Körper der *tqaši map a* in mattem Licht; sie erscheint daher weiß[29].

Über die *mesep'i* der Mingrelier sagt KOBALIA[30] folgendes: „Das Wort selbst ist nicht verständlich; es bezeichnet die Gottheit, die über das Reich der (vierfüßigen) Tiere, der Vögel und der Reptilien gebietet. Von diesem Wort trägt auch die Zeit zwischen dem 26. Oktober und 3. November[31] den Namen *Mesep'oba*. Der ständige Aufenthaltsort der *Mesep'i* ist das Meer oder das Land jenseits des Meeres. Die *Mesep'i* sehen aus wie Menschen, haben die Seele und den Körper eines solchen, kleiden und vermehren sich wie ein solcher; aber sie werden nie mehr, als eben eine gewöhnliche Familie Mitglieder zählt. Sie altern nicht und sind nie jung. Sie sind unsterblich. Gegen Ende Oktober (am 28.) lassen sie einen der ihren als Wächter zu Hause, nehmen den Wanderstab zur Hand und begeben sich in Begleitung eines Hundes paarweise auf die Reise, deren Zweck die Feststellung ist, wieviel im Jahre Tiere geboren und verendet sind und Abgaben von ihnen einzutreiben für den Winter. Es gibt männliche und weibliche *Mesep'i*. Wenn sich letztere zeigen, regnet es stark, im Gegensatz zu den männlichen... bei deren Erscheinung das Wetter gut ist, wenn anders sie mit dem Resultat ihrer Umschau zufrieden sind... Ohne die Hilfe und die Erlaubnis dieser *Mesep'i* kann kein Jäger ein Wild erlegen und deshalb wird jeder Fehlschuß der Einwirkung der *Mesep'i* zugeschrieben.

Die Imerether kennen einen „Waldmenschen", der über alle Tiere herrscht. Trifft er einen Menschen, so versucht er mit diesem ein Gespräch anzufangen; der Mensch darf aber nicht antworten, sondern soll ruhig seinen Weg fortsetzen, sonst wird er irrsinnig[32].

In der Ratscha (Hochimerethien, grenzt an Swanethien) glaubt man, daß der „Engel des Wildes" diejenigen bestraft, die lebendgefangenes Wild schlachten oder sonstwie mit einer Waffe umbringen. Das Töten muß durch Umdrehen des Halses geschehen. Die Jagdbeute wird zu gleichen Teilen unter die Teilnehmer verteilt[33].

Für das weiter östlich gelegene Kachethien liegt wenigstens eine Nachricht über die Verteilung der Beute vor, die gut zu dem stimmt, was von anderswoher verlautet: Vom getöteten größeren Wild gehören Kopf und Hörner dem Jäger, das Übrige teilt er gleichmäßig mit den anderen Jagdteilnehmern; ein Anteil wird für die Armen reserviert und ihnen ins Haus geschickt[34]. Ganz ähnlich bei den Chevsuren, von denen KOVALEVSKIJ (Zakon i obyčai, II, 113) meldet, daß das Fell und der Kopf nach dem Brauche dem Erleger des Stückes zufällt, das Fleisch aber gleichmäßig unter die übrigen Teilnehmer der Jagd verteilt wird. Ebenso wird es beim Fischfang gehalten.

Soweit geht vorläufig mein Material. Ich kann ihm noch eine Bestätigung aus dem Munde eines ubychischen Greises hinzufügen, der in den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts mit allen seinen Landsleuten nach

der Türkei ausgewandert ist. Bei den Ubychen heißt der Wild- und Jagdpatron *Mesətxa*. Ihm ist von Gott aufgetragen, das Wild zu hüten; er verteilt es auch an die Jäger, der nur das erlegen kann, was ihm *Mesətxa* zuweist[85].

* * *

Als Resultat der vorhergehenden Untersuchung ergibt sich die Tatsache, daß bei einer ganzen Reihe kaukasischer Bergvölker ein Wild- und Jagdpatron existiert, ohne dessen Erlaubnis der Jäger kein Wild töten kann. Interessant ist es, zu konstatieren, daß dieser Glaube am deutlichsten ausgebildet sich noch bei denjenigen Völkern findet, bei denen die alten heidnischen Vorstellungen überhaupt noch am lebhaftesten vorhanden sind. Dort bilden — oder bildeten bis vor kurzer Zeit noch — Glaube, Mythus und Ritus ein Ganzes, während bei anderen der Jagdpatron bereits zu einem Engel des Christlichen Gottes oder Allahs geworden ist. Weiteres Forschen nach diesen Vorstellungen wird im Kaukasus meiner Überzeugung nach noch manches zutage fördern; ich glaube nicht bloß eine leere Behauptung aufzustellen, wenn ich sage, es müssen alle Bergvölker einen Wild- und Jagdpatron kennen oder gekannt haben. Die immerhin mögliche Gleichung Mar's Sabadios, Σαβάζιος — Apsat, Afsat etc. deutet zugleich auf den westlichen Ursprung der Götterfigur hin. Im Mittelmeerkulturkreis war ein Jagdgott, dessen heiliges Tier der Steinbock oder sonst ein gehörntes Tier war, überhaupt weit verbreitet. Die „Herrin der Tiere" der Ägäischen Welt gehört hieher, der Jagdgott der Hethiter u. a.

Dieser Jagdgott scheint aber noch weiter nach Osten gewandert zu sein (wohl auf den Spuren Alexanders des Großen), bis nach Kafiristan und Dardistan. In einer Dardu-Sage, die Leitner mitteilt, ist ein Jäger mit einer „Fee" in Beziehung getreten, die ihm eines Tages sagte, sie müsse ihn jetzt auf einige Zeit verlassen, er dürfe ihr aber bei Todesstrafe nicht folgen. Er tat es aber doch und fand sie mitten in einer Wildherde sitzend und eine Hirschkuh melkend. (Ich möchte nun aber in solchen Sagen und Bräuchen doch nicht einen Nachklang von Mithra- oder Rudramythen sehen.) Um aber das Thema vom Jagdgott weiterspinnen zu können, muß es im Zusammenhang mit dem Blitzgott und dem Schmiedegott behandelt werden, was für spätere Aufsätze reserviert sein soll.

* * *

Bei meinen Nachforschungen über das Jägerwesen stieß ich in Abchasien und Ossetien auch auf eine Jägersprache. Die Jäger wenden nämlich auf der Jagd eine Art Geheimsprache an, um das Wild zu täuschen. Über diesen Punkt teilten meine Informatoren, der Abchase Zaxar Šakrbai in Bakmaran bei Suchum und der Ossete Nik. Tmenow in Chod dasselbe mit. Letzterer fügte noch hinzu, *Ävsati* gebe den Jägern kein Wild, wenn sie auf der Jagd nicht ihre Geheimsprache anwenden. Eine solche Jägersprache muß es aber auch bei anderen Kaukasiern geben (oder gegeben haben). Das geht z. B. auch aus folgendem hervor. Potocky zieht in seinen „Voyages"

(II, p. 168), ein Zitat aus KLAPROTH[36] an, nachdem die Tscherkessen eine Diebssprache, genannt *čakobza*, hätten. LULIER[37] sagt aber, diese *čakobza* sei einfach die Sprache der Jäger. Im Diebstahl außerhalb der Sippe sieht aber der Tscherkesse ebensowenig etwas Unrechtes, wie in der Jagd.

Meine Materialien über die Jägersprache bei Abchasen und Osseten sind zwar etwas dürftig (ich hoffte damals in naher Zukunft sie etwas bereichern zu können, welche Hoffnung der Krieg natürlich zuschanden gemacht hat), gebe sie hier aber doch.

Abchasisch: Feuer *(amca)*[38] — *ačᵛapš*, Burka *(auapa)* — *axu̯ančᵛa* (Schweinehaut), Bär *(amšᵛ)* — *šapʾažᵛ*, Pferd *(ačə)* — *šapʾaqa*, Wildeber *(abvnḥa)* — *pʿukʿwacᵂ* (Langschnauze), Hase *(aža)* — *axopška ləmhakwacᵂ* (der mit den langen Ohren und dem weichen Fell), Reh *(ašabsta)* — *amayakʿua* (Trockenblut), Wasser *(adzə)* — *ami*, Flinte *(ašᵛak)* — *asapʿ* u. a.

Ossetisch: Hund *(kʿudz)* — *coanon* (Jäger), Hirsch *(sag)* — *sikʿadzən* (der Gehörnte), *sardzən* (der Großkopfige), Schwein *(xoi̯, xui̯)* — *kaxəg*, *kaxäg* (der Wühlende), Hase *(tʿarkus)* — *soqər* (der Einäugige, Schielende), Fuchs *(ruvas)* — *gadə ruvas*, Flinte *(tʿopp)* — *xotəx*.

Abkürzungen (in den Fußnoten[39]).

Sb. M. = Sbornik materialov dlja opisanija mjestnostej i plemën Kabkaza.
Sb. Sv. = Sbornik svjedenij o kavk. gorcax.
Zap. = Zapiski kavk. otdjela imper. russk. geogr. obščestva.

[39] Leider gingen die Fußnoten von Nr. 25 an verloren. Da sie aber nur literarische Nachweise von Werken enthielten, die den weitaus meisten Lesern doch unzugänglich sind, haben wir geglaubt, den Aufsatz mit Genehmigung des Herrn Verfassers auch ohne diese Noten drucken zu sollen. Red. d. „Anthropos".

Negritos of Northern Luzon.

By MORICE VANOVERBERGH, Belgian Missionary, C. I. C. M.

Contents.

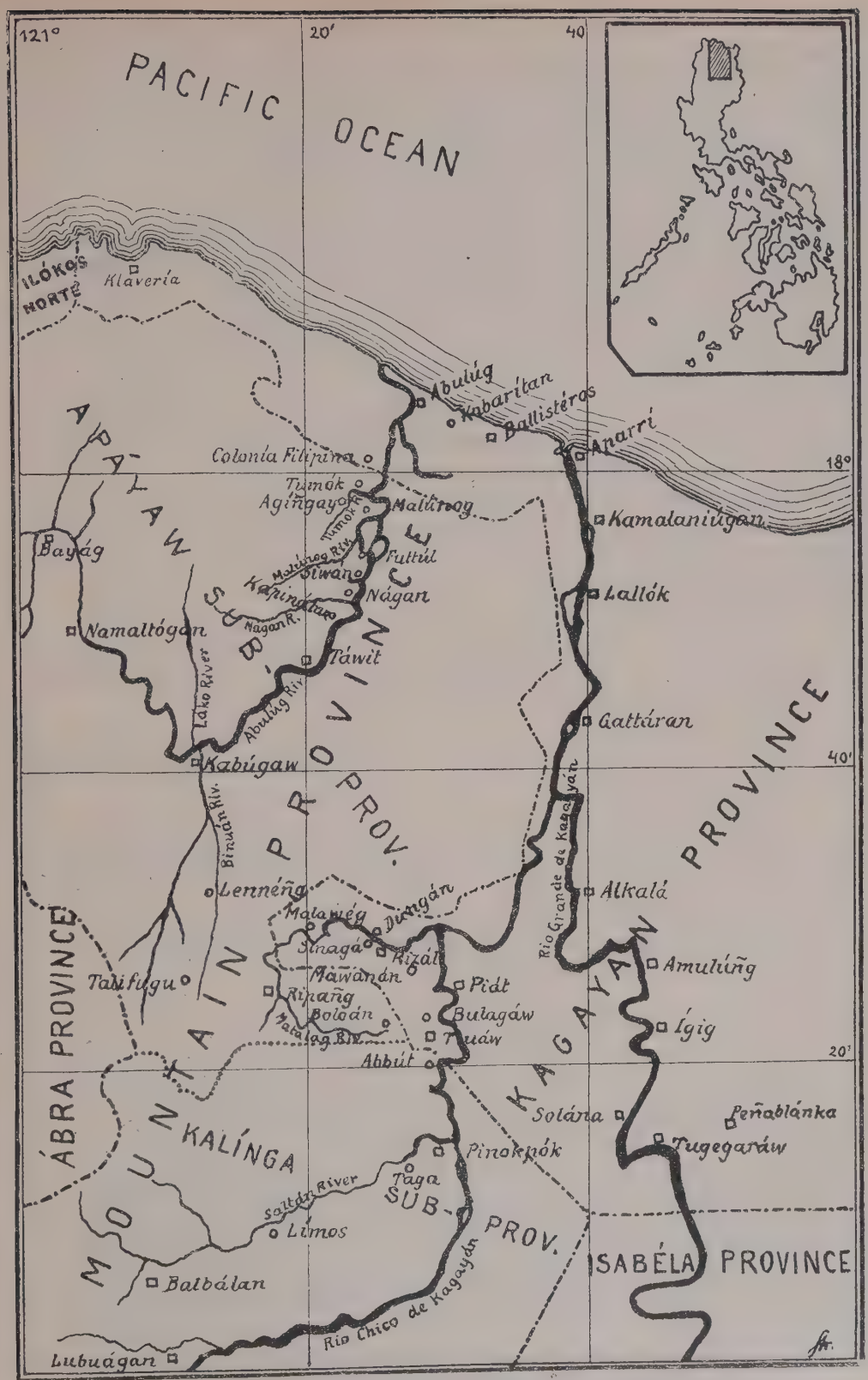
Introduction
Chapter I: A Short Diary
Chapter II: General Information
1. Name
2. Geographical Notes
3. Relations with Others
4. General Characteristics
Chapter III: Material Life
1. Physical Characteristics
2. Care and Adornment of the Body
3. Food
4. Dress
5. Dwellings
6. Occupations
Chapter IV: Intellectual Life
1. In General
2. Language
Chapter V: Ethical Life
Section 1: Family Life
1. Birth
2. Education and Home Life
3. Marriage
4. Death and Burial
Section 2: Social Life
1. Property
2. Economical Organization
3. Sozial Organization
4. Political Organization
Section 3: Religious Life
1. Superstitions
2. God and the Soul
3. The Prayer Ceremony

Introduction.

By order of my superiors, I left Bagio for an expedition to the Negritos of north-eastern Luzon on the 5th of April, 1924, and came back on the 3rd of June of the same year.

During my residence of 15 years in the different provinces and sub-provinces of northern Luzon, I have become rather well acquainted with the customs and the language of the two Christian tribes (Ilokano and Kagayan), and of the six principal pagan tribes (Isneg, Kalinga, Bontok Igorot, Ifugaw, Kankanay and Nabaloy) who inhabit that region, and so it will be rather easy for me to distinguish between an original Negrito custom and one borrowed from their neighbors. Especially with the pagan tribes, whatever one man or woman does is done by all of the same tribe, while the differences in habits and customs between the six tribes in globo is very well marked. So, whenever we find a Negrito practice identical with the practice of their neighbors, while Negritos living with other tribes do not follow the same practice, it would be legitimate to conclude that that practice is probably not an original Negrito one. So, for instance, when Mr. WILLIAM A. REED says that the Negritos of Zambales change the names of their children in case of sickness, and when we remember that this is a rather general custom with the pagan and even the Christian tribes at least in northern Luzon, while I could not find any trace of such a custom with the Negritos with whom I myself came in contact, here again it would seem at least very probable that that custom is not an original Negrito one. But more of this later.

I am obliged to say with St. Paul: "A great door and evident is opened unto me" (1. Cor. XVI, 9). If I had been able to stay with the Negritos a much longer time, I should have been able to know them more thoroughly, and under very easy circumstances, as I had won their confidence and had already



Apáyaw and Kagayán.

been introduced to all of them from Nagan to Ballisteros, and would have been to the rest of them up the Rio Grande de Kagayan. Although they were very shy about approaching me when I was accompanied by other persons, they were very much at their ease with me, and on the day I left Nagan, over twenty of those living in the neighborhood came to say good bye, and when I came to the shore of the river and entered the boat, many of them wept. Anyway, I have been most fortunate, through a combination of circumstances, in finding out many facts which I believe were unknown until now, and I am able to give a rather detailed account of their persons and their way of living.

I have been fortunate enough to have had to do almost exclusively with Negritos of pure blood, as probably the only incontestable exceptions I met with were some of the children of Francisca, a christian Negrito, who had been living at Tuaw since her babyhood, and whose husband was not a Negrito. On the other hand, it should be understood that it is impossible, I believe, to find Negritos in northern Luzon who have not come in contact at all with other tribes, because, as far as my knowledge of them reaches, there are no more of that kind in existence, and all of them have had at least some contact with others, either by living in their neighborhood or by trading with them in some way or another.

Most sincere thanks are due to:

1. The Right Rev. Dr. D. SANTIAGO, C. SANCHO CARAGNAN, bishop of Tugegaraw, Kagayan, who, although being a missionary bishop himself, made me many precious gifts, when I saw him at his house.

2. The Very Rev. Father ZACARIAS DE LUNA, dean and parish priest of Tuaw, Kagayan, at whose residence I received most cordial hospitality and most valuable information.

3. Captain and Mrs. CLARO C. LIZARDO, P. C., lieutenant-governor of the subprovince of Apayaw, Kabugaw, Apayaw, for the help they gave me when I went to Nagan, and for nursing me most affectionately when I came back sick and exhausted.

4. The Fathers of the Bontok mission and their catechist, Mr. JUAN ANDAYA, for the splendid help they gave me on my return trip.

Chapter I: **A Short Diary.**

April 5 th, 1924 (Saturday): I left the high altitude of the Bagio plateau at about 7 a. m., on a motorbus, a means of transportation which would very soon be denied me for a long time, and arrived without any difficulty at Bawan, La Unión, about 4500 feet lower, by the splendid Nagilian road; the picturesque scenery did not allow me to mind any small unavoidable annoyances. I did not take much baggage with me, as I foresaw many difficulties in transportation, and intended to stay mostly either at Tuaw, Kagayan, with the parish priest, or at Kabugaw, Apayaw, with the lieutenant-governor; but Providence decided otherwise, and many hardships awaited me on that account.

At Bawan, I jumped into an automobile which brought me within a short time, by the never to be forgotten road that follows the seashore, to

Tagudin, Ilokos Sur, where I was able to rest until the following day. When I reached Baknotan, La Unión, midway between Bawan and Tagudin Mr. MAXIMO PADUA, a professional photographer, asked the driver to stop for a while and told me a whole litany of things, how he had heard that I was leaving for Kagayan, how he wanted to accompany me, how he was ready to start unconditionally and immediately, and so on. To make a long story short, he came with me and stayed with me for a long time, as we shall see later. As I was saying before, we hoped to reach Tagudin at about noon, but in this we were sadly disappointed: two tires punctured on the road. We stopped at Bangar, La Unión, for our dinner, as the driver was hungry (and who can blame him?); so, reached Tagudin at about half past three p. m. This was home, anyhow, my former residence, and we all knew the priests and the people; Mr. PADUA himself resided here for several years. Reverend Fathers G. DECLERCQ and C. VAN ASPERT offered us most cordial hospitality. Mr. PADUA ordered photographic plates, paper, &c., from Manila, and we made all necessary preparations to continue our journey the following day.

April 6th (Sunday): After High Mass, Mr. PADUA and some boys looked for a car in which we could motor to Vigan, Ilokos Sur, and Kurrimaw, Ilokos Norte. After a tiresome delay (we had to look for a passing auto), at about half past ten a. m. we boarded a motorbus for Vigan, with all our belongings. My companion took about ten times as many trunks, suitcases and bundles as I did, of course, but this proved a blessing later on i the wilderness. We arrived at Vigan, the capital of the province of Ilocos Sur, without accident, by a road equal to that of yesterday, and we made a circuit by San Vicente, Ilokos Sur. Time is not money in the Philippine Islands.

After having witnessed an altercation between our driver and a couple of recalcitrant passengers, we transferred to another motorbus, that brought us to Kurrimaw, which, although a very small municipality in Ilokos Norte, has the advantage of possessing a comparatively good harbor, visited at regular intervals by several small steamers of the Compañía General de Tabacos de Filipinas. We arrived there at about 9 p. m., and lodged at the hotel (that is what they call it here), where we were rather comfortable. We were more or less anxious to reach Kurrimaw that same day, as we had seen a steamer off Vigan, and thought it might be the "Mauban", which we had to board and which would leave the harbor of Kurrimaw on the 7th. No steamer was there.

April 7th (Monday): Early in the morning we had a chat with an old Spaniard, the "encargado" of the Company in that place. He told us he expected the "Mauban" at noon, and that he thought she would not leave to-day for Aparri, Kagayan, as there was much cement and other cargo to be unloaded here. Fortunately our "encargado" was not wel informed (what can one expect from a fellow living practically in exile, and doing nothing the whole day but cursing his bad lot, the hot weather, the natives, &c., &c.?). At about 8 a. m. the "Mauban" appeared: later on I heard that the captain had been courageous enough to lead his diminutive craft to Spain during the World War; some people like dancing anyway!

After complying with some formalities, we left the hotel, in search of a small boat to bring us to our temporary home, and after paying two centavos here and ten there, we finally mounted the gangplank. Our Spaniard on shore told us we could board the ship directly as soon as she cast anchor; the truth is, they nearly threw us overboard, I mean, the very first greeting they tendered us was to the effect that we were much too early and that we should have to pay extra for our meals as long as the vessel remained in port. Well, here we were, and here we stayed. Mr. PADUA found a place in the third class amongst the trunks and boxes that littered the deck, and I procured a berth in the first class: it was one of four in a cabin not large enough for two. On deck I made the acquaintance of Mr. RICARDO PAGULAYAN, a native of Enrile, Kagayan, who was of great service to us during our journey through his province.

In the afternoon we made fruitless inquiries about the hour of leaving, nobody, seeming to know anything about it; but, at about 5 p. m. we saw the third-class passengers board the ship: this was a very good omen, because, if the Company had to feed all those people for one day longer, it would lose much too heavily in the bargain, and, besides, they would certainly not have come on board if no permission had been granted them. The steamer actually left the harbor at about 8 p. m., and we went to sleep, on deck of course, as we were in tropical waters. I had some difficulty in obtaining a bed, as the steward told me I had a berth (which he seemed to consider a favor, for not 10 % of the passengers had the same luck); so i made preparations to sleep on a bench. A Manila merchant came to the rescue, reproved the steward, and finally found a bed forme, which, although a poor cracking affair, was much more comfortable than the berth in our luxurious cabin, a real hot-house.

April 8th (Tuesday): On awaking in the morning, we saw far off in the distance the town of Klavería, on the north coast of Luzon, and very soon we arrived at Aparri, the "Mauban" 's destination. As soon as we arrived there we jumped from the steamer into the "El Rárido", a steam-launch of the "Red Line" Company, which plies between Aparri, Kagayan, and Kawayan, Isabela. At Aparri they gave us 20 minutes to buy provisions, as no meals were served on board. It took us much more time, of course, as we had to go quite far inland, but the launch waited there, anyhow, otherwise they would have had very little business to transact; people are more often late than early in the East! At the same place, on the recommendation of Mr. PAGULAYAN, we made arrangements to have an auto for six persons meet us at Alkalá, as this seemed a cheaper and quicker means of transportation than the launch which had to follow the windings of the river, which were very numerous between that place and Tugegaraw, where we had to stop.

On board the launch again we met a certain JUAN CASTILLO, a drunkard, who annoyed us a great deal at times, but for the most part he sought safety on the upper deck, where a tropical sun did him some good, although I doubted if the heat had the same influence on alcohol as it had on water.

Pl. I a. On the Abulúg river, near Táwit.

Pl. I b. The hut at Siwán.

Pl. II a. Rev. F. C. de Brouwer's visit.

Pl. II b. The scenery on the banks of the Abulúg, from Kabúgaw.

The fellow spoke not only the native dialects, but even Spanish, which reminded me of the fact that everywhere in Kagayan Spanish is spoken much more extensively than it is in Ilokos; this may be accounted for perhaps by the presence of a great many Spaniards, most of them employees of the Spanish Tobacco Company, which does much business here. Tobacco is raised all over the provinces of Kagayan and Isabela. Even the ladies speak the language of Cervantes fluently, and I was often greeted by a most cordial "Bueons días" where I had only expected the native good morning, which, I suspect, would not have been less cordial. Unfortunately, or whatever you may wish to call it, during the whole trip, we met no crocodiles, reptiles which are supposed to abound in these parts.

At Alkalá, at about 4 p. m., we took an auto for Tugegaraw; Mr. PADUA was obliged to follow in another car, as he had too many packages, and we could not accomodate him with all his belongings. There were five of us, Mr. PAGULAYAN, Mr. ALFREDO CALIMAG, whom we shall meet again later, a couple who seem to have been recently married, and myself. The road passed through the Kagayan valley, and was as good and as picturesque as the one between Bawan and Kurrimaw, but in general it was a little narrower, I believe, and one of the bridges we passed near Igig was obviously not wide enough to be crossed without more or less danger.

At Tugegaraw we thanked Messrs. PAGULAYAN and CALIMAG most sincerely, and the latter invited me to his house at Solana, Kagayan, and gave me valuable instructions for the trip to Tuaw: he even promised to look for horses and for whatever we might need for the purpose, but I could not assure him that we should accept his kindness, as I did not yet know what awaited us there.

I went directly to the bishop's house, where Mr. PADUA overtook me. The bishop received us most cordially, and that same evening invited me to see the cathedral, a real gem of architecture, and the tower, the highest I ever saw in these parts; we also saw the convent of the Sisters of St. Paul de Chartres. I had a message for one of the sisters, a Tagudin girl, but I could not deliver it to her then and there, as she was not at home, having accompanied the college girls, who remained there for the holidays, on a pilgrimage to Our Lady of the Visitation at Piat, Kagayan. We shall meet her later.

April 9th (Wednesday): After mass, the bishop took me again to the town (he is living in a suburb), overloaded me with whatever he thought would be useful during my stay with the Negritos, and, finally, at about 10 a. m., conducted us by automobile to the ferry of the Rio Grande on our way to Solana. The ferry was a very unpretentious affair, and a broad stretch of sand separated our car from the boat. We experienced some difficulty in having our luggage brought over; but, after searching, our driver found a cart drawn by a carabao or water buffalo, whose owner was willing to help us.

At the other side of the river, I left Mr. PADUA in charge of our things, and walked to the convent where resides Rev. Father SIMON VILLALOBOS, the parish priest, who leads a Carthusian life here and talks only as much

as is absolutely necessary; some people call it a good quality, and perhaps it is ... sometimes. Father SIMON was not at all in a hurry to send boys to Mr. PADUA who was roasting in a midday sun on the bank of the river, and, when finally they brought him to our shelter after dinner, we immediately made arrangements for the baggage to be brought directly to Tuaw by cart the same evening, and Mr. PADUA preferred to go also at the same time and under the same conditions, without availing himself at all of the good father's hospitality. I decided to stay until the following morning when I should follow on horseback.

In the afternoon, Father SIMON accompanied me on a visit to Mr. ALFREDO CALIMAG. We drank chocolate with his parents (a ceremony which is observed here in all houses for all respectable visitors from 2 till 6 p. m., so that youcan have your fill by making a tour of the houses). We visited another gentleman, a stranger, who gave us information as to the location of the sisters of Tugegaraw, and thus we finished the day without more ado.

April 10th (Thursday): Early in the morning, I left Solana on horseback, accompanied by a guide who brought me over an uninteresting trail to Tuaw, about 20 miles from Solana. I call him "guide", because that is what Father SIMON, and later Father ZACARIAS called that kind of individual, but in reality, about the only use one has for him is to return borrowed or hired horses to their owners. To tell the whole truth, in this particular instance, the man was valuable to me, as he could help me in taking off the saddle from my horse, when we had to cross the Rio Chico, and in replacing it when we were at the other side; on such occasions, men are brought over by boat, and also the saddles and the baggage, but horses have to swim in the wake of the vessel.

At the convent of Tuaw we found Rev. Father ZACARIAS DE LUNA, an antithesis to Father SIMON. We told him our plan to stay some time at his house so as to find out all about the Negritos; he seemed to take the coming ordeal rather good-humoredly, but at the same time told us that representatives of several other Philippine tribes are more numerous here than Negritos, and that he could not positively assure us that we should find the conditions that we seemed to expect. And really, all subsequent investigations proved his predictions to have been correct in all respects.

In the afternoon, we saw the sisters of Tugegaraw, delivered our message to the Tagudin girl, formerly Miss GERARDA VALDEZ, but now Sister HELEN (if I am not mistaken). We took some pictures of the Sisters, the girls and the nearby scenes. We heard that there were Negritos at the house of a certain Capitán JACINTO. We decided to go and see them the following morning. We said good bye to the Sisters, perspired a good deal, talked a little more, had enough to eat and more than enough to drink (water, nothing stronger than they have in the U. S.), and tried to pass the night in slumber.

April 11th (Friday): In the morning, accompanied by a nephew of Father ZACARIAS, I went to see the president or mayor of the town, a relative of the parish-priest and an Ilokano like himself. With him was living

FRANCISCA, a Negrito, who was taken in (others say: bought) when she was a little child. She was married to a native of the place, not a Negrito, and had four children. Nothing, however, could prevail upon her to appear, as she was ashamed, they said; so for the present I had to content myself with the information I obtained about her. I had an interesting talk with the president about the Negritos; and, before returning to the convent, we visited Capitán JACINTO, an old Kagayan, half deaf, who did not understand Ilokano and talked only Ibanag, which was Greek to me. My companion, who understood both dialects, interpreted the old man's wise sayings, and so I learned that no Negritos lived permanently at Tuaw, but that some of them resided at Bulagaw, a hamlet a short distance from here, and many more at Malaweg, a village about ten miles distant. We thanked the venerable patriarch for his courtesy, but did not prolong the discussion, as it was too one-sided. We took our leave with the intention of going to Bulagaw either then or the following morning; the heat of the day, however, decided the question, and the next day had the glorious privilege of witnessing our first meeting with real Negritos.

We then passed the afternoon praying, talking and resting, dreaming often of minute investigations crowned with remarkable success.

April 12th (Saturday): Shortly after dawn I started for Bulagaw accompanied by one of the priest's servants, who had to guide me all the way; Mr. PADUA was excused for this time, as I was not sure I should need him, and he could do more important work at home, but I promised to call him if necessary; Bulagaw is not more than two miles from Tuaw.

After having crossed a brook on the back of a native (the only adventure worth noting), I arrived at a place where some Ilokano were erecting a new house; at first sight, everything seemed very Malayan in appearance, but, among the workmen, I suddenly saw a little black fellow, much smaller than the rest, and much blacker, Kanandagan, the first real Negrito I met. At once he became the object of my numerous, heartfelt inquiries, while all the others remained in the background. I had a long talk with him in Ilokano, which he spoke rather fluently, although the others mostly addressed him in Ibanag or Itawes, which he seemed to talk even better than Ilokano.

I sent my guide to call Mr. PADUA, who could be of service to me here. I then went to Kanandagan's house, where I met his wife and children, and another relative, and old widow, of whom he took care. All of them lived in a little house, built in a style closely related to that of the Ilokano houses, but for the rest, they led a real Negrito life, except that they had more stability. I bought two bows and three arrows from Kanandagan and went to an Ilokano house for lunch (nowhere in the world is hospitality better practised than in the Philippine Islands). I waited for the arrival of Mr. PADUA; he did nothing but complain about the heat, the road, his pains, which seemed to torment him. Finally after a great deal of exertion, we assembled the Negritos together and took four pictures (Pl. VI b, IX b, XII b, XIX b). The only other Negrito group living in the immediate neighborhood, Yadan and his family, joined us in time to be photographed, as may be seen by the result (Pl. XIX b).

We learned again that more of them were living at Malaweg and at Mawanan; even some members of Kanandagan's family were married at these places.

As there was nothing more to be done here all of us went back to Tuaw, where we made arrangements to set out for Kabugaw the following Monday; we saw no opportunity to come in touch with Negrito groups here, at least not with Negritos living their own ordinary life in the typical surroundings they regulary choose for themselves.

April 13th (Sunday): After High Mass, Dr. QUEROL, the only physician of the place, came to the convent to invite us, Father ZACARIAS and myself, to a meeting that would be held somewhere in or around the market, under the presidency of D. FELIZ DUQUE, for the further enlightenment of the Filipino people. We accepted the invitation with pleasure, and at the meeting we got a glimpse of the famous Negrito, Francisca, who until now had never given me the opportunity to admire her features: although dressed exactly like an ordinary Christian Filipino, she was easily distinguished from all others by her short stature, the color of her skin and her undisguised wooly hair. I had no occasion to talk to her, and made no extraordinary efforts to get one, since what she could relate would be either of very little interest or simply a repetition of what I already knew.

April 14th (Monday): Last evening we expected six Kalinga men from somewhere near Pinokpok to come and carry our baggage, as Father ZACARIAS thought he had taken all necessary precautions to insure us against any undue delay on our coming journey, but none of the promised carriers ever appeared; and this morning two horses were expected, but did not arrive. Everything had been arranged by our host, but . . . Finally, at 1 p. m. the horses arrived; we saddled them at once and started immediately for Boloan, at the best time of the day for people who want a sunbath. Mr. PADUA and our guide mounted the hired horses, while I rode on a pony, kindly lent me by the parish priest. No trees, no shade, nothing but a tropical sun overhead: it was far from resembling the pleasure trip I had imagined.

At Boloan we asked for six Kalinga men to fetch our baggage left behind at Tuaw, while we intended to continue our journey as far as Ripañg. The men did not start until the next day, as there was a kind of feast and much rejoicing, drinking and dancing, and Ripañg did not answer our repeated telephone calls. Other men would have to bring our trunks to Ripañg, as soon as their companions arrived from Tuaw.

Relying on the Boloan people for complying with the contract, we went on toward our destination, and, after having taken some rest on the road near a group of Kalinga houses, we arrived at about 7 p. m. at the rest house of Ripañg, where we were well received by the secretary of the municipality. We renewed some old acquaintances, ate a hearty meal, had a prolonged chat, and slept soundly.

April 15th (Tuesday): We learned by telephone that our people had left Boloan for Tuaw early in the morning, and, when we heard that they had come back, and that other men had left Boloan for Ripañg with our

baggage, we left in care of the secretary the men who would replace them from here to the next stop. At 10 a. m. we started for Talifugu, where we arrived at noon. This was certainly the best time of day for travelling, if one was afraid of colds and rheumatism. The road led through a tropical virgin forest unsurpassed in its grandeur. The trees, flowers and birds, were innumerable and of a thousand colors and shapes. The birds sang an uninterrupted song of thanksgiving to their Creator.

At Talifugu we stopped at the president's house (he is an old headhunter with a splendid record in that line), and waited until our Ripañg men arrived. There was not much to eat, but we had some provisions and one of the teachers brought us four eggs, so that after all we had no reason for complaining. After dinner we took a walk, visited some natives and learned that there were no Negritos at Kabugaw. We ordered new carriers for the following morning, and finally met our Ripañg men with the baggage, the precisious trunks we had not laid eyes upon since we left Tuaw.

To drown my disappointment at learning of the absence of Negritos at Kabugaw, I began to learn Isneg from a little girl: "umbéka ketdí" (come here), but just then a couple of soldiers, that happened to be here on duty, told us that the Negritos talked chiefly Ibanag, the language of the Kagayan, and so I began the lesson all over again, but this time under the tutorship of our soldiers who spoke Ibanag fluently, although they themselves were Ilokano: "Umáyka taw" (come here), and so on.

In the evening we telephoned the lieutenant-governor of Apayaw and asked him, if possible, to send next day a couple of fresh horses to meet us half-way, at Lenneñg, about ten miles from here; and this he most graciously promised to do. Then we slept in the school house, as the house of the president was of the Isneg variety: practically no windows and a fire burning day and night, and this in the tropics! One of the teachers, the same who brought us the eggs when we arrived, found me a bed; and we slept rather well, placing the whole expedition in God's Hands, as we did not know what to do when we should reach Kabugaw.

April 16th (Wednesday): We left Talifugu shortly after breakfast, and after an uneventful trip on a real mountain trail, reached Lenneñg at 10 a. m., about an hour ahead of our carriers. Here we found an uninhabited cabin, but no food. Fortunately two splendid horses were awaiting us, one of them the favorite of Captain LIZARDO. As there was nothing to be gained by staying here any longer, our guide, who had been our companion ever since we started from Tuaw, now left us. He returned to his native town and took back the three horses we had used all along. Helped by the policeman, who brought the horses from Kabugaw, we secured some cold rice, a raw papaya and some chile pepper, and lunch was ready!

We did not want to stay here a long time, as accomodations seemed rather poor, and we were anxious to reach Kabugaw before dark. Our carriers would have preferred to go home instead of continuing the journey; since there were no others to replace them, we availed ourselves of their services until we reached our final destination.

From now on we followed the policeman over a very fine trail which was nearly level all the way, and, except for a short-cut, where we had to pass the river five times, and a shower, which made us soaking wet, in a few seconds our journey was as agreable as could be. Everything in nature seemed to inspire us with renewed courage to continue the expedition which we had undertaken.

At about 5 p. m., we arrived at the lieutenant-governor's house, where we first met our hosts, Captain and Mrs. LIZARDO, two Filipinos of the real type, an honor to their race, then also the lieutenant Galinato, of the same high courtesy and good breeding, and finally some soldiers, of the Kabugaw station, all of whom were making extensive preparations for the celebration of Holy Week, for the next day was Holy Thursday. We dismissed our carriers and helped our kind hosts to prepare for the morning, a day dear to every Catholic, and perhaps more especially so if he is or ever was a subject of His Most Catholic Majesty, the King of Spain. We were really at home here and able to rest, something we were badly in need of.

April 17th (Thursday): In the morning I heard some confessions, and, after Mass, met Dr. CRISOLOGO, the resident physician, from whom we learned that there were many Negritos living at Tawit and at Nagan, somewhere down the Abulug river. I passed the day meditating on the memorable events that happened about two thousand years ago, when the Great Model of missionaries gave his Divine Testament to His beloved Apostles. Few people know Him in these regions, but perhaps after a short lapse of time a fervent Christian community may take the place of these scattered pagan hamlets: may this dream soon be realized!

In the afternoon we took some photographs (Pl. II b), and about nightfall the lieutenant-governor received a message from Colonel Nathorst calling him to Aparri to meet the Governor General. The Christians of the settlement came very soon to our temporary chapel to sing Our Lord's Passion, and this devotion was prolonged until very late at night.

April 18th (Friday): Our Lord's own day: Good Friday. Thanks to God, His death is mourned even in these far-away mountains and forests.

In the morning, after the services, the lieutenant-governor, to our deep regret, had to leave for Aparri. As we had decided to start for Nagan next Monday, he told Mrs. LIZARDO and Lt. GALINATO to help us in every possible way, giving them carte blanche for every thing, even in the soldier's barracks, and promised to come and see us at our new place on his return trip.

In the afternoon, I learned some more Ibanag from two Filipino girls, who had to pay a visit to Mrs. LIZARDO, and so the day passed peacefully.

April 19th (Saturday): I baptized four children, and although nothing else happened of enough importance to be recorded, I believed the day well-spent: everywhere, and especially here in the Philippines, the "sábado gloria" is the day "par excellence" for baptisms; and lucky children they were, these four Christian babies, who, although born in an out-of-the-way place, and far from church or convent, received their first share of divine grace on the day Our Holy Mother the Church sings "alleluja" for the first time.

April 20th (Sunday): This morning Mr. PADUA received the photographic plates from Manila, also paper, &c. They had been ordered at Tagudin on the 5th inst., and only later on should we realize what a piece of good luck the whole transaction was; indeed, if we had sent our orders either from Kabugaw or from any other place we subsequently inhabited, it would have been utterly impossible for us to procure anything in time.

Easter Sunday brought us again some children to be regenerated in the holy waters of baptism: this time the happy souls were three. Two Christian marriages were celebrated on the same day. These helped us to remember that in the Church the Sacraments were seven.

This same day I increased my little vocabulary of Ibanag by many new words and expressions, and Mr. PADUA and myself, helped by Mrs. LIZARDO, completed our preparations for the next journey: for the next day we should leave by boat for Nagan. We expected to make that place our home for some time. In the evening we heard that Rev. Father C. DE BROUWER, the missionary who resides at Bontok (about 150 miles from Kabugaw), would visit this place very soon on one of his mission tours, for not only the subprovince of Bontok, but also these of Kalinga and of Apayaw fell under his jurisdiction. I asked Mrs. LIZARDO to let me know as soon as she learned the exact date of his arrival, so that I could come up and see him; this precaution was unnecessary though, as we shall see later.

April 21st (Monday): Eight a. m. had been announced as the time at which the boat would leave Kabugaw, and, not to miss this opportunity of drawing nearer the end of our expedition, we went to the shore very early, taking with us, besides our ordinary baggage, one cavan (75 liters) of rice, a small bottle of petroleum and a good provision of salt. Mrs. LIZARDO had told us that rice and salt would be especially valuable to attract the Negritos and to win their confidence, and so it proved to be.

From different rumors and hearsay, I had concluded that some years ago, a school for Negritos had been started at Nagan, but that all the Negrito children were now dispersed, and that the man, whom the governor had appointed chief or "presidente", hat taken to the woods. That was the real reason why we had decided to live at Nagan and use it as a centre from which we should try to come in touch with as many of the Negritos as possible. Very soon, however, I found out the exact truth about the matter: the school was still in existence, but none except Isneg children were in attendance, as the Negrito settlement, at about one and a half miles from the schoolhouse, had been dispersed, notwithstanding the most earnest endeavors of the government officials to prevent the catastrophe.

We had hoped to reach our final destination some time in the afternoon, but when finally our boat left Kabugaw, the sun was already high in the heavens (about 10 a. m.), and we lost all hope of reaching Nagan that same day. Two soldiers had been deputed by Lt. GALINATO to bring us to our new destination, and, although this was a real courtesy on the part of both the captain and the lieutenant, we should have been glad to decline it, if it had been possible, because the soldiers would be more of a hindrance than a help

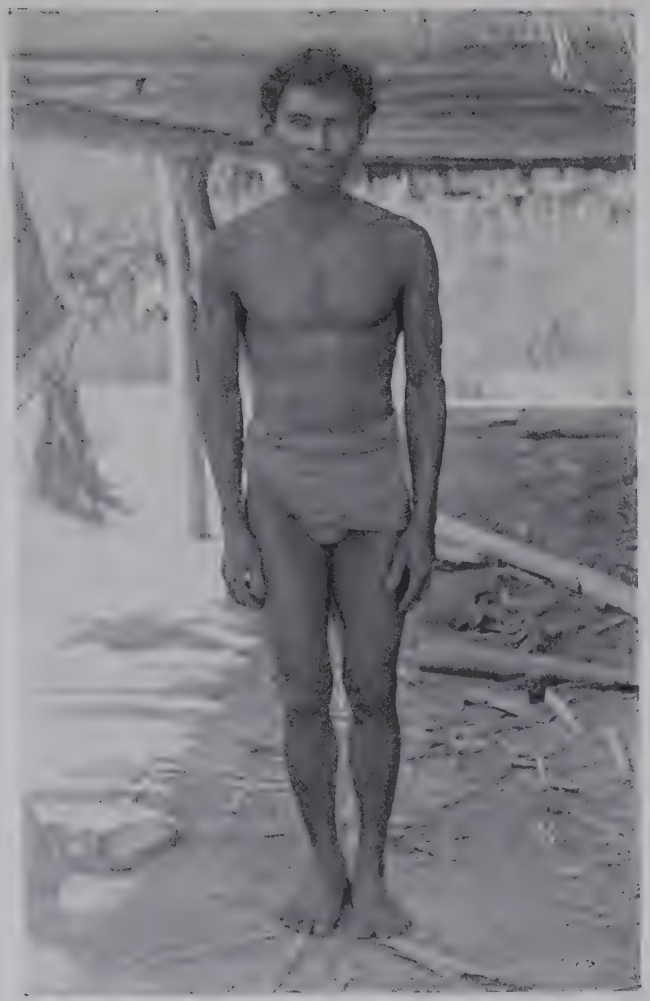
to us, for they would frighten the Negritos away. Besides these two, we had on board four rowers, a Filipino carpenter and two Japanese, one of whom was very ill of malaria, and wanted to fight the doctor at the first opportunity, for he claimed to have been utterly neglected during a prolonged illness. Of the two soldiers, one was an Isneg, the other a Kagayan.

During this little journey a whole series of strange experiences helped to dispel the traditional monotony of an excursion in a canoe. As the river was full of boulders and rapids, we were in frequent danger. At the first bad rapids, at Killó, we all left the canoe and walked over the boulders near the shore, while our rowers tried to get their boat down the river and over the boulders without accident. Farther down, at Pansián and at Ginnéd, only the Japanese and I remained in the canoe; the sons of the Rising Sun remained, because sickness prevented one of them leaving his bed, and I remained to see how things were going on. Well, to tell the truth, it is not always very pleasant to shoot down a waterfall like an arrow, for the boat would not be the only thing to be shattered to pieces, if she took it into her head to kiss a boulder on the way. Besides, the passage of these rapids was enlivened by the cheerful stories related to us by our oarsmen about a superintendent of shools, who was drowned a couple of years ago at this place, a Spanish friar, who was drowned many years ago at that place, a third one here and another one there, and so on. However we came trough safely, and, at Tawit, we took a picture of our craft, while one of the rowers brought the mail to the presidencia or municipal building (Pl. I a).

Until now we had been passing between two mountain walls more or less steep, but from now on we found a less mountainous country, only low hills breaking the monotony of the wide river bed.

At Kapinatan, we took a couple of photographs of an old abandoned stone church, unroofed and full of trees and shrubs. It served as an eloquent memorial of the days, when the Spanish friars ruled the country, and our Isneg were Christians, about seventy years ago. Many stories are told about how they started a revolution, killed the priest and became pagans again and one of the fiercest races of headhunters that ever was. Now they are peaceable once more, but the Christian Mass has been replaced by pagan sacrifices; perhaps some day, when it shall please the Lord to send His ambassadors here, they will listen with eagerness to the Glad Tidings, that are not entirely new to them after all, and the missionaries will find an ample field ready for the harvest.

Kapinatan is situated on a bend of the river. Our boat landed, during our absence, at some distance farther down, and there we met her, only to learn that it was dangerous to go any farther as night was rapidly coming on, and that we should have to sleep then and there. We had no reason to complain, as the day had not been without its attractions, even with respect to the principal aim of our expedition, for we had gathered much precious information about the Negritos, in the conversations we had all day with our companions on the boat. Not wishing to starve, however, after so many memorable adventures, we bought two chickens from some Isneg living in



Pl. III a. Bugayóñg.

Pl. III b. Bugayóñg.

Pl. IV a. Pikón.

Pl. IV b. Pikón.

the neighborhood, and later some small fish from passers-by; these we cooked at once, had our meal in the open air, and spread our bed between the stones. To entertain us, one of the carpenters related the story of a man who slept at that identical spot some years ago after a successful hunt; the place he had picked out stretch his weary limbs was situated exactly between the river and the spot where he had deposited the hunted deer; having fallen asleep, he probably dreamt about the thousands of happy experiences that fell to a hunter's lot, when a crocodile, attracted by the smell of the venison, took a walk about the premises, encountered our hunter's legs, took them for a part of the killed deer and drew them steadily toward the water, full of the happy anticipation of a coming dinner. Somewhat aroused from his slumbers, our hunter had sense enough to take hold of all possible obstacles in the way, stones, scattered timber, &c., &c., and the crocodile, experiencing an unexpected resistance, had the happy inspiration to abandon all hope of a dish of fresh meat, and to allow the man to go as best he could an find people to take care of his wounds. We had no deer with us, but warned by somebody else's experience, we placed the chickens as a guard between ourselves and the river, so as to mislead any crocodilian reptiles that might be strolling around; and that night we slept, I could not say comfortably, but at least without being startled by unnecessary visitors. The only exception was our Isneg soldier, who was in pain from stomach trouble, because he had aroused the wrath of the spirits of the abandoned church, who were supposed to bring sickness to all who dared venture inside; and, when I asked the Isneg why I was not sick, although I had trespassed on the forbidden ground as well as the soldier, they had a ready answer in the fact that I was a Christian, and that these spirits did not attack anybody but Isneg.

April 22nd (Tuesday): We started early in the morning, and without breakfost, to avoid all further delay. After having rowed for several miles, we passed a precipitous rock at one side of the river, from whose summit a lover of olden times was supposed to have jumped down on horseback toward the other shore, a very low and sandy beach, to meet his lady love, who was awaiting him there; but the horse and his rider were drowned in the river, and the princess was not heard of any more; so that nobody remained to witness the truth of the story related to us by the Kagayan soldier. In another place he showed us a big rock split into two parts, and told us how formerly a noisy couple, man and wife, were living here, quarrelling and fighting all day long throughout their married life; finally, unable to stand the stress any longer, they entered into an agreement so as to settle their differences once for all: they would separate on condition that the rock would split, if each of them took hold of one of its parts on opposite sides and pulled with all his might: and, as may be seen until this day, splitting took place and decided the divorce. A little farther we passed a high cliff on whose perpendicular surface appeared a large hole; this was supposed to be the entrance to a cave that led several miles through the mountain to another part of the province; unfortunately, a crocodile is supposed to have

his abode there now, and nobody ventures to test the truth of that statement, although formerly lots of people appeared to have tried to cross the dangerous passage.

At Nagan, where we stopped a couple of minutes, we learned from a Kagayan merchant, that we should find the "presidente" of the Negritos a little farther down the river, at Siwan; this bearer of good tidings we took with us on board, and finally, after a few more strokes of the oars, we got a glimpse of the place that would be our residence for some time to come. We said good bye to our Japanese; Mr. PADUA and the soldiers crossed the small track of water that separated our boat from the dry land, and I myself climbed on the back of Masigun, the Negrito president, whom the soldiers had called in the meantime, to get on shore without wetting my feet.

Very soon we found an uninhabited hut, built by a Kagayan, where the owner had left some utensils, which he used when he came from Abulug, his permanent residence; this he did occasionally, it seemed, when he remained here some days and sometimes some weeks to gather rattan from the nearby forests. We instantly decided to use it as our home: it was not a palace, but the roof was good, and so the rain would not harm us at all, provided there was no wind to drive it through the chinks of the nipa walls; the wind would be a very unpleasant visitor anyhow, as the walls, these essentials parts of all decent dwellings, were absent in many places (Pl. I b).

As far as we could see for the moment, only two Isneg houses composed the village of Siwan, and ours would be the third. As it was high time for us to break our fast, Mr. PADUA and the soldiers cooked one of our chickens, and that day we partook of our first meal at about 10 a. m.; I do not know if meat could be tougher than that particular chicken was, but I prefer to think so, as it may prove to be a consolation, at least to our dental system. At this juncture Masigun told us that his child was sick and that he had to go home to the other side of the river, where more Negritos were living; this was good news indeed, I mean to hear of several Negritos at so short a distance, and we might hope to get in touch with them very soon. A little later, Masigun's daughter and a companion of hers washed our clothes in the river; and about noon we received the visit of three Negritos, who brought us some meat of a wild boar killed that day; this certainly promised well, there could be no doubt about that. We gave them rice in payement, learned some peculiarities of their language, or rather of the dialect they actually used, and told them to call again, which they readily promised to do; then we had lunch (the meat was certainly much more tender than the hen we ate for breakfast), and at half past two p. m., we hailed the lieutenant-governor, who returned from Aparri. He had not met the governor general, because, before his arrival, the latter had boarded a mon-of-war to visit a wireless station on a island nearby, where some Japanese had been seen lately, and, as there was much talk about the exclusion of further Japanese immigrants from the United States, which had just been decreed, he feared trouble might be brewing: this at

least was the explanation that was given us later on; if it was true or not I did not know. We now said good bye to the soldiers, who left us to return with the captain, and this was a real relief to me, although my companion would probably have preferred to keep them there.

Some Isneg came soon to visit us, we had a little chat with them, and then talked a little while with the Kagayan merchant, who came here to gather rattan, and was living in a temporary hut, situated at some fifty yards distance from our own palace. Late in the evening I retired to ony bed, a very simple affair, as I had neither pillow nor blanket, and the floor was always ready. Our meals also were rather dismal events during our whole stay here: nothing but a few borrowed old utensils, one cup with a hole at the bottom, no spoons and poor viands: chile pepper, wild tomatoes, mushrooms of the leather or break-your-teeth variety, sometimes a fruit of the egg-plant, some maize, a few bananas, a half-rotten squash, and once in a while the egg of an okoñg, a large water fowl, or a piece of meat (this we had twice), when the Negritos took it into their head to go hunting. We did not starve, however, as we had rice in abundance, but our menu was far from rich or varied, and eating with my fingers has never been "mon fort".

April 23rd (Wednesday): This morning an Isneg girl, Malela (Pl. VII a), brought us some cakes, which I blieve were a delicacy to the Isneg, but to me they seemed to consist of a kind of unclassified paste, with an undefined flavor, tasteless and sticky. Then came bad news: Masigun went hunting last evening and had not come back yet, although he promised me to behere to-day and to show me the way to the place of his companions at the other side of the river. Only two Negrito girls arrived, they fetched water for us, and we had breakfast: the remnants of the dinner of yesterday and some corn on the cob. After the completion of that all-important work, I took a walk up the hill and found another Isneg house, the third permanent one, and some banana trees, or rather banana herbs, as botanists should call them, when they talk science.

I was really annoyed at not seeing any Negritos, especially Masigun, and told the Kagayan merchant, who was always busy splitting rattan on the bank of he river. I was barely back home, when he came with some Ilokano from Malunog, who were on their way thither. As they assured us that there were many Negritos living at their place, and as I supposed it was very near (we had no way to ascertain it definitely, for we had no map), we abandoned everything that was not strictly necessary, and immediately embarked in their canoe. If it was a strange experience to go down the rapids in our boat from Kabugaw, I cannot find an appropriate adjective to qualify the emotions we felt when sitting in that small wooden thing, which they had the boldness and arrogance to call a canoe: to describe it all in one sentence, it will suffice to say that we could not turn our head nor move a finger without danger of taking a bath with the whole company. Now, as Malunog proved to be rather far away, I could not stand it any longer, and simply laid down with my hat over my face (for it was about

midday), this being the only way for me to have a little earthly comfort. We passed Futtul very soon: they said some Negritos were living there, and at once I clung to the idea of leaving our gorgeous flotaing castle to be able to tread on something of more stability than our present abode, but I had to change my mind again when I heard that the settlement was far from the shore and that we should have to pass several brook before getting there. By the way Futtul is about half-way between Nagan and Malunog: well, paciencia!

The owner of our proud river craft was the "teniente" or headman of the settlement of Malunog, and he insisted on bringing us to his house as soon as we arrived. After what seemed to me an enormously long time, we left the Abulug to enter the Malunog river, and after having passed some crocodile haunts, we landed on the northern shore at a distance of about a mile from the house of the teniente, Mr. FRANCISCO LLAMEG, our host-to-be.

On our way thither we passed several Negrito huts, which we visited later in the afternoon, after we had been entertained, with the customary Filipino hospitality, by the whole LLAMEG family. This visit led us to decide then and there to start the following morning on a trip through the surrounding forest to look for Negritos living far away from other people; and Allapa, a Malunog Negrito, promised to show us the way.

The Ilokano with whom we stopped, belonged probably to the Aglipayano Church, a shismatical sect that originated here during the revolution of 1898, but we heard nothing definite about it.

In the meanwhile, the president or mayor of Tawit, an Isneg, arrived at Malunog; and Mr. PADUA and myself rambled around the settlement, had a talk with some natives, and decided not to stay there for a long time, although we had been thinking at first that this would be the best place to make our observations. It was well after all that we changed our mind, as at Siwan we were served much better than we ever could have been there. So, instead of sending somebody to fetch our belongings from Siwan, as we had previously decided, we told the teniente that we should go with Allapa to look for his fellow Negritos somewhere in the forests around Tumok; we told him also that after that we intended to turn toward Futtul, where we hoped o find the other abandoned church he told us about, and from there to march directly on Siwan, without coming back to Malunog. Mr. LLAMEG seemed to be very much disappointed, but what could we do? We cannot please everybody and do our work at the same time.

Formerly, they say, in Spanish times, a fine road ran from Futtul north toward the sea, but now no trace of it to be found.

Late in the evening, there was a prolonged session, at which were present all the men of the settlement, and over which the president of Tawit presided nominally, but really the teniente of Malunog; that affair kept us awake till about 10 p. m., when we finally got our dinner. Mr. PADUA then prepared his photographic plates, and we left the parliamentarians to themselves.

April 24th (Thursday): After breakfast, we waited with the utmost impatience for Allapa, who failed to appear as early as he had promised; but just when I started to go and see him at his hut, he arrived, apologizing for his tardiness. Then before we left, he told us that there were three brooks to be passed and that he would not be able to carry me over; to reassure him, I answered that, if he could pass them, I could try to do the same, and that he should not mind it if my feet got wet.

So we left Malunog at about half past seven a. m., and when we, that is Mr. PADUA, myself and Allapa, who had the camera strapped around his shoulders, had gone some ten yards, on turning my head, I saw a man following us; at once I asked for explanations, and learned from Mr. PADUA that he had invited the old man, an Ilokano and a relative of the teniente, to accompany us, as he was afraid to trust his precious anatomy to the Negrito. I told him that we should be more annoyed by that one man than by all the Negritos on northern Luzon, and really, we had not yet been gone for half an hour, when he began to complain about the roughness of the trail, to lag behind, to stop now and then, in a word, to give us lots of trouble. At that time I knew already that there was no direct route from Tumok to Futtul, and that we should be forced o come back by Malunog.

The tropical forest consisted of several species of giant trees covered with orchids, lichens and mosses, and an undergrowth of shrubs, bushes, briars, ferns, and all kind of herbs, forming an inextricable mass of vegetation. Earth and sky were obliterated in these primeval woods, where nothing was to be seen but bark and leaves and flowers. This lasted until we reached the Negritos, who here and there made a small inroad into that mighty creation still untouched by the unhallowed hand of man. Our path led over a rolling country, low hills succeeding one another at irregular intervals, and several brooks cutting their way through the hills and forming comparatively narrow valleys.

After an hour or so, we encountered an abandoned Negrito hut; this was too precious to be passed without notice, and, although light was very dim under these wooden arches, we did our best to photograph the ruined habitation of these real children of the virgin forest (Pl. XV b).

When passing the first brook, Allapa caught with much dexterity a kind of crayfish, which he handed over to the old Ilokano, who also carried our provisions, graciously furnished us by the teniente before we left Malunog. Now and then it happened that Mr. PADUA and the Ilokano got lost and had to shout to find us, although we were all very near, certainly not over ten yards away from them; the fact may serve as a practical illustration of the kind of forest we had to traverse. I did not get lost, because I followed Allapa very closely, while the others were not so prutend. Finally, after having marched from half past seven till half past eleven a. m., through a network of bushes and briars, over sharp stones and projecting roots, along endless brooks and treacherous marshes (the trail we followed did not deserve the name, as it could surely never be seen by any other than a Negrito eye), we came into a little clearing where several Negrito huts occupied the open space, the

never absent brook running alongside. How beautiful the sky seemed to us, after we had been deprived of its sight for so may hours! This place was called Agiñgay, and nobody but Negritos ever came here, as we learned by and by.

Allapa shouted our arrival before emerging from the woods, and so nobody ran away, but dogs barked in unison and all eyes were turned towards us, those of the children especially expressing the most intense fear. But very soon after we had been sitting down for a while on the floor of one the houses, they all came, and stood or squatted around our place, the children not excepted, and they never left us for an instant, except when we took our lunch. Not intending to lose this opportunity of getting some souvenirs from an unexplored country, we took pictures of the different families that composed the agglomeration, no changes being made in the dress or undress of any of their members, and then also of one of the houses, which were unusually well made, at least in comparison with most of the huts we saw later (Pl. XI a, XV a, XVI a, XVI b, XIV a, XVII b).

After having secured a good deal of very valuable information and bought some bows and arrows, we left our good people about 2 p. m., walked over the same highway with which we became acquainted this morning, and arriwed at Malunog literally tired out. We told the teniente that we should take pictures there the following morning and then start for Futtul, and he promised to accompany us. He also begged our pardon for not having gone with us to Agiñgay, as the visit of the president obliged him to stay with that worthy; we readily excused him, for he would have been only a hindrance to our movements, had he been able to go with us.

April 25th (Friday): After breakfast we went to Allapa's house, where we saw him make fire in the Negrito way. We took several pictures, one of himself and his family, one of his neighbors and one of their houses (Pl. XIV b, XVIII b, XVIII a). Then we left Malunog guided by a Negrito who carried the camera, and accompanied by the teniente and several Negritos, who intended to go fishing. We passed the Malunog river over a bridge that consisted of a tree thrown over the chasm, and at the other side our Negrito guide shot a young wild pig, before we ever noticed its presence. Farther on the road we saw some snakes, and, near Futtul, I passed a brook on the back of the teniente.

At Futtul, we passed several Negrito huts, had a chat with one of the inmates, and got an okoñg-egg as a present from one of them. At that moment, our astonishment was supreme when we saw Allapa emerging from the thicket and, all out of breath, running toward us: it seemed that Mr. LLAMEG had given some salted fish to Mr. PADUA, and that they had forgotten all about it when taking the pictures at Allapa's hut; he now came to restore to us that precious condiment, which would fill our house with a characteristic smell for the rest of the month. We thanked him most profusely and, after some more walking, came to the house of the consejal or councilman, Mr. MANUEL LLAÑO, an Ilokano, where we had a very welcome lunch.

After a little rest we went to the abandoned church, which we had some difficulty in locating, for a thicket had sprung up inside as well as outside.

We tried to clear it sufficiently to be able to make some pictures, and got thoroughly wet in the effort: a steady drizzling rain made matters bad, and the absence of any roof whatever made things still worse. All the time our feet were covered with leeches, an experience we had whenever we had to walk on wet soil, from Talifugu until we returned to more decent surroundings.

The teniente of Futtul had promised to bring us to Nagan in his frail boat, but the day being far spent, he asked us to wait till the following morning; we readily agreed as we preferred rest to anything else just then. At this juncture, Mr. LLAMEG went away, and we thanked him most sincerely for his kindness in our behalf.

Then Mr. LLAÑO gave us some precious hints about Negrito life, as he was an old timer and had been living there for over ten years. At night we were very much annoyed by mosquitoes and heavy showers, and a strong wind drove the rain into the house.

April 26th (Saturday): We were anxious to go home, so we paid the consejal and left Futtul early in the morning, on a floating palace of the same variety as the one we embarked on when going from Siwan to Malunog. After following the bendings of the river for some time, we came to a place where we had to leave the boat and go on foot; a carabao or water buffalo was ready to drag the vessel over the gravel. At that particular spot we took a picture of one of the several typical Negrito huts we had found (Pl. XIII a), and after having walked for an hour or so, wondering where we were and whither we were going, we reached the Abulug, where we were met again by the teniente and his boat. We left her and walked at the most dangerous places, although it seemed that it was safer to go up than to go down the stream. At our arrival at Siwan, we thanked the teniente, who went higher up toward Tawit.

Once at home, we saw with the utmost satisfaction that all our belongings were untouched; very soon one of our neighbors came to see us, and he said that Masigun had been there, just after our departure, to look for us, and that he had even followed us for some distance in the hope of meeting us at Futtul. Well, we certainly could not blame him for not finding us when we were wandering in the forestes of the Malunog and the Tumokrivers; this, together with the finding of all our valuables without the least thing having been stolen, was a practical proof of the honesty and faithfulness of the Negritos.

We ate some concoction prepared by our neighbors, after which we borrowed a lantern for the night, and Mr. PADUA prepared all necessary implements for the developing of the several pictures we had made on the preceding days. At nightfall we were able to do the work, and saw that all the plates were in good condition.

April 27th (Sunday): I was able to offer the Holy Sacrifice in the morning, but with much difficulty. It was sad to see that nobody assisted at Mass here, all being pagans, where formerly two large stone churches were daily filled with worshippers. But God is All-powerful, and let us hope that

the day will soon appear, when fervent communities will replace our ignorant Isneg and Negritos, and offer to the Lord their innocent hearts.

The monotony of the day was broken only by the visit of old Asi, who lived at the other side of the river, and came to beg for a little salt; for the rest, the day passed uneventfully.

April 28th (Monday): In the morning I asked an Isneg to bring me on a little bamboo raft to the other side of the river, where our nearest Negrito neighbors lived. The raft consisted of seven halfrotten bamboos, and there was no question of getting over without wetting my feet. At the other side, very near the bank of the river, we came to the house of Bugayoñg, had a little talk with the man, who was a well-built Negrito indeed (Pl. VI), and asked Masigun's son, Herudis, to go with us and show the way to the house of Asi. The Isneg accompanied me, and, after a long and tedious walk through the forest, always attended by a whole company of leeches, who ornamented our feet, we arrived at the house of Asi. It is not so difficult of getting rid of these obnoxious little beasts when one goes barefoot, but otherwise there is no other remedy than to have patience and to take off one's shoes and stockings now and then, though, in such a way much blood is spilt, as it continues trickling for a long time after the cause of the wound has been removed: those leeches have certainly a fine pumping system.

Asi's wife was alone and guarding the house, but after a while he came home, and after some rest, we all went to Siwan, the Isneg and I by raft; Asi waded. We had a prolonged talk with the old man and a good laugh at Mr. PADUA's expense, who, knowing nothing but Ilokano, did the impossible to make himself understood by Asi, who knew only Ibanag of the Negrito variety. Asi told us that many Negritos would come to his house this evening to pray, and he promised to call me in case they arrived.

April 29th (Tuesday) I did not yet know how far I could rely on Asi's promises, but it was very probable, though, that nobody had arrived because this morning Mr. PADUA met a Negrito woman from the other side of the river, the wife of Bugayoñg, and she said there were no Negritos there at present.

This morning Mr. PADUA went to Nagan to ask the teacher to give our mail to one of the children of our neighbors, if there were any; we were afraid he would not know our names and so would return our letters to Kabugaw. All these precautions, however, proved superfluous, as I did not receive a single letter during my whole stay in Apayaw.

As no Masigun appeared I sent an Isneg to the other side of the river, to invite Masigun's son or any other Negrito to take me to his house. About 11 a. m. the little Herudis came with his small bow and arrows, and after having taken some dinner (which by the way was an important event, because the teacher at Nagan had given Mr. PADUA a tin of sardines, a real treat for starving people), Herudis and I started on our way to Futtul, where Masigun's house was reported to be. We forded the river in front of us, and after a walk of some minutes, I lost the heel of one of my shoes: this was only the beginning of my many troubles on that eventful trip.

Pl. V a. Iya.

Pl. V b. Iya.

Pl. VI a. Idáro.

Pl. VI b. Aríta.

For about three hours we walked either over river pebbles and gravel, or through thickets of bamboo grass with its sharpedged leaves; now and then we waded through muddy pools or shallow branches of the Abulug. In front of Futtul we had to cross the river again; this time the water reached up to my armpit: a very dangerous experiment, indeed, and I was already pondering if, on the return trip, there would be no other means of crossing the water. We then walked through a real cave of arched bamboo grass, where my guide stepped through erect like a spear, while I had to go with head and shoulders bowed downwards as far as possible. Finally we arrived at the identical huts of which we took a picture last Saturday, and one of which was or had been Masigun's; but nobody was at home, and what was worse, the huts were totally abandoned. What could we do?

Herudis entered the forest with the hope of meeting his father, as he though he saw their dog coming out of it; and I, in he meanwhile, dried my stockings. After some waiting the boy emerged from the forest and told me there was nobody around. After some deliberation, we came to the conclusion that there was nothing to be done but to go back, the more so as the weather threatened rain ominously.

My shoes being in a wretched condition, I walked barefoot for a time, but sand and stones were like burning coals, and I had to put on my shoes again, which would make them useless without repair. We now took an easier route to the river, but on arriving there and looking at the water, we thought that it had swollen, and really, after having forded about four fifths of it, we had to retrace our steps disappointed, as the water already reached up to my mouth, and we were still going down, and not one of us could swim; even he current was stronger than a couple of hours ago, as it had rained copiously farther up in the mountains. Having reached the shore again, we took shelter in a Negrito hut, as rain seemed very imminent, and I tried to light a cigar, but tobacco and matches were soaked, so, paciencia!

After a while Herudis proposed to go and look for his father, and I agreed. He laid down his bow and arrows in the hut and started on his search. I learned later that, after having wandered for some time, he had met a couple of Ilokano, that all of them had come to the hut where we took shelter, and that, in not finding me, they had been greatly disappointed, and the little boy had shed bitter tears; when leaving the hut, however, thay had met some Negritos who had seen me cross the river, and so their anxiety had been changed into joy. In the meantime, the municipal treasurer of Tawit had passed down the river in his boat and I had asked him to help me to the other side: this was the reason why Herudis and the Ilokano had not found me at the hut, as I was already a long way on my return trip to Siwan.

I shall never forget that trip to Siwan. Relying on my knowledge of the road and river I expected to be at home in a short time, but was doomed to disappointement. After having wandered for about half an hour, I came to a certain place which I recognized as one we had passed a few hours ago, and even saw my footprints in the mud, so there could be no mistake. Full of confidence, I entered the thicket of bamboo grass, and after walking some

thirty yards, I found myself in a small clearing without any outlet. Feeling sure of the direction though. I fought my way through the grass, to the detriment of my legs and feet, as I had not put on my stockings and my shoes were practically useless. Finally, after a hard struggle with the leaves whose edges were as sharp as razors, a struggle where I was evidently the loser, I came out and walked along the shore, priding myself on my sense of direction. I walked for about a quarter of an hour, when to my utter amazement, I found myself back again at the exact place I had recognized a while ago by my footprints in the mud. This was too much. Then it dawned upon me that I must have followed a branch of the river without current, and that this was the occasion of my mistake: and, indeed, I had been stupid enough not to notice the absence of a current, and so could not have observed the direction of the stream; if I had made the smallest use of my powers of observation, I should have looked at the water, and should have seen that this could not be the Abulug, which had very often a swift current, and I should have been on my guard for the direction I had to follow.

Now I firmly decided not to leave the bank of the river any more, as, in this way, if I continued going up along the Abulug, I should certainly arrive at home. This was very easy as long as the shore was flat and covered only with boulders or low grass, but it was something quite different when the bank was very high and overhung the water precipitously: here the river was very deep in places, and its erosive current had formed several caves on the bank. Here dead branches, grass and other refuse were gathered together, a fine shelter for crocodiles. Having learned that these animals usually run away when they hear a noise, I took the precaution whenever I had to pass these caves, to splash the water and stir the deposits with a long stick before venturing by. And so, after much anxiety and utter exhaustion, I came back home, wet and dirty, without stockings and with soleless shoes.

What had I found out worth the while about the Negritos? Practically nothing; still, I thought at the moment that that trip might perhaps be an occasion for closer acquaintance with them; and really so it proved to be, as will be made clear by the succession of events.

In the evening a man from Abulug came to visit us: he reassured us about the Negritos, and said that many were coming this way, and that Masigun could be relied upon. He also said that he had heard about my presence here, when still at Abulug, and that some Christians had frightened the Negritos, telling them I should take them to Kabugaw or make them work without salary to repair the church at Futtul: and so they consistently fooled these poor men, but this time at least they would find out the truth and know that I was not only a harmless person, but a very good friend to them.

Later on some school children, Isneg from Nagan, came to see us; they sang school songs and chatted more than I cared to hear. Mr. PADUA had not indigestion this time, as he stayed at home all day, so he could afford to spend a part of the evening talking. After some time, I laid down, as I was in need of rest, and this was a signal for everybody to leave.

April 30th (Wednesday): Our Kagayan, the one we found here at the beginning, came back: he brought us meat of a wild boar with Masigun's compliments. The news that Masigun was here revived my spirits, and I told the Kagayan to invite the Negrito and his son to our house as soon as possible, and to tell them that I had rice for them. The rice I had promised Herudis as his wages for serving me as a guide, I had had to bring back with me the day before; so I found myself bound in conscience to pay him. This came out happily as he would not need too much urging to come to me for his wages.

After an impatient delay, I saw with great satisfaction all the Negritos of the neighborhood coming hither: Masigun and Bugayoñg with their respective families. As we had a good provision of meat now, I invited them to have lunch with us on condition that they helped with the cooking. I hoped by this means to keep them here and get all possible information about the Negritos. I had, indeed, a long chat with Masigun in Ilokano, which was only interrupted now and then by another Negrito and once by a short visit of the man from Abulug, who promptly saw he was not welcome. I learned a great deal that day about the Negritos, took lots of pictures (Pl. III a, III b, X a, X b, VII b, XII a, XVII a, XX b), and felt myself richly recompensed for the hardships of the day before. Masigun also announced the arrival of a whole party of Negritos within three days. This confirmed Asi's former statement, and the hint given by the man from Abulug.

Before taking our meal, Masigun sent Herudis to fetch some cocoanuts for us to drink the milk. Long ago he had fixed his hut here, he said, and planted some cocoanut trees; although they had been abandoned for a very long time, he still retained the ownership of the same, and so was able to offer us a welcome drink. The meal was a sight worth seeing, our whole house was filled with black guests. After lunch, the girls washed the dishes (Mr. PADUA's saucers and a few others borrowed from the Isneg), and very soon the whole company left: they forded the river and soon reached home on the opposite shore.

In the afternoon we received the visit of Mr. MANUEL LLAÑO, the consejal of Futtul, and Mr. FRANCISCO LLAMEG, the teniente of Malunog: they were on their way to Tawit, where they expected to meet the provincial governor, D. JOAQUIN LUNA.

A little later, Mr. PADUA invited Kuliana, Masigun's daughter, to come with her companions to wash and cook for us; they were very willing on condition that they went home for the night. It was this same Kuliana who washed our clothes on the first day of our arrival at Siwan.

At nightfall many Isneg school children again came to see us; after some singing, I was happy to teach them some rudiments of Christian doctrine, of which, to my surprise, they did not seem to be entirely ignorant.

May 1st (Thursday): This morning, Kuliana washed our clothes in the river; unfortunately, nobody was able to iron them, so we had to use them as they were: they were clean, though, and that was all important.

I stated before that Mr. PADUA received some salted fish (which they eat as we do pickle) from the teniente at Malunog. After that the house was filled, especially at meals, with an indescribable odor. I do not know about their stomachs, but the noses of these people must certainly be of a special make. Formerly in the Ilokano provinces, I used that kind of pickle myself, and found it rather good, but the variety they made here in Apayaw had certainly a unusual flavor. Mr. PADUA complained continually about his stomach (I could not see just how the pickle could help his digestion), especially when we had to hike or do something hard. This, added to his desire to see his wife and children (that desire being perhaps the principal cause of his pains), made him talk every day about going home, finishing the work, and so on.

In the afternoon we photographed Sinda or Rita and her younger sister, Malela or Josefa (Pl. VII a); then I arranged my diary, and in the evening we developed the plates. As we received no visits this time, we could retire early.

May 2nd (Friday): We bought several bunches of bananas and had a delicious breakfast this morning. When Asi came to get some salt, we took his picture (Pl. XIX a), and learned from him that on that day or the following one the Negritos would come to pray at his house.

In order not to miss the gathering, I crossed the river at half past four p. m. in a boat I chanced to see, and at the other side, I found a cuple of huts; one was a typical Negrito hut, while the other was provided with a bamboo bed. I felt sure that they were real Negrito huts and intended to take a picture of them. Later on I heard that they were built by Isneg to sleep in at night, when they come here to fish; they certainly imitated the Negrito style very closely (Pl. XIII b). I took a quantity of rice and maize, a bunch of bananas and a candle with me, intending to pass the night at Asi's, since I doubted if I could rely upon him to call me at the time of prayer; but this was a mistaken judgment, as we shall see later.

I waited at the afore said huts, until Masigun's wife and children appeared. I explained my object and directly two children led the way, Herudis carrying the rice and the corn, Karmen the bananas, and I the candle. We found nobody at Asi's house except Asi himself and his wife, who were very glad to see me, and seemed to like even better the rice I brought. Asi had shot some fishes and crayfish this afternoon, so we expected a good dinner. While Karmen prepared the fire, and the others joined in the preparations, I talked with Asi, but very soon Masigun arrived with the rest of his family (of course, it is impossible to stay at home, when one knows there is rice in another house). I was very glad after all, since Masigun understood Ilokano, and I got a good deal of information from him, for instance: the text of the prayer the Negritos recite when offering meat after a successful hunt, something exceedingly valuable under the circumstances.

Three Isneg arrived later. They talked a little while and left before dinner. At dinner the Negritos were eager to satisfy my every want, and when everybody was satisfied, I saw that nothing was left, rice and corn having been

devoured, and that the children turned greedy eyes toward the bananas; so I tore off four for myself in the morning, and gave them the rest, which were equally distributed among all the inmates, the children, of course, getting the preference. They said the prayer ceremony would certainly take place the next evening, and, to tell the truth, I hoped so.

We prolonged our conversation until they all lay down to sleep one by one, and what could I do but follow their example? I tried to find a place for my arms and legs; my head had been deposited on the outer beam of the floor, and I used my black cassock as a pillow. The starry sky above reminded me that I was still a mortal living on our planet. I tried to sleep, but was awakened often by the crying and the suckling or the retching of children. I touched human beings whenever I shifted the position of arms or legs.

May 3rd (Saturday): After an almost sleepless night, I ate my breakfast, thanked my host and started for home. They all went with me, wishing to see their pictures, but near the river we met some Isneg fishermen. This proved too strong a temptation and they all remained there, except Masigun who took me over the river in the boat of an Isneg.

When I reached our house, Mr. PADUA told me that he had gone to Nagan the evening before and had seen there Rev. Father C. DE BROUWER, the missionary from Bontok, who would pass here on his way to Abulug the same day. This was news, indeed, and very good news. I had not heard all the particulars of the story, before he arrived, accompanied by his catechist, Mr. JUAN ANDAYA, and a number of Isneg rowers. This day ought to be marked with golden letters in our diary. We talked a good deal, took a picture of the whole expedition (Pl. II a), received some canned meat and some coffee, and finally separated.

The father insisted on my going with him to Abulug, but I objected because I could not possibly miss the Negrito prayer that night; he readily understood its importance, but then practically forced me to promise him to accompany him on his return to Bontok, through the Kalinga country. He offered to provide the horse and everything necessary. Who could refuse such a charming invitation? I could not. I could complete my knowledge of the Kalinga and the Negritos, and this in the company of a priest of our congregation!

In the afternoon I was put out because nobody came to announce the assembly, so Mr. PADUA and I crossed the river in a small canoe, took a picture of the huts I had seen the day before (Pl. XIII b), and arrived at Asi's hut, where the woman was guarding the house as was her custom. We took a picture of the aged woman (Pl. VI a) and waited until half past nine p. m. We left for home, having given up hope to see the Negritos this evening. There was an abandoned house, belonging to Abitto, between Asi's and the river, which till now had served as a landmark to show me the way; this time it was impossible to locate it, and we wandered for about an hour in the forest, trying all kinds of paths, till we were obliged to return shamefacedly to ask Mrs. ASI to show us the trail. She had a good laugh at us, but led us good-naturedly to Abitto's house, where we could continue our own way.

We waited for a conveyance to bring us to the other side, when Herudis came running and announced the arrival of the Negritos. At once I left Mr. PADUA to his fate and followed Herudis. We passed by Bugayoñg's to announce the glad tidings, and, while I waited there, Herudis summoned his parents and the rest of the family. We started again, the second time that day, for Asi's house and one of the little girls led the way amid continuous shouts. It became dark very soon, and it was far from a pleasant sensation to feel oneself alone, at night, in a dense forest, far from any civilized people, surrounded by a tribe of black pygmies; but I feared nothing on that score, as I knew no harm would befall me as long as the Negritos were with me.

The description of this eventful night vigil belongs to another part of this book, but I shall add here that I was about entirely broken down at the end of this experience.

May 4th (Sunday): In the early morning a Negrito went to Siwan to call Mr. PADUA, and about 8 a. m., the latter arrived apparently more dead than alive. After having taken the necessary pictures (Pl. IV a, IV b, V a, V b, IX a, VIII a, VIII b, XX a), between groans and exclamations of pain on the part of my companion, we all started for home, thoroughly tired and exhausted, except Mr. PADUA, who had revived in the meanwhile, as he had found a man who was willing to bring him down to Abulug that same day: this news cured him instantly. Several Negritos came with us, and Masigun found a boat for us to cross the river.

When we reached Siwan, I gave Masigun and his children a good deal of rice and salt. Then I made the necessary preparations for the departure of Mr. PADUA, who would take most of my own belongings by boat and auto to Tagudin: I kept only one bag (belonging to my companion), which contained what would be most needed on my trip by land. After a bath in the river and the shadow of a breakfast, I tried to rest, but this experiment proved useless, as the Isneg came to entertain me nearly the whole morning.

At noon, when I thought Mr. PADUA was already very far on his way to Abulug, he appeared again to take a hearty meal and thus strengthen himself for the voyage and cure his indigestion.

KULIANA, SIDA and KARMEN came to cook my evening meal, and they promised to continue this from now on. After the meal, of which my cooks partook, as I told them to do, I bade them take some liters of rice for their parents. Having no fitting receptacle to put it in, they used the coat worn by SIDA; unfortunately, this vestment, being threadbare, was not able to hold its contents, and some rice was spilt amidst the exclamations of the girls. KULIANA had to lend her coat for the purpose. This was a better arrangement, but the trouble now was that KULIANA hat nothing to cover the upper part of her body. The problem was solved, however, to the satisfaction of everybody, by her using SIDA's coat for the purpose, and SIDA doing without, as she was not yet as fully developed as her companion.

May 5th (Monday): The three girls were here again, with Leonsia and two of the Negrito women who had come to the meeting two days before, Iya with her son and Firmina; the latter washed my clothes in the river, and I

gave KULIANA some money to go and try to buy something to eat. They returned with a half-rotten squash and some unripe bananas: nothing else was to be found. In the meantime, Toma, Iya's husband, had arrived, and he made a quiver for my arrows. All of them had lunch here, after which they went home promising to come back in the afternoon.

I was more or less feverish all day, and slept from one till half past two p. m. An hour later, I went down to the river, and to my surprise saw a boat, and in that boat our people were returning from Abulug. In a moment Rev. Father DE BROUWER was here with Mr. JUAN ANDAYA, and they were very welcome. They prepared one of the best dinners I ever had in this wilderness; but, to my deep regret, I had no appetite at all, and had to content myself with some bread and butter brought up from Abulug.

No Negritos came this evening; why they did not keep their promise I do not know.

We then settled for the night as best we could; the good father had some extra blankets, so I was able to sleep in a more comfortable way than I had before. Nevertheless, I passed the night shivering with fever, and it was rather late before I fell asleep.

May 6th (Tuesday): Next day I felt much better and was able to accompany our Bontok missionary, thanks to God.

At this time the Negritos heard about my departure and they all came: first, two of the women, Sirakka and Lagunay; then all the rest: Masigun and his family; Bugayoñg and his family; Asi and some of the visitors at the prayer ceremony: about twenty five persons in all. They gave me six arrows and sold me one bow, while I distributed the rest of the rice and salt, and gave one of them an old white cassock: the next day three or four of them no doubt had a new dress. Rev. Father DE BROUWER, whom I introduced to them, gave them some medals, and I told them they should not be afraid of him, as he was a man of the same kind as myself. He then promised to come back to see them, and to bring rice and clothes with him, which seemed to please them very much. They all accompanied us to the river, and, when finally we embarked, few eyes were dry. Adieu, kind people, may God bless you and soon send a missionary to lead you on the right road, which, with God's grace, will be an easy thing to do, much easier, humanly speaking, than to convert most of the other pagan tribes, that are living in these mountains.

And now we had to go up instead of down the river, and it was not an easy job for our men to keep the boat from running the other way; it took us much longer to travel the same distance than when we came down from Kabugaw, as may be readily understood. At noon, we stopped at a place a little higher than Tawit, where we had lunch on shore. Afer a good rest, we boarded the boat again, but I had fever the whole afternoon, and lay down in the boat without caring for anything. Needless to say it did not please me very much to have to walk in such a condition, whenever the boat was pulled over a place where the current was extraordinarily swift; but there was no remedy and I had to comply: a little purgatory to lessen the real one.

We stopped for the night just above the rapids at Ginned, where a

copious draught of hot tea entirely restored me. We slept "à la belle étoile" on the sloping bank of the river, in the sand, having taken the precaution to dam with sand the place between our temporary bed and the river, as we had no intention to roll down and take a plunge. We hoped no crocodiles would venture here, as we were much higher and farther away from their favorite resorts than we were at Kapinatan. Another reason why I preferred this place was that sand is much softer than stones.

May 7th (Wednesday): We all passed the night sleeping soundly, and next morning I was able to take a little breakfast. Besides the three of us in the boat, there was a Christian from Abulug, who returned to his post somewhere in Apayaw, where he had taught school before, but had returned home on account of sickness. On our way up to Kabugaw he became ill again and decided to go back to Abulug the same day. Then Mr. JUAN ANDAYA had a headache, and I was in a wretched condition. We were a real floating hospital.

We arrived at Kabugaw about 2 p. m., and I was just well enough to walk up to the house of Captain LIZARDO and to go to bed and stay there. Mrs. LIZARDO and Mr. ANDAYA took care of the rest, under the direction of Rev. Father DE BROUWER.

May 8th (Thursday): A bad day: sick, without being able to eat anything, and too weak to leave my bed.

May 9th (Friday): No more fever next day, but I was tired and exhausted. I do not believe there are better nurses in the world than these three: Rev. Father DE BROUWER, Mrs. LIZARDO and Mr. JUAN ANDAYA.

In the evening, there was a gathering of Christians at the house of Captain LIZARDO, and I attended it, in an easy chair, between pillows, so as to interpret for Rev. Father DE BROUWER.

May 10th (Saturday): A hammock was prepared for me, as we had to leave that day, in order not to keep my companions from the town feast of Bontok (May 25th). But to find carriers was not an easy thing, and it was half past nine before we were able to leave, after having thanked our kind hosts for their inexhaustible generosity and hospitality. We all started together: I in the hammock, with four carriers; Rev. Father DE BROUWER and Mr. JUAN ANDAYA on horseback, and four Bontok boys (GERARDO, PEDRO, FRANCISCO and SIMEON) with three horses and the baggage.

We took a little lunch at about 4 miles from Kabugaw, at Badduat, where a kind teacher gave us a place to eat and to take a little nap, which did us much good. Then my companions preceded me on our way to Lenneñg, where we expected to pass the night, hoping to arrive at Ripañg the next day, from where we intended to take a side trip to Malaweg and Mawanan. I had heard many Negritos were living there; from there we should reach the mountain trail again by Piat and Tuaw.

But, at Lenneñg, I found Rev. Father DE BROUWER with a very high fever, and PEDRO not much better. This upset all our plans. The man in charge of the cabin announced the news to Captain LIZARDO by telephone, and the latter promised to come and see us either here or at Ripañg. That same evening, as we heard later, an explosion occurred at the dispensary of

Pl. VII a. Maléla and Sindá.

Pl. VII b. Kuliána.

Pl. VIII a. Yukénia.

Pl. VIII b. Yukénia.

the Kabugaw hospital, and killed three boys, which prevented the captain from overtaking us on our journey.

May 11th (Sunday): We decided to go on anyway, as it was impossible for us to stay in such an out of the way place. I was too weak to go on horseback, and my companion needed the hammock for himself; I had to be carried in a blanket attached to a bamboo pole on the shoulders of two Isneg. As only two carriers were ready early in the morning, we went ahead, followed by SIMEON on foot. What could possibly make a man worse more quickly than this improvised stretcher? Unable either to sit or to lie down, one had to take hold of the pole not to roll out, and, together with the movement of the carriers, it meant something worse than forests and leeches and rivers and crocodiles combined.

Finally, I arrived at Talifugu, where I dismissed the carriers at once, to their own great satisfaction; then I took some rice with milk, kindly given me by one of the teachers, who was himself just recovering from sickness, and, after having waited a long time for my companions, as no communication could be had on account of the telephone having been removed since the last visit of the provincial governor, I set out for Ripañg on horseback. Only about 4 p. m. did I have a horse to ride on, because, while I was waiting at Talifugu, Gerardo and Francisco had arrived with several horses from Lenneñg, and I had picked out Mr. ANDAYA'S steed, as it was the best for me at the time; the good animal carried me all the time till we reached Lubuagan, the capital of the subprovince of Kalinga.

Ripañg is only seven miles from Talifugu, and it took me about three hours: so you can imagine at what pace we traveled. At Ripañg, we were received by the secretary with much kindness, and I was able to eat rather well, but we had to go to sleep without having heard anything from our companions, the telephone line being interrupted on this side of Lenneñg. This did not surprise me at all, because I had observed several yards of wire stretched over the trail at some distance on this side of the cabin at Lenneñg.

May 12th (Monday): A good rest did more for me than a variety of medicines, and we could not do anything but wait after all.

Finally, in the evening, to our glad surprise, we saw Rev. Father DE BROUWER arriving in the hammock, with Mr. JUAN ANDAYA and PEDRO, both on horseback; the news they brought, however, was far from reassuring, as both, the father and PEDRO, were not yet well.

May 13th (Tuesday): There was no question of going to Malaweg, so we planned to go straight to the Lubuagan hospital. I was worse now, having perhaps been imprudent in my diet, but, when the carriers arrived at half past nine a. m., I did the utmost to continue my journey on horseback. Instead of waiting for these men, I should have started early in the morning, before it was too hot, but one is never too old to learn.

I took the lead and the others followed. At about half past one p. m., I arrived at Boloan completely exhausted, and threw myself into a kind of hammock at the house of the inspector of the road. I firmly resolved not to leave it till night. I heard nothing about my companions until about 4 p. m.

when they arrived, the two sick men worse than ever. The reason of their delay was this: at about a mile from here, they had stopped at a private residence to take a rest, the sun's rays being too hot suit their tastes, and, to tell the truth, I could not blame them.

Here we decided to go to Tuaw to rest and consult a doctor. It was absolutely impossible for me to continue this way on horseback, and for the good father, it would have been utter rashness to lose this opportunity. Our plans were: after a few days of rest at Tuaw, I should return home by the way I came here, and the father would go to Bontok, either by Tugegaraw, Kagayan, and Isabela, or by Lubuagan, as first planned.

May 14th (Wednesday): A Kalinga died here this morning, and I went to the house to see the mourners and the corpse: several half naked women were lamenting and crying in unison, all the while rubbing the body of the dead man, whom they held sitting in their midst; I remained a little and then came back to our lodging house, and, quite early in the morning, we left Boloan to reach Tuaw at about 9 a. m.

Rev. Father DE BROUWER had preceded me, as he had made ready in a very short time: the same carriers who brought him from Ripañg, were willing to continue to Tuaw, and here, at Boloan, the consejal and the teniente had furnished fresh men to help them along. He waited for me, however, in the shadow of a few trees, about half way between Boloan and Tuaw, to allow me to go ahead and announce our arrival, as it would have been a very strange thing to do to come to another man's house with all the inmates of a hospital, without any previous notice. A native from Isabela, also on horseback, showed me the way this time, as Mr. ANDAYA and the boys were behind arranging saddles, baggage, and the rest.

At Tuaw, we were received with their usual kindness by one of Rev. Father DE LUNA'S relatives. Rev. Father DE BROUWER was put to bed as soon as he arrived. This looked like home, and when the owner of the house came back from a sick call, he found his house transformed into a hospital. All clouds disappeared from the horizon in this home-like atmosphere. Now I was able to rest, and the morning passed quietly, as the sick father had no more fever. PEDRO was the only one who did not improve in the changed atmosphere. In the afternoon we sent for Dr. QUEROL whom I had met here when I first came to Tuaw, but, as he was not at home, we had to wait for his return.

I had considerable leisure here, and passed the time calculating the distance in miles between Kabugaw and Bontok: the number I arrived at was 148; and that was not yet home for me, as from Bontok to Tagudin I should have to make 78 more. From Tagudin to Bagio, an automobile or motorbus would give me a lift, so that did not count. We had a consolation though in the fact that we were not at Kabugaw, so that only 91 or 92 miles separated us from Bontok, the capital of the Mountain Province, and the center of the world for all Isneg and Negritos living in Apayaw, and for the Kalinga people as well.

May 15th (Thursday): Rev. Father DE BROUWER was very well during

the morning, although exceedingly weak, and I already felt confident of seeing him recover within a very short time, when, suddenly about noon, he had a relapse. Dr. QUEROL came back this day, and saw our patient in the afternoon: this visit and the prescribed medicines kept the fever down again.

I felt decidedly better, and thought that I should be able to go Mawanan the next day to see the Negritos who lived there.

May 16th (Friday): Next morning Rev. Father DE BROUWER was much better. There was a sick call in the neighborhood, and, to repay my host as much as possible for his kindness, I went to answer it myself. When I came back, it was already late in the morning, and I was too tired to go to Mawanan that day.

As the heat is unbearable here at this time of the year, we should have liked to go away the following Sunday, if possible, in order to reach Labuagan, where there was a hospital and where the climate was much milder. There was no longer any question of travelling by different roads, as we needed each other too much, and I believed that I was now really able to stand the journey over the mountain trail. So we notified Bontok, by means of a telegram sent from Tugegaraw, that the head of the mission would not be there for the feast, but that perhaps the Negrito missionary would be able to attend.

As our time here seemed limited, I decided to go to Mawanan the next day, and perhaps from there to Piat.

May 17th (Saturday): I starded for Mawanan on horseback early in the morning; Simeon accompanied me on foot. After an uneventful trip, under a tropical sun, over a road utterly devoid of shade of any kind whatsoever, we arrived at the house of the justice of the peace at about 11 a. m. Immediately he put a Kagayan at my disposal to see the Negritos, who were living in the neighborhood.

We crossed the river in a boat, and, after walking and climbing, came to a Negrito hut, the proud dwelling of Aratag, whose wife and children guarded the house. This place was called Dungan, and here we gathered some information and made some observations. We learned that there was another hut at a short distance from here, but that the owners were away; so we found it useless to look at it, and turned back toward the place we came from. While waiting for a man to bring us over the river, I drank the juice of a cocoanut, which did me much good, and, when finally we got at the other side, we located three more Negrito huts.

These were situated at Sinaga, but only two of them were inhabited then. At one of them we found a man, Taklay, cutting up a wild boar, which he had just shot this morning. I bought the arrow that accomplished the foul deed, and, after having received some meat as a present, we went to see old Dandañgan, a little farther up the hill.

The walk was far from pleasant for different reasons: first, I was still very weak, and had just made a short trip, which had not helped me; then, we had to walk over ploughed fields, through brooks and ravines, at a time when every sensible man was at home, between 11 a. m. and one p. m.; a third

reason was that my guide knew as much Ilokano as I did Ibanag, which rendered the conversation dull. But the valuable information we got here, and the comparisons we were able to make with our Nagan Negritos, made all these hardships not only bearable, but even enjoyable.

After having seen and heard what we came to see and hear, we went back to the house of our host, where I was received with true Filipino hospitality. The good judge, an old timer, gave us much information about the Negritos, whom he had accompanied very often in their hunting expeditions. We told him that we intended to go to Malaweg, if it was worth the while, but he thought it entirely useless, as there were fewer Negritos living there than we encountered here at Mawanan.

SIMEON and I then started for Piat, at about 4 p. m., and, after having wandered and lost our way a couple of times, once in the fields and once on a kind of mesa, we arrived, at nightfall, on the banks of the Rio Chico de Kagayan.

The judge had warned us to look for a guide somewhere near the river, but nobody was at home, and the people we met told us unanimously that there was only one road and that we could not go astray. Under such favorable auspices, who would even think of getting lost? We, of course, believed them, and it was only when we found out that we were on the wrong scent, that we accused our informers of imposture. Later on, however, we had to reverse our judgment, as I was firmly convinced that the poor fellows did not intend to mislead us, but that the fault was ours, for having misunderstood them, as they probably wanted to say that there was only one road, which was the right one; or only one road for people who know it! Let us blame no one, because we were always brought back again on the right track by the good people living in the neighborhood.

There was a pale moonlight, but not enough to enable us to see road at the other side of the river: the Spaniards called the river "chico" (small); it is certainly not narrow here. The natives had assured us, however, that although very wide, it was very shallow here, so I trusted myself and my horse to the guidance of SIMEON, who forded the river ahead of us. After much anxiety, endured for a very long period, we crossed that enormous body of water (I mean "very long" and "enormous" for one who has to pass it on horseback, of course, at nightfall, and for the very first time). After more questioning as to the right road (the town is built very near the river), we arrived at the convent of Piat, at about 8 p. m.

Here we were able to take off shoes and stockings, in order to have them dry in the morning. We were most hospitably received by Rev. Father CATALINO BANGAYAN, the coadjutor. We were sorry not to meet the parish priest, Rev. Father PAULINO ANGANGAN, who had gone to another church of his jurisdiction, farther north, to say Mass there next morning.

May 18th (Sunday): I said Mass very early, and went to pay a visit to the chapel of Our Lady of the Visitation, a famous miraculous shrine, yearly visited by thousands of pilgrims from Kagayan and the neighboring provinces. Then, we passed the Rio Chico again, but this time by boat; the horse swam

behind: this proved much more comfortable anyway. The road to Tuaw was good, and some trees and shrubs helped us to bear the heat, which was intense.

At the convent we heard that our sick men were worse than ever, and that Gerardo had gone to Boloan to get carriers, to hasten our departure. He came back in the afternoon, but without having found what he had sought; so, Mr. JUAN ANDAYA and I went to the house of D. FELIZ DUQUE, to implore his help in behalf of our sick companions. D. FELIZ is the right man in the right place; he is all things to all men; he uses his influence for the good of everybody; he promised to procure the necessary men for the next day. When we came back, the father seemed exceedingly disappointed at the delay, as he wanted to travel by night, but, fortunately, at nightfall some of the promised men made their appearance. Then and there we made a contract with them, so that the whole caravan was able to move on its way toward Pinokpok, at about 11 p. m. I, however, remained behind, with GERARDO and the sick PEDRO, as the father had promised to send men from Pinokpok to carry PEDRO, and I preferred to ride by daylight.

May 19th (Monday): I left Tuaw very early, and the two boys intended to leave also on horseback, as there was scant hope of meeting people from Pinokpok. It was, indeed, a good idea not to stay at Tuaw, because no carriers were available at Pinokpok.

As far as Abbut, the road was the same as everywhere in the lowlands, hot and sandy, without shade and monotonous. But from Abbut to Pinokpok, mostly following the windings of the Rio Chico, the trail passed through a tropical forest clinging to magnificent mountains. To most picturesque scenery was added the shady comfort of the woods. I had some difficulty in finding the fording place of the Saltan river, but an obliging Kalinga woman came to the rescue, and, from the other side, indicated by shouts and gestures the road I had to follow.

At Pinokpok (13 miles from Tuaw), I took a long rest. Rev. Father DE BROUWER was far from well, and the journey did not seem to help him. After a scanty meal, I went with Mr. ANDAYA to visit some Kalinga houses full of jars: the more jars in a house, the richer the owner. Farther on we chose a plot of ground for the location of the future church or chapel, and, after our return, I baptized two Kalinga children.

At 4 p. m., the hammock with its contents left for Taga, some 7 miles farther, and I followed at 5 p. m., approaching Taga in a thunderstorm. Darkness and a torrential rain is just what a stranger needs on these dangerous roads. Thoroughly drenched and nearly blinded, I tried to locate that famous village, but despaired of ever finding it; what was worse, I already believed that I might have passed a possible trail connecting Taga with the main road, when appeared the end of our journey for the day, Taga, the home of several Kalinga. It was fortunate, though, that the cluster of houses was situted on the main road, otherwise I should surely have gone astray.

I had passed the houses where the hammock halted, when a kind Kalinga brought me back on the right path. Rev. Father DE BROUWER was resting

here and was very anxious to continue the journey as soon as possible, but carriers had to be changed, and this was not an easy matter, as we experienced continually. A couple of Ilokano families, residing here, lamented pitifully the lack of both priest and chapel in this locality. This cry we heard at every step all along the road.

Later on Mr. ANDAYA with FRANCISCO and SIMEON arrived in no better state than myself; it was, however, a happy surprise to see GERARDO and PEDRO appear on horseback at the gates of our halting place; they were only a quarter of an hour or so behind the others, but of course, had no idea that they were at that particular spot. We were all very glad, indeed I had not seen them since I left Tuaw, and now we were all together again, only to be very soon separated, when, without my knowledge, some of my companions took the lead in the dead of night.

May 20 th (Tuesday): On awaking I found myself entirely alone; but, after the pretense of a breakfast, I lost no time in following the rest of the caravan. Very soon, I passed Tappo where I saw from afar Mr. ANDAYA near the school house, then Apatan where I overtook Rev. Father DE BROUWER and the hammock. Farther on I saw Asa at the other side of the Saltan river whose windings the road follows from Pinokpok to Balbalan. I arriwed at Limos (12 miles from Taga) where all the boys had already assembled; PEDRO was carried by two men from Taga. After an hour or so Mr. JUAN ANDAYA came in, followed closely by Rev. Father DE BROUWER. We took lunch together and tried to procure a little rest.

In the afternoon, I was the first to leave Limos for Balbalan (a distance of another 12 miles), but felt dizzy during a considerable part of the journey. The road was very steep until we arrived at Balbalan, its highest point between Tuaw and Bontok. The scenery was indescribably beautiful: I should need the pen of a poet and the brush of a painter combined, to be able to give an idea of this garden of Eden; one has not to leave the Philippines to go sightseeing.

At Balbalan, I had time to visit some Kalinga houses before dark. And then, we all came together again at the house bought here by the missionaries, and so we felt once more at home.

May 21st (Wednesday): Again I set out first, as I did not wait for anybody to carry me. The road now descended as far as Ableg, and then, by a remarkably tortuous zigzag, I climbed the mountain at this side of Lubuagan (12 miles from Balbalan), where I arrived about 11 a. m. Here we had a chapel and a small room; Mr. ANDAYA and PASTORA, his sister, lived here also. Miss ANDAYA prepared me one of the best lunches I had ever eaten, at least it seemed so at that particular moment. One by one our people arrived: Rev. Father DE BROUWER and PEDRO were brought directly to the hospital, where they were taken care of by Mrs. PEÑALOSA, the doctor's wife, a trained nurse.

Lubuagan is the capital of the subprovince of Kalinga, and one of the largest settlements I had seen since leaving Tuaw. Most of the people are still pagans, but the president and a few others have been baptized by our priests,

and, if a couple of missionaries could have a permanent residence here, I think a good many people would soon come to the knowledge of the true religion: may this hope be soon realized.

May 22nd (Thursday): I said Mass, attended by most of the Christian Kalinga; then, had a talk over the telephone with Rev. Father J. ANSEEUW, of the Bontok mission, who insisted on my presence at the celebration of the patron feast of the town, in order to pronounce the panegyric of St. Rita; and, a little later, I saw Rev. Father DE BROUWER at the hospital: he had no fever, but was thoroughly exhausted, and the nurse forbade him to leave before having taken a protracted rest of several days; the doctor would arrive soon, and then they would see.

Later on I paid a visit to the governor, and then went back to the hospital, where I found our sick companion better than ever: we planned for him to stay here with Mr. ANDAYA and PEDRO and for me to start for Bontok with the three other boys, the next day.

For the first time, I saw here a copy of Mr. REED's "Negritos os Zambales". Then, after having made a tour around the town, and visited several of the most influential inhabitants, I was ready to continue the journey.

May 23rd (Friday): After Mass, I said good bye to Mr. and Miss ANDAYA, and started for TUÑGLAYAN, where I arrived at 10 a. m. JOSÉ SAROL offered me a good lunch at his residence, and, in the afternoon, I left for Baliwañg, where I arrived in the evening.

Here I met Drs. PEÑALOSA and CRISÓLOGO at the rest-house, a lucky coincidence, for there was no food to be had here, and the provisions of the two physicians with the utmost fraternity shared their provisions with me.

May 24th (Saturday): At about one a. m. we were awakened by a frightful noise: shouts and exclamations coming from a group of some fifty half-naked pagans. The were looking for one of their companions, who was missing, and whom they supposed to have been killed. The spears and headaxes were an unmistable sign of their belligerent intentions, but, fortunately, we were able to assure them that their companion was safe and sound; so the company left to the satisfaction of everybody, especially of my boys, who were natives of a village at enmity with them.

In the morning, after breakfast, the two doctors left for Lubuagan, while I went to Bontok. After a short visit to Our Lady (Nuestra Señora de la Paz y Buen Viaje) at Tokukan, where the fathers have a school, I arrived at Bontok at 11 a. m.

Lubuagan is 44 miles from Bontok: no forests here, nothing but the Rio Chico winding its way between high and steep mountains; bare rocks and stupendous precipices left the river an exceedingly narrow bed, where the water rushed through and reached an unusual height. Such I found the Bontok subprovince, where lived the poorest and hardiest, but also the wildest of the pagan tribes: a wild country for a wild people.

What a joy it was for us to see again the residence of a missionary; although nearly unrecognizable as I was — in need of a barber and a bath — I was received with open arms by the Rev. Fathers ANSEEUW and GHYSE-

BRECHTS: it does one good to feel at home, and home it was without the shadow of a doubt.

Big preparations were going on, as the next day was to be solemnized the feast of St. Rita, patroness of the mission.

May 25th (Sunday): Town feast of Bontok. As guest of honor, I had to take charge of the procession, High Mass and sermon. May St. Rita bless the Bontok mission and its three missionaries.

May 26th (Monday): A visit to the Provincial Governor, D. JOAQUIN LUNA, some preparations for diary, maps and report on the Negritos: and the day was over.

May 27th (Tuesday): A day of quiet and rest.

May 28th (Wednesday): I left alone for Bauko, where I was a missionary for six years, from 1909 to 1915. A drizzly rain kept the roads muddy and the people at home, but Bauko is a pleasant little spot: about 4000 feet high, it has a delightful climate, and the town is practically Christian. Very soon a young missionary will make it his residence, and our kind Kankanay will be glad with a happiness which they richly deserve.

May 29th (Thursday): After Mass, I borrowed the horse of Mr. JAMES SEPULCHRE, the sanitary inspector, formerly one of my school boys, and reached Cervantes by muddy roads and along precipitous mountain cliffs.

Reverend Fathers J. PORTELANGE and L. WINS gave me hospitality for the night; and, hearing about my expedition, the former made me a gift of Mr. REED's "Negritos of Zambales", which was very welcome indeed.

May 30th (Friday): I hired a horse to ride Bessañg (13 miles); the road was a continuos ascent. The hiking down the mountain slope for another thirteen miles, until I reached Butak, did me much good; and an automobile, that brought me to Tagudin (19 miles), was an exceedingly welcome conveyance.

The scenery on this Cervantes-Tagudin road is unparalled. At Bessañg, one sees, on one side, the Abra river and the fertile Cervantes valley; at the other, the hills whose feet are washed by the waves of the sea. From there to Butak, the most luxurious vegetation gladdens the eye of the traveller; and from Butak on, the banks of the Rio Chico de Amburayan offer a panorama that changes at every turn of the road, and always for the better, a picturesqueness unexcelled anywhere. From the hills, in which nestles the little village of Kabugaw, one gets a magnificent view of old Neptune's kingdom, which makes a vivid contrast with the places one has been traversing up till now, and shows in all its grace and splendor the kindness of the Creator, who combines beauty and utility all over the earth.

At Tagudin, Reverend Father H. DAVID, my successor, and Reverend Fathers G. DECLERCQ and C. VAN ASPERT, my old companions, found again a place for me in their comfortable little convent.

May 31st (Saturday): A unevent ful, ordinary day.

June 1st (Sunday): I noted a great difference, on Sundays, between a place where live 10.000 fervent christians, and the woody mountains of northern Luzon.

Pl. IX a. Balañgí.

Pl. IX b. Gúyuñg.

Pl. X a. The hands of Masigún, Herúdis, Sidá, and Sirákká.

Pl. X b. The hands of Masigún, Herúdis, Sidá, and Sirakká.

June 2nd (Monday): A day of much work for the Tagudin fathers, as school opened to-day, and of dolce far niente for the missionary to the Negritos: who knows but some day this title may be more permanently deserved: Amen.

June 3rd (Tuesday): An uneventful trip on a mail motorbus from Tagudin to Bawan, and on a motorbus loaded with dangerous explosives from Bawan to Bagio.

Chapter II: General information.

1. Name.

The origin of the name "Negrito", used by most Europeans and Americans, and also by a few natives, who never came in touch with them, is very clear and simple, the same being a diminutive of "negro"; both terms are Spanish: "negro", as an adjective, means "black"; "Negrito", used only as a substantive, means "small black one", or "little Negro".

In books we often find the term "Aéta", as the name applied by Tagalog to the Negritos, and I myself heard it once pronounced exactly as it is spelled here; but I do not believe any Tagalog, who knows Negritos personally, and not by hearsay, will ever spell that word "Aéta". I heard several Tagalog use the term, and they invariably pronounced it "Eta" (E pronounced as A in fate); and information gathered from Europeans, who know the Tagalog language, confirmed this pronunciation. Nevertheless, I cannot give any explanation or etymology of the word.

The Kagayan, who speak the Ibanag language, many of them having Negritos living in or around their villages, call them "Attá", which etymologically must be identical with the Tagalog "Eta".

The Ilokano, who live far away from them, and perhaps never saw a Negrito in their life, will call them "Ita", evidently a derivative of the Tagalog "Eta". But Ilokano, living near them, or having more or less communication with them, generally use term "Pugút", which has a purely Ilokano origin and meaning. The term "pugút", in Ilokano, means either "black", or "very dark-colored"; from this has come a secondary meaning of "black spirit, ghost, &c.", a "pugút" generally being credited to every "convento" [1] in the islands. The term "Pugút" seems to me a very appropriate name, and this for two reasons: first, the color of the Negritos' skin; and second, their mode of life in the dark forests, from which they emerge only at rare intervals.

As to what name the Negritos call themselves, I think it depends on the language they actually use. In the places where I have been, they generally called themselves "Attá", as they used the Ibanag language; when these same Negritos talked Ilokano, they regularly used the name "Pugút"; and the same may be said of the Ilokano speaking Negritos in general. The reason for this

[1] The "convento" is the large brick and stone house, formerly occupied by the Spanish parish priest, and which still serves as a residence for the Catholic priest, in all towns of the islands, except, of course, where such buildings have been destroyed either by earthquakes or fires, or during the Revolution of the late nineties. English speaking people in the islands call such a residence a "convent".

uniformity between the names used by other tribes and those used by the Negritos themselves, will be made clear when I speak about the language actually used by the Negritos.

2. Geographical notes.

I have found several Negritos living near Christian settlements at Tuaw and Mawanan, at a short distance from the Kalinga people, who are practically the only pagans that are to be seen in these parts; but the greatest number of Negritos I saw were living on the banks of the Abulug river or its tributaries, and in the forests around them: these Negritos have nothing to do with the Kalinga, but are in almost constant communication with the Isneg, who inhabit these parts, or with the Christians, who made a homestead there, although some of them have gone to settle down near the Christian villages along the north coast of Luzon.

The afore-mentioned Negritos in contact with the Kalinga (whom I shall call Kalinga-Negritos in the course of this publication) live mostly in the valley of the Rio Grande de Kagayan and its tributaries, where they choose small thickets, near the Christian towns and villages, to make their homes. You will find them nearly always living near a river or a brook, and it is somewhat rare to find them in the immediate vicinity of their Christian neighbors. They very seldom make their huts near the tilled fields, and prefer the untilled, more or less forested hills a little farther away. The climate of this territory is hot, a real tropical climate, which is not tempered by any sea breeze at all. Rain must be abundant in the rainy season, which probably lasts the greatest part of the year; but, at the time of my stay there, which was the heart of the dry season, I do not remember having seen a single drop of rain falling to earth.

The Negritos in contact with the Isneg (Isneg-Negritos) live in the extensive virgin forests of the subprovince of Apayaw (the most north of the five subdivisions of the Mountain Province), near that part of the Abulug river that flows from Tawit down towards the sea.

Their hunting grounds often extend very far into the forest, and they only come in contact with the Isneg, or with people of other tribes, in case the latter come to settle down here. Only a few of them have gone to live definitively with the Christians of the north coast, in Kagayan, in the same way as the Kalinga-Negritos. Their forests extend over a rolling country; its highest altitude is about 700 feet above sea level (Pl. II b). The climate and rainfall must be very similar to those of the Kagayan valley, except perhaps that sometimes the weather is a little colder, especially in the higher altitudes.

3. Relations with others.

Whatever may be the case with other Negritos, and whatever writers may have said about them, the Negritos I saw are of a very peaceful character. Only on one occasion did I hear of a Negrito having wounded one of his fellow Negritos: it was Allapa, who had to arrest the other fellow; as the latter was not willing to follow, Allapa became angry and wounded him; he

then gave himself up to the authorities and was sentenced to prison for one year.

There is no question of warfare between the different Negrito groups; they usually know one another; and, even when unknown, they are always very friendly; they seem to consider the whole Negrito race as a big family, any representative of it being welcome to their homes at all times. That is at least the opinion I formed during my stay with them, and also from what they told me during the extensive conversations I had with several members of their tribe. When I asked Masigun if they would allow even Negritos from Alkalá and farther away to hunt in their forests, he candidly answered me in the affirmative and added: "We cannot forbid them; if they like to come here and hunt in our forests, they are allowed to do so; why not?" When I asked him it his people would not object or shoot arrows at them, he simply laughed, seeming to find the idea a very funny one, and said: "No never".

I think the same may be said about their relations with representatives of other tribes. And first, the Isneg.

I very often saw Negritos, both men and women, as well as children, chatting with Isneg in the most friendly manner, relating to each other the happenings of the day, and laughing and joking for hours at a time. At the visit of some Isneg to Asi's house, during my stay there for a night, I asked Masigun if they objected to the Isneg's intrusion, and he said that they were very welcome and might come in whenever they liked; he said that they were even allowed to assist at the Negrito prayer. And, in fact, on the morning after the prayer ceremony, when dancing was not yet over, several Isneg were to be seen at Asi's, squatting down on the floor and surrounded by Negritos.

The only instance of any estrangement seeming to exist between them came to my notice, when I asked them to come and hold their prayer ceremony at my house: a Negrito answered me that it would be difficult to do that, as my house was in the immediate neighborhood of a couple of Isneg houses, and they were ashamed to pray in their presence. But, I am pretty sure that the real reason was the necessity of holding this ceremony in one of their own homes, or, at least, its convenience at the time, and that the reference to the Isneg was only a subterfuge.

When I asked the Isneg about the Negritos, I could easily detect that they despised them with a contempt more or less mingled with commiseration. My Isneg neighbors very often complained about the Negritos' lack of interest in agriculture: how they never remained in a given place for a long time, how they cared very little about tilling the soil, how they very easily abandoned their cultivated fields. They told me that formerly the government had given them rice for a considerable part of the year, at the same time furnishing them with seeds and seedlings, but that they had been stupid enough to abandon their plantations and scatter, as soon as the rice gave out. But none of them ever accused them of anything worse.

The Christians, however, sometimes told me that the Isneg did not

pay the Negrito his due, that they made him work for a much too small wage, that they took advantage of his needs to use him accordingly and only to give him the bare necessities. But, how far this statement is true, I do not know; one thing is certain, and that is that the Christians, especially the Kagayan, are guilty of that injustice, as I saw myself, and as has been told me unanimously by everybody.

Anyway, there is a big gap between the Isneg and the Negrito, and intermarriage must be very rare, if it occurs at all, because the Isneg considers the Negrito as an inferior race, and he does not like to lower his own social position, which is a very marked characteristic here. The same must be said a fortiori about intermarriage between Christians and Negritos. And that is the reason why the Negritos I met with were generally of pure blood.

With reference to further relations between Christians and Negritos, again the Negritos seem to be very friendly with them, and never to consider doing them any harm. As to the treatment they receive from the Christians, the Negritos considered the Ilokano as acting very fairly with them, but they very often complained about the Kagayan. Allapa and the Agiñgay Negritos complained about the Kagayan hunting them to make them work for them, especially by making them split rattan, which the Kagayan bought for a very small price and then sold for much more. The Negritos from Kabaritan, at the prayer ceremony, complained very sadly: they said that they vere considered by the Kagayan as monkeys, as descendants of the ape, and as having tails, that they were very often kicked and insulted by them, and that a Kagayan never gave a Negrito a fair wage. At Bontok, there is only one Negrito in the provincial jail: he had worked for several days in the house of a Kagayan, without wages and without enough food to live decently, notwithstanding promises and contracts on the part of the Kagayan; being exasperated at the want of food and at the dishonesty of the Kagayan, he had killed the whole family, and then given himself up to the authorities, although it would have been very easy for him to hide in the forest.

The unanimous testimony of all, foreign residents and natives alike, is that the average Kagayan is rather lazy and prefers a scanty gain by trade to large earnings by farming; it is also a notorious fact that the Ilokano is gainig ground everywhere, as he is the one who sticks to the soil, a real agriculturist, who is not afraid to work; and work here, how little it may be, is sure to bring abundant returns.

The Ilokano and Kagayan generally praise the Negrito for his many virtues, but they all complain about his unsteadfastness and lack of interest in agriculture. Once only did I hear a Kagayan denounce a Negrito for having stolen some rice from him, and this happened years ago; and I heard no confirmation of the fact from anybody else.

What I stated in my previous remarks about the location of the Negritos sufficiently proves the friendly relations that exist between the Christians and the Negritos. Kanandagan and his group, at Bulagaw, working with the Christians to build a new house; Allapa and his group, at Malunog, working on the homestead of the teniente; Masigun and his group, at Siwan, working

in cooperation with Kagayan merchants, &c., &c., are all abundant proofs of their mutual good understanding.

To conclude, we find the Negritos living in happy intercourse with everybody else, but entirely isolated and kept away, from Isneg and Christians alike, by a deep social gulf.

4. General characteristics.

To talk about the origin of the Negritos, from what I learned from them, would be a very difficult matter for me, as I could not find amongst them a single legend or tradition about their ancestry. For instance, when I asked Masigun about their ancestors, he seemed to be as ignorant as I was, and said that his parents did not tell him anything about the matter. But, if it is impossible to say anything about the Negritos of yore, I am better informed about their descendants, with whom I lived for some time.

The Negritos, in general, seem to be a strong race, and of a very hardy stock. It is true that they take their meals at irregular intervals, and that they very often go without eating anything substantial for several days, but we must remember that they live mostly in the open air, and that they are accustomed from childhood to any hardships that may befall them. Their frequent migrations and their continual hunting expeditions furnish them with the exercise necessary for the development of their bodily strength; and, as they are not particular at all about their food and know all the edible products of the soil whereon they live, it is not to be wondered at that they are generally strong and well-built, and that diseases are very rare among them.

The Negrito is a nomad, and, generally speaking, he does not adapt himself easily to the ways of his neighbors, who have definite and fixed residences.

They told me at Tuaw that the children of Francisca very often ran away to roam in the forest for several days, without any apparent reason whatsoever; and it should be remembered that their father is not a Negrito, and that their mother was taken in by Christians, when she was only a few years old and had had no actual experience of the nomadic life. When asked where they had been, those children would reply that they had been to the forest, had wandered amongst the trees, had found shelter somewhere in a cave, in an abandoned hut or under shrubs and bushes, and had lived on the roots and fruits they could find on the spot; they had enjoyed it, they said, although, if they had remained at home, they would not have lacked anything in the way of comfort and even liberty; but the liberty they craved for, I understand, was that of their ancestors, living a free live under the dome of heaven, and hunting for what they needed at the moment.

Some of the Negritos I found at Agiñgay, very far away from any other human habitation, had formerly lived near the Christian settlement of Futtul, where they were very well known by the councilman or consejal. A couple of days after my visit to them at their far-away little hamlet, I heard that they had come out of their shelter again, and gone to live with Allapa, near the Christian settlement of Malunog.

The huts we photographed near the river, on our return from Futtul (Pl. XIII a), I found later on entirely empty and definitively abandoned by their owners, who had gone I know not where.

On our way to Agiñgay, we found an abandoned Negrito hut in ruins, and took a picture of it (Pl. XV b); when Herudis and I were obliged to go back, because the river was too deep and we could not cross it, I took shelter in an abandoned Negrito hut; and all along the Abulug, from Tawit to Malunog, we saw scattered shelters, where some Negritos had lived perhaps only a few days before our arrival.

The episode of the Nagan settlement, when the Negritos took to the forests, after having been fed by the government for several months, is another striking illustration of their nomadic tendency.

I think it is useless to insist any further on that point, as it is a fact well recognized by all authors and travellers.

The same may be said, I believe, about another distinctive characteristic of the Negrito, his hunting tendency: he is a born Nimrod. Agriculture, if practised at all, is done poorly, and he pays very little attention to it. All his care goes to the preparation of his weapons for the hunt, his bows and arrows, and to the organization of hunting expeditions, very often on a large scale. Wherever he goes, and he does not stay at home very often, he takes his hunting weapons with him, and he is always on the look out for a target. The Negrito is very quick and dexterous in the use of the bow and arrow, and even when they are not at his disposition, his hunting life makes him ready for any emergency. And, when I say hunting, I include fishing, since they are similar pursuits, and the same weapons are used.

When we passed on foot from Malunog to Futtul, our Negrito guide had shot a young pig right through the head, before I even remarked the details of his action. He had separated an arrow from the bunch he held in his left hand, had placed it in the bow at the right place, had hit the animal and jumped into the forest, and I had not noticed any particulars of these actions, although I followed him very closely; the only thing I remember was to have seen a certain rapid movement, and then his running into the forest.

The lieutenant-governor of Kabugaw told me that Asi could hit a ten-centavo coin, which is smaller than an American dime, at the distance of some ten yards, and that he never missed it.

When Allapa guided us to Agiñgay, we reached a brook which we had to cross; as we waded through, we saw several trees, that had fallen into the stream and had become partially submerged; although I had not remarked anything at all out of the ordinary, he had seen a big crustacean, a kind of crayfish, taking refuge under one of these half-rotten trees: he stirred the water underneath, made the animal leave his shelter, and, after following it for four or five yards, placed his foot on it, ducked head and shoulders and brought it up with the utmost alertness and dexterity, without having been caught by the terrible pincers of the animal. The srangest part of the story is, that the camera, which was strapped to his back, was not wet.

Even small boys have their little bows and arrows, and boys six or

seven years old at Agiñgay showed a marked dexterity in shooting at trees some ten yards away.

Herudis, when he guided me to Futtul, took with him his little bow and his two little arrows; and once he hit a bird roosting on a branch of a tree about 5 yards away, on the day Masigun came to take lunch with me.

Mr. REED says that he did not find the dexterity he had expected with his Negritos of Zambales; whatever these may know or not know about the use of bow and arrows, I cannot say, but our Negritos in Apayaw were certainly not behind any one, as I have seen with my own eyes.

Adults stretch the bow more than twice as far as I can do; and, when I gave one of their bows to some of my companions, who had been experts at shooting with European bows, they could barely stretch it beyond one half of what an ordinary adult Negrito could do.

It is my humble opinion that the kind of life the Negrito lives is the principal reason for his strength, and perhaps also for some other traits of his character.

A Negrito is always happy, he laughs more than he weeps; he is devoted to his friends (and he has no enemies), and is always ready to succor them; he is very polite, and he is hospitable to a remarkable degree.

To quote all the occasions on which I saw confirmed my opinion of the natural gaiety of the Negrito would take too much space, but I may at least give some of the most striking instances that came to my own observation.

When Masigun and his people came to take lunch with us, they had to cross the river with o whole troup of children, and the wading was at the same time an occasion of continuous laughing and giggling; it was enough that a little child was submerged in the water for the whole company to break out into a great laugh, and their boisterous joy did not cease for a long time afterwards. Adults and old men and women laughed where our people would not have seen any reason for merriment, but rather an occasion for anxiety and preoccupation.

When I stammered out my first Ibanag of the Negrito variety, all of them found it extremely funny, not especially on account of the mistakes I made, but because I could pronounce or had the good idea of using their dialect.

To the Negrito life seems to be a very joyous affair, and he does not seem to have any preoccupations at all. To him each day has its own cares, and, if he cannot find to-day what he is in need of, he expects to find it at some other time, not seeming to care a fig for disappointments of any kind.

Very seldom did I see a Negrito weep, except in the case of very small children, who will cry anywhere of whatever nationality, race or color they may be; weeping seems to be tabood or rather not to be thought of by any Negrito. The only instance I can remember, was Leonsia, Masigun's daughter, about six years old, who was weeping pitifully, when her older sister took off her little skirt, after the prayer ceremony. The affair happened this way: Kuliana had to fetch water, and, needing something to put on her

head to rest the jar upon, she asked for Leonsia's shirt. Leonsia, however, did not agree, and Masigun, their father, although being called up twice by Kuliana to use his parental authority, was too busy at the time to take any heed of Kuliana's complaints (he was having his hair cut); he simply ordered Leonsia to do as she was told, but in such an uninterested way, that Leonsia did not move an inch from her strong position; at this instant, Kuliana at once jerked off Leonsia's lower garment, so as to leave her with only a shirt on, which reached only half-way to her thighs, the way small boys generally dress, when they are wealthy enough to possess so much cloth; at this moment, the surrounding Negritos teased the poor little girl awfully, saying that she was now to be photographed like a boy (the photographer was coming at the time), and so the little girl could not help shedding bitter tears, which were, however, very soon dried up, when I assured her that I should wait for the return of the garment to take the promised picture.

Again they wept when they bade me adieu at my departure from Siwan, a fact which rather proved their devotedness to a departing friend, than their inclination to moroseness or sadness.

As may be seen by the episode of Leonsia and her skirt, a little joke now and then is not out of place in the every day life of the Negritos. Little they are, indeed, not only on account of their short stature, but also because they have the happy, careless character of children.

And for the same reason perhaps, they are very timid. As soon as they see a person of another race, they immediately hide in the bushes, and will not come out again until they are sure that the person in question is far away and all danger is passed. Very often, when we were passing with our boat, either during our first trip to Nagan, or later on, between Siwan and Malunog, we saw Negritos on the shore in the far distance, but, before we could make out anything more definite about them, they had gone and were hiding in the bamboo grass or reeds, that grow on the banks of the river; we were pretty sure, though, that they were peering at us from their hiding place, but we could not see even the smallest movement, that would betray their exact whereabouts; as soon, however, as we were far away and looked back, we could see them emerging again from their shelter; and so it happened every time we met any of them. The same characteristic was very often alluded to by members of other tribes during my conversations with them.

When we arrived at Agiñgay, we had been announced by our guide, so that the Negritos living there were warned of our approach and knew there was no danger. When we came into the open space, where their habitations were located, they did not run away, of course, but all of them, and especially the children, had a look of intense fear, which, however, very soon disappeared. They told me they knew of our approach for a long time and had thought at first that we were soldiers coming through the forest. And, when I asked them what they would have done in such a case, they said that they would have taken to the forest immediately, men, women and children; and a very clever man he would be, who would be able to find a Negrito hidden in the forest. Nine chances out of ten you will pass the fellow on your way, while

he will be observing you until you are at a safe distance, and then he will run away at once, perhaps in the opposite direction.

To be convinced of the natural timidity of the Negritos, it is sufficient to look at some of their pictures (Pl. VIII a, b), where the eyes of the individual show a kind of inborn fear, although there was no occasion for it at that particular instant.

Nevertheless, a Negrito may become courageous and face danger without blanching, for instance, when he has to defend his dear ones, or a friend of his, or even an ordinary acquaintance by whom he has been kindly treated.

So, when Allapa was taking us to Agiñgay, the teniente of Malunog warned him of the risks we were running in entering these forests inhabited by wild Negritos; he told him to take good care of us during the journey, as it would not be a small matter, if I were killed on the way. To all warnings Allapa answered by a single statement, which indicated his courage and magnanimity: "If he dies, I also die." But there was no danger as I knew from previous experience, an experience confirmed often later: the Negrito is a peaceful man, not given to attacks on human beings or to warfare of any kind.

We shall now consider two qualities, the absence or presence of which may go far to give a nation its place in the civilized world: politeness or courtesy, and hospitality. Do the Negritos possess them, and in what degree?

And first, as to politeness. It is true, and it cannot be denied, that the politeness of the Negrito has no similarity with the conventionalities of many civilized nations: he does not wear gloves on special occasions, he does not take off his hat in salutation, he does not know the use of fork and spoon, either in the English or the Filipino way, and so on; but he has a certain politeness of his own, which I should like to call natural courtesy, and which is none the less genuine for being devoid of the customary exterior forms. The best way to prove my assertion is to quote several instances that came to my observation.

When we were being guided by Allapa, it very often happened that my companions were behind and lost their way in the forest, but he would never go on, without signaling, either by shouting or otherwise, so that they might know his exact location. He would even wait patiently until they overtook us. The same happened with Herudis when he guided me to Futtul.

Once when we were going up a brook, wading through the water that was knee deep at that place, Allapa was at the head of the caravan and wanted to expectorate; before doing so, he looked back at where we were, and then went out of his way to find a place where the current did not come our way, and there he expectorated so as not to soil me or my companions.

Once when Asi was guiding us through the grassy path that led from his house to the river, he stopped before the stump of a young tree, cut off half a foot above the ground, and hidden in the grass, and, when we came to this place, he pointed at it, so as to prevent our tripping over it, and perhaps injuring our legs.

Whenever we took our food, the Negritos not partaking, they imme-

diately left us on their own account, even the children, so as not to witness the performance, and not to seem to be lying in wait for a part of the remains.

When we asked Allapa, at Agiñgay, to take his share of our provisions, he persistently refused until we ourselves had finished.

When I was at the prayer ceremony, a torrential rain fell outside, and, to our displeasure, we experienced the fact even inside the house, as the roof was not entirely water-tight; but the Negritos repeatedly used all available means to put a stop to the leaking of the water over me; they did not rest until I was literally under cover.

When i was sick with malaria, and seemingly asleep, at Siwan, my Negrito cooks, when leaving the house, did their utmost to walk lightly over the shaky floor, so as not to awaken me.

Once when I passed the night at Asi's, we heard a group of passing Isneg shouting as they went along, at a good distance from our shelter, and Herudis, as every boy of his years would do under similar circumstances, was on the point of answering them by shouting as they did: this would have misled them badly, of course, as they would have thought the signal came from their fellow Isneg; but Masigun reprimanded the boy very severely.

Hospitality, which I should like to call the most perfect form of politeness, is a virtue that is a distinctive characteristic of all the natives of the Philippines, either Christian or pagan, as all travellers and residents of the islands will easily testify. I have never been either in a Filipino house or in an Igorot hut without having been received as an angel from heaven, the owners very often leaving the premises and taking to the kitchen or the barn to leave me in sole possession. Although comparisons are inadequate and not very truthful, I should like to make one on this particular occasion, in order further to illustrate and to emphasize my statement. French people, and by these I understand not only the inhabitants of France, but also the Walloons of Belgium, are recognized as being perhaps one of the most polite nations on earth, and very few, I believe, would gainsay me. Well, it may look like a paradox, and still it is the naked truth, the Filipinos, the Negritos not excepted, exercise the virtue of hospitality in a much higher degree than the French do. I have been treated most courteously and most hospitably by many French and Walloons, but I could give some instances in which I was not, no, rather the contrary: but, I could not quote a single example of lack of hospitality on the part of the inhabitants of the Philippine Islands; and if a prize were given, I think the Negritos would win it.

I do not believe that hospitality can go further than to give the visitor whatever food there is in the house, the host keeping nothing for himself and family. Well, this happened to me in the house of a Negrito. In the afternoon, before the prayer ceremony, I had left my house at about 2 p. m., and I did not return thither for dinner, because at about 6 p. m., when I was on my way home, Herudis came to announce the arrival of the visiting Negritos. So, I went to Asi's without having taken any food that evening. Once there, they directly came to me with the egg of an okoñg (a kind of large bird), cooked in water, excusing themselves for not being able to give me rice, which

is considered indispensable, because there was none in the house. An hour or so later, after the arrival of a whole company of Negritos, they again brought me a plate, and this time it was cooked rice, with which they expected me to complete my first informal supper. I refused at once, but they so persistently urged me to partake of it, that I felt obliged to comply, lest I hurt their feelings. After the meal, I waited in vain for the others to take their own share, when unexpectedly the praying began and did not stop till the following morning. Then again, there were no preparations for breakfast to be seen going on, and the Negritos were planning a hunting expedition for that same day. The only rice that was in the house at the time, and that had been brought in by the visiting Negritos, was the portion they gave me in the evening; and one should know how precious is that cereal to a Negrito, to understand the extent of the sacrifice. Would you fast so as to give an unknown stranger of another race the only food there is in the house? Would you allow your companions, visitors at your house, of the same race as yourself, and some of them your own relatives, to go without food, so as to allow a man you never met before to get his fill? This is what I should like to call heroic hospitality; and this is the kind the Negritos exercised toward me.

Two vices, generally recognized as being common to many uncivilized peoples, are lying and stealing. It would seem almost against the nature of the Negrito to tell a lie, and one reason for this is perhaps his apparent inability to conceal his own thoughts. Whatever he knows, he, like the "enfant terrible", makes public. Incidentally, I have been told many times by representatives of other tribes of things related to Negritos in great secret which, nevertheless, readily leaked out and became public property. I have been over and over again positively assured by Christians and Isneg that the Negritos are truthful, and this is certainly borne out by my own experience. I am not able to quote a single instance in which a Negrito wilfully told me an untruth. If he ever did so, it was either out of ignorance, or in order to give me an answer which he supposed would be pleasing to me.

Stealing, if it occurs at all, is certainly very rare. The fact that we left our belongings for several days where every passing Negrito could have taken from them whatever he liked, is a sufficient proof of his honesty. Only once, as I stated before, have I heard the imputation of a Negrito having stolen something, and this was in the way of eatables, which might readily excuse hungry men, as everybody has a right to live; but it should also be remembered that this was told me by a Kagayan, a member of a race that is far from respecting the Negritos. Anyway, stealing is certainly abhorred by them, as we shall see later when the question of property will be discussed.

Allow me to give here some data on the formation and composition of their villages and on the birth and death rates of the Negritos.

The houses of the Negritos are generally scattered over a wide area, and I have never seen more than four of them together, so as to form what we might call a hamlet. Most of the time though, they were not immediate neighbors, as there was at least a distance of half a mile between them. Only twice did I see four houses in the same open spot, once at Agiñgay, and once

at Futtul, at the place near the river where a picture was taken on our way back from Malunog (Pl. XIII a).

Usually one home belongs to one family, but it may happen that more than one household live in the same dwelling place. So, in Agiñgay, I found one of the huts inhabited by four different families, related, nevertheless, to one another.

The following list may give an idea of their home life, and of the birth and death rates of the population. By reason of its importance and the manifold information it contains in a succint way, this list will be very often alluded to in the course of this publication.

The numbers I place before the names refer to the houses, while the letters refer to the families, as will be understood by a cursory glance at the enumeration. M. stands for male, and F. for female.

1. *a)* Kanandagán (M.), thrice married, first two wives dead (Pl. XII b); Aríta (F.), his third wife, a native from Alkalá, now living at Bulagaw (Tuaw); 4 children by this woman: 2 dead; 2 living: Pañgtúd (alias: Tomá) (M.), Abbánug (alias: Agustín) (M.).
   b) Gurnápan (F.), a widow, Kanandagán's first cousin.
   c) Gúyuñg (M.), an orphan, nephew of Gurnápan (Pl. IX b). They all appear in one picture (Pl. XIX b), to the right.
2. Yadán (M.); Pagalón (F.), his first wife, Kanandagán's daughter, by his second wife; 2 children living: Mária (F.); Tebág (M.). They all appear in the same picture with the preceding (Pl. XIX b), to the left.
3. Bagalí (M.); Pulisíta (F.), his first wife; 5 children: 2 dead; 3 living: Ulíla (M.), married; Aláyo (M.), Así (F.). All of them were photographed together (Pl. XV a), except Ulíla, who appears in another picture (Pl. XVII b), to the right.
4. Ulíla (M.) (Pl. XVII b); Mária (F.), his first wife; Recently married.
5. *a)* Tuliáw (M.), twice married; first wife married to another man; Uta (F.), his second wife; 2 children by this woman, none by the first: 1 dead; 1 living: Tañgidáy (M.).
   b) Aromán (M.); Lúsia (F.), his first wife; 4 children: 3 dead; 1 living: Pigáyan (F.). Both families were photographed together (Pl. XVI b), Tuliáw and his family to the right.
   c) Dagguló (M.); Márta (F.), his first wife; Married a month ago. Both appear in the same picture with Ulíla (Pl. XVII b), to the left.
   d) Sudá (M.), twice married; had had children by his first wife who died; Idá (alias: Sabína) (F.), his second wife; had had children by her first husband who died, but none by Sudá; she is the mother of Tuliáw, Dagguló and Lukária.
   e) Amalíñg (F.), a little girl related to Idá. The three last individuals appear in the picture, which also shows Kináwan's family (Pl. XVI a), to the left.
   f) Berín (M.), and Bísay (M.), nephews of Uta. The two boys stand between Dagguló and Ulíla (Pl. XVII b).

6. Kináwan (M.); Lukária (F.), his first wife; 6 children: 1 dead; 5 living: Aginándo (M.), Idá (M.), Abalí (M.), Fabián (M.), Abañgún (M.). All of them stand at the right of one picture (Pl. XVI a).
7. *a)* Allapá (M.), twice married, first wife dead. Yustókia (F.), his second wife; by the first wife: 5 children: 4 dead; 1 living: Belásko (M.); by the second wife: 3 children: 1 dead; 2 living: Garadí (M.), and a new-born babe. The five of them were photographed with Lisáñgan, the teniente of Malunog, and 4 other Ilokano (Pl. XVIII a).
   b) Biggáyan (F.), a widow, Allapá's mother.
   c) Lisáñgan (F.), not yet married. She is the tall Negrita girl in the picture of Allapá and his family, to the left (Pl. XVIII a).
8. Yañgéd (alias: Kolás) (M.); Iggó (F.), his first wife; 4 children: 1 dead; 3 living: Kolattí (F.), Anasán (M.), Basílik (M.) Yañgéd and Kolattí (naked) are in the center of one of the pictures (Pl. XVIII b).
9. *a)* Ayyúban (alias: Tomá) (M.), twice married; first wife dead; Giána (F.), his second wife; by the first wife: 2 children: 1 dead; 1 living: Rósa (F.); by the second wife: 2 children: 1 dead: 1 living: a new-born babe. The whole family stands on the left of the same picture as the preceding (Pl. XVIII b).
   b) Taggá (M.), a widower; 3 children: 1 dead; 2 living: Antonína (F.), Siniáñg (F.). They stand at the right of the same picture in which appear the preceding (Pl. XVIII b).
10. Así (M.) (Pl. XIX a); Idáro (F.), his first wife (Pl. VII a); childless.
11. Bugayóñg (M.) (Pl. III); Lagúnay (F.), his first wife; 10 children: 2 dead; 8 living: Ligáy (F.), married, and living at Abulug, Sidá (F.), Mámay (F.), Patawék (M.), Damiána (F.) and Dalúmay (F.), twins, Méri (F.) and Kinílio (M.), twins. All of them, except Ligáy, appear in one of the photographs (Pl. XX); Sidá is seen squatting, at the right, in another picture (Pl. XIII a).
12. Abittó (M.); Alamá (F.), his first wife; 6 children, all living; Dalúya (F.), recently married; Pikón (M.), Kammá (alias: Sikórro) (F.), Kitéria (F.), Yulália (F.), Kuána (F.). Dalúya and Kammá appear in the picture of the Negrito hut (Pl. XXI), the first one, at the right, standing in the center, pregnant; the second one, at the left, squatting. Pikón was photographed alone (Pl. IV).
13. Masigún (M.); Sirakká (F.), his first wife; 8 children: 2 dead; 6 living: Kuliána (F.) (Pl. VII b, XI b), Karmén (F.); Herúdis (alias: Melchór) (M.), Leónsia (F.), Attá (alias: Pokín) (M.), Maléhes (F.). They were all photographed in one group (Pl. XVII a), except Attá, who appears in the lap of Masigún, in the picture of the prayer ceremony (Pl. XX a).
14. *a)* Addápug (M.), Masigún's brother, twice married; first wife dead. Pureréda (F.), his second wife, twice married; first husband dead; by the first wife: 1 child: dead; by the second wife:

5 children: 3 dead; 2 living: Aráñgay (F.), Uyagán (M.); Pureréda had 3 children by her first husband: 2 dead; 1 living: Oláñgo (M.).

b) Balañgí (M.), Así's grandchild (Pl. IX a).

15. Tomá (M.); Iya (F.), his first wife, niece of Idáro (Pl. V); 4 children: 3 dead; 1 living: Gusimán (M.).
16. Tomá (M.), twice married; first wife, Firmína, now married to Felípe; Filoména (F.), his second wife; by the first wife, Firmína: 2 children living: Plásido (M.), a widower, Terésa (F.), married; by the second wife: 1 child: living: Idaw (M.).
17. Felípe (M.); Firmína (F.), his first wife, formerly married to Tomá, the husband of Filoména; Many (7?) children, all dead.
18. Plásido (M.), a widower, son of Tomá and Firmína; 5 children: 4 dead; 1 living: Yukénia (F.) (Pl. VIII).
19. Lorénso (M.); Terésa (F.), his first wife, daughter of Tomá and Firmína; 4 children: all living: Kastóra (F.), &c.
20. Kuláy (M.); Iráñg (F.), his first wife; 2 children: both living: Ankél (M.), Anayó (F.). Iráñg appears standing with Anayó, near the Negrito hut (Pl. XIII a), to the right; Ankél is in Sidá's lap.
21. Abañg (M.); Dalúya (F.), his first wife, Abittó's daughter; Recently married; Dalúya pregnant. Dalúya stands in the same picture as the preceding (Pl. XIII a), in the center of the right hand group.
22. Utik (M.); Gayapán (F.), his first wife; 3 children: 1 dead; 2 living: Kasufér (M.), Kuán (M.). Gayapán and her two sons are in the same picture (Pl. XIII a), at the extreme right, standing.
23. Aníbug (M.); Viktória (F.), his first wife; 4 children: 2 dead; 2 living: Beníñg (M.), Andíñg (F.). The mother stands in the picture of the Negrito hut (Pl. XIII a), at the left; her two children appear in the same place, one on her hip, the other in Kammá's lap.
24. Aratág (M.); Kasínta (F.), his first wife; 4 children: 1 dead; 3 living: Karmén (F.), Domíngo (M.), Daliwayá (F.).
25. Sañgáy (M.), twice married; first wife died childless; Kandaíñgan (F.), his second wife; no children.
26. Takláy (M.); Abatáy (F.), his first wife; 1 child: living: Law-áyan (M.).
27. Dandañgán (M.); Asikam (F.), his first wife, twice married; first husband died childless; no children.
28. Kammágay (M.); Salmadóra (F.), his first wife, niece of Dandañgán; recently married.

I believe the above list needs no comment, and I do not think it my duty to deduce any conclusions from it.

One more question, before ending this section: Are the Negritos ifluenced in any degree by the other tribes with whom they come in contact, or do the live their own life, without depending at all on the other tribes, in whose neighborhood they are living? To answer this question in a general

way, I should say they are influenced, and very much indeed, but only in a material way. To prove my answer minutely, I should have to go over all the different topics that are treated in this publication, which would be a useless loss of time, and a tedious proposition to the reader. Every instance will be clearly explained in its own place. I shall here merely make a summary statement of some outstanding facts.

First: the Negritos are very much influenced by their neighbors of other tribes: they have lost their own language, so far as I could make out, and have adopted, in its essential parts, the language of their neighbors, either Ibanag or Ilokano; the Negritos of Apayaw have borrowed the custom of circumcising their male children from the Isneg; the Kalinga-Negritos imitate their neighbors, the Kalinga, by wearing earrings; all garments actually worn by them are such as are used either by pagans or by Christians; the little planting they do has been taken over from the surrounding tribes, &c., &c.

Second: the Negritos have been influenced by others mostly in their material culture; in social culture, this influence has been pratically nil: they never keep two wives at a time, although this practice is indulged in very often by Isneg and Kalinga alike; married people very rarely separate, although this is a very general custom among the other pagan tribes; head-hunting, which is one of the distinctive characteristics of most of the pagans of northern Luzon, is not practised at all by the Negritos I visited, &c., &c.

To conclude: I believe that they have been benefitted so far by their contact with others, and not harmed to any great extent.

(To be finished.)

Le Culte des ancêtres chez les Banyangwezi.

Par le Rév. Père FRIDOLIN BÖSCH, des Pères Blancs, Missionaire de l'Unyanyembe, Afrique Orientale.

On est porté, dans certains milieux où l'on s'occupe d'ethnologie, à croire que chaque peuplade primitive n'est composée que de fétichistes, d'adorateurs de fausses divinités. C'est une erreur qui se transmet d'un ouvrage à l'autre, d'un article à l'autre. Ces fausses divinités n'ont jamais existé dans les régions de l'Afrique centrale que nous occupons. Quant aux fétiches j'en ai la ferme conviction que la conception en est fausse. Le fétiche (du Portugais *feitiço* ou du latin *factitius*) est souvent un objet fabriqué comme indique le nom, mais souvent aussi une autre chose, bête, arbre etc. qui sert dans le culte des ancêtres. Ces objets sont vénérés et reçoivent un culte à cause de la relation qu'ils ont avec le mânisme, mais non parce qu'ils sont tel ou tel objet.

Ici je ne m'occupe que des Banyangwezi. C'est un peuple considérable qui habite les régions situées entre les Grands Lacs Nyanza, Tanganyika, Rikwa, à l'Ouest de ce qu'on appelle le Grand Fossé africain et à l'Est du pays appelé Buha.

Les Banyangwezi ont une idée bien arrêtée et très juste de la vraie Divinité, Etre unique dans son espèce, Etre suprême, Créateur de toutes choses. On ne trouve aucun autre être auquel on donne les attributs et les propriétés qui ne conviennent qu'à l'Etre suprême.

Nonobstant les connaissances exactes et la conviction qu'il a sur l'existence de Dieu, appelé par lui *likube,* celui qui est, le Munyangwezi ne rend à ce Dieu qu'un culte bien minime. Toute sa vie religieuse converge autour du culte des ancêtres, *kwisenga misambwa* ou *kwisenga mizimu,* ce qui veut dire, invoquer les ancêtres.

Toutefois, ce culte rendu aux ancêtres défunts ne constitue pas une adoration formelle; ce n'est nullement un culte de latrie; c'est un culte de vénération, de précation, un culte satisfactoire et propitiatoire, un culte d'action de grâces; l'indigène n'entend nullement l'adresser aux mânes comme à des dieux, comme à des êtres ayant une nature autre que la sienne propre.

Pour se rendre compte de la nature et de l'importance de ce culte, il faut bien remarquer qu'il est essentiellement familial et tribal, qu'il ne franchit pas les limites de la famille ou de la tribu. La famille et la tribu constituent l'élément dans lequel se forme, se développe et s'explique toute la psychologie du nègre qui nous occupe.

Voyons quelle est la conception du Munyangwezi par rapport à ces êtres qu'il appelle *misambwa* ou encore *mizimu* et que nous autres Européens appelons «Mânes». Ce sont les âmes, les ombres des défunts, mais uniquement des défunts de sa propre famille, de sa réelle parenté, soit de la lignée paternelle, *ku buta,* soit de la lignée maternelle, *ku migongo.* Les Mânes des grands ancêtres de la tribu des deux lignées occupent le premier rang.

Après les libations.

Huttes, lieux de sacrifice avec les vases cultuels, *Mafinga* et *Ngabiro*.

Mfumu, Médecin indigène.

Homme portant une petite calebasse représentant un jumeau, *Kulwa* ou *Doto*.

Shigabiro, Piquets en bois de *Mlama*.

Entre deux huttes des Manes.

Les rites cultuels ne sont jamais adressés à des êtres inconnus ou étrangers à la famille tribale, ni à des êtres incertains, à des êtres en général; ils sont toujours accomplis en l'honneur d'une personne précise et connue; pendant l'acte du culte, on l'invoque par son nom personnel et propre.

On entend souvent des savants et même des missionnaires parler d'esprits malfaisants, d'esprits des forêts, des montagnes, des sources, des lacs, des rochers, etc., comme étant des êtres autres que les mânes des ancêtres. Malgrè des recherches très minutieuses pendant de longues années, il ne m'a pas été possible de trouver un seul indigène qui eût connaissance d'un être semblable. Pour nos indigènes, ces êtres ne sont pas des démiurges, ni des esprits vagues; ce sont des ancêtres qui autrefois étaient en relation avec ces lieux et que par suite on y vénère.

Nos nègres parlent, il est vrai, des lutins *bamboneraho* et des *malimungala*, qui sont des êtres confus et vagues, sans forme ni nature arrêtée, des fantômes qui font du mal et qui sont craints; mais personne ne leur rend un culte quelconque.

De même, on ne rend aucun culte à la vieille du firmament, *mgikulu wa ngw'irunde*, ni aux êtres d'un seul pied, d'un seul bras, d'un seul œil, d'un nez à une seule narine, habitant le firmament, *ba ngw'irunde;* on ne s'occupe pas d'eux, soit pour les apaiser, soit pour les invoquer. Bref, la religion, le culte du Munyangwezi s'adresse exclusivement aux ancêtres, sauf les cas plus rares où il s'adresse proprement à la Divinité.

Pour ne pas donner dans l'erreur et la confusion, quand il s'agit de religion chez les nègres, il ne faut pas confondre culte et magie; car, à première vue, la magie montre de grandes analogies avec le culte; quand on est un peu familiarisé avec ces matières, on ne tarde pas à constater que ce sont des pratiques complètement distinctes l'une de l'autre, quoique souvent mêlées ensemble et comme enchevêtrées l'une dans l'autre.

Cette confusion de la magie avec le culte a causé de très graves erreurs dans les études ethnologiques sur les Primitifs. Faute d'observation suffisante, on voyait des sacrifices, des offrandes, des libations et des prières adressées à des êtres inconnus qu'on appelait démiurges. Parfois, on affirmait même que le culte était rendu aux fétiches, à des idoles et simulacres; on arrivait à conclure à l'existence d'un polythéisme, et surtout à une confusion inextricable dans le culte. On n'a pas suffisamment observé et analysé les faits; on c'est basé sur l'éducation classique ancienne et sur des travaux ethnographiques de touristes. En lisant des travaux sur les coutumes des Primitifs, on est souvent bouleversé, en constatant combien d'affirmations sont purement subjectives et nullement en accord avec les faits.

Voyons maintenant où se trouve l'habitat des mânes. D'après certaines légendes et des locutions journalières, il faut le chercher dans le centre de la terre, *mu kuzimu*. De ce mot on pourrait peut-être tirer l'origine ou l'étymologie du mot employé pour désigner les ancêtres, *mizimu* (sg. *muzimu*), lequel pourrait signifier «habitant de l'intérieur de la terre». Toutefois, le mot peut aussi signifier le «disparu», le «décédé», le «mort», comme dérivé du verbe *kuzimanguka*, «être effacé».

L'autre mot, *misambwa* (sg. *msambwa*), est plus souvent employé dans le culte pour signifier «le pleuré», du verbe *kusamba*, pleurer, gémir. Une locution très couramment employée pour désigner la mort est *kuja hasi*, aller en bas. C'est la raison pour laquelle les libations et autres offrandes sont toujours offertes en bas, par terre.

Les mânes voyagent beaucoup, sont un peu partout, et viennent souvent rendre visite à leurs descendants.

Tous les défunts ne reçoivent pas un culte; c'est dire que les âmes de tous les défunts ne deviennent pas *mizimu* ou *misambwa* par le fait seul qu'ils sont morts. Le voyant, le *mfumu*, le *mfumbula mihayo*, le découvreur de choses inconnues, doit désigner le défunt irrité qui demande à être apaisé par un sacrifice ou par un autre acte cultuel.

Le défunt vénéré est toujours un grand, *mhanya*, par rapport à celui qui lui rend le culte. C'est pourquoi les parents ne vénèrent jamais leurs enfants, ni les aînés leurs cadets. Un enfant né avant terme ne reçoit jamais de culte, s'il meurt avant d'avoir reçu un nom. Mais même les enfants ne laissant aucun descendant aux yeux des Européens peuvent en avoir quand même, selon les manières de voir des indigènes, et peuvent par conséquent aussi recevoir un culte.

Pourtant un aîné peut très bien offrir un sacrifice à son cadet, le jour où il doit rappeler son esprit au foyer, *kumsungana wafwa malale*.

La deuxième exception concerne les enfants jumeaux, *mabasa*, dont le premier né est appelé *kulwa*, l'autre *doto*, et pour les enfants qui sont nés les pieds en avant, auxquels on donne le nom de *kashindye*.

Les âmes de ces sortes d'enfants sont an contraire de grands *mizimu* ou *misambwa*. Dès leur vie sur la terre, ils sont l'objet de mille superstitions, qui ont donné naissance à la secte secrète et magique des *bagota*, sans contredit une des plus immorales du pays. A la mort des *mabasa* commence leur culte, plus relevé, plus solennel et plus étendu que le culte rendu aux simples mortels. Ces enfants ont une certaine noblesse, comparable à celle des rois, *batemi*. Ils jouissent d'une réputation bien plus considérable que les *mizimu* ordinaires.

Pour les *mizimu* ou *misambwa* ordinaires, le culte à leur rendre ne commence pas aussitôt après la mort, mais seulement à l'occasion d'une maladie qui vient fondre sur la famille quelque malheur, parfois à la suite de quelque circonstance fortuite: telle l'apparition d'un serpent blanc non venimeux près de la tombe du défunt ou dans la hutte d'un de ses parents. Le nègre voit dans ce serpent inoffensif une sorte d'apparition, de résurrection ou de métamorphose de son parent défunt, qui le visite dans cette circonstance.

Les rois, *batemi*, les médecins-sorciers ou voyants, *bafumu*, jouissent, après leur mort comme pendant leur vie, d'une réputation plus grande que les autres défunts, et, bien plus qu'eux, ils s'occupent des événements de ce monde et des intérêts de leur proches encore en vie. Les *misambwa* ordinaires s'occupent des membres de leurs familles, soit en les aidant, soit en les molestant, quand ils ont manqué à leur égard; de même les mânes

des rois défunts s'occupent du pays tout entier. En raison de cette influence qui embrasse tout le pays, le culte qu'on leur rend prend des proportions plus considérables. Tous les membres de la tribu et surtout la noblesse, *bisalibe*, les invoquent pour la prospérité générale du pays, pour le bien public; on leur demande la pluie; on les supplie de faire cesser les épidémies, les fléaux et les calamités publiques.

Comme les membres d'une famille tribale invoquent leurs proches parents défunts et plus encore leurs lointains ancêtres, ainsi les membres d'une société secrète, d'une corporation magique, invoquent souvent leurs maîtres en magie et leur rendent un culte. Les fondateurs de ces corporations sont parfois honorés de telle manière, que bien des personnes croyaient voir en eux de vraies divinités, auxquelles on rendait un culte de latrie.

Voilà l'être qui reçoit le culte. — Quels en sont maintenant les ministres?

J'ai déjà fait remarquer que le mânisme est un culte familial, une religion de famille et de tribu, rendu par les membres d'une famille ou d'une tribu à leurs parents défunts, à leurs «grands» de tout rang, *bahanya babo*. Cette propriété essentielle du mânisme nous guidera dans la recherche du sacerdoce préposé à ce culte.

Comme autrefois chez les Patriarches de l'Ancienne Loi, où le chef de famille faisait fonction de prêtre, ainsi chez les Banyangwezi cette fonction revient tout d'abord aux membres les plus dignes de la parenté, en un mot au chef de la famille. Le chef de famille n'est jamais une femme.

Un ordre de préséance précis et rigoureusement fixé est toujours observé. Le rôle de chef de famille, et par conséquent de prêtre, revient aux personnages suivants: Grand'père, *guku*, Père, *baba*, Frère aîné, *mkuru*, Frère puîné, *mzuna*, Fils, *ngwana*, Petit fils, *ngwizukulu*, et ces termes doivent être entendus dans le sens où les entendent les indigènes eux-mêmes, lequel diffère quelque peu de celui que nous leur donnons en Europe. C'est toujours la personne la plus digne, parmi celles qui sont présentes, qui préside à l'acte cultuel, depuis le commencement jusqu'à la fin. Il faut dire cependant que cet ordre de préséance n'est qu'une affaire de politesse et de coutume, et que la validité de l'acte n'en dépend pas.

Les femmes même participent aux actes du culte, quand ils sont accomplis en l'honneur de leurs propres ancêtres; mais jamais elles n'y ont le rôle de présidentes ou de prêtresses, si ce n'est, à la cour, la «reine des ancêtres», dans quelques rites.

A ce propos, il est important de remarquer que la personne présidant le sacrifice appartient toujours à la vraie parenté de l'ancêtre vénéré. Dnco le prêtre, *mhoja*, Pacificateur, ou *mtambya*, Sacrificateur, c'est le chef de famille. Une exception est cependant à noter pour le sacrifice appelé *kikumo*; il est toujours présidé par un *mfumu*.

Le rôle propre du *mfumu*, aujourd'hui, est celui de devin, de voyant, de sorcier, d'augure, et non celui de sacrificateur. Etant en relation et comme en communication avec les ancêtres de l'autre monde, c'est lui qui indique aux survivants quelle sorte de sacrifice et d'hommage leurs ancêtres défunts

réclament d'eux; c'est lui qui précise que tel acte doit être accompli et non tel autre; il leur dit aussi quel *iholero* ou insigne protecteur, ils doivent porter, pour apaiser *kuhoja*, les ancêtres et mériter leur protection.

Qu'originairement le rôle du *mfumu* fût bien le rôle du prêtre, du sacrificateur, du médiateur entre la Divinité irritée et l'homme coupable, cela semble encore aujourd'hui ressortir de sa fonction comme sacrificateur dans le sacrifice *kikumo*, où il invoque proprement et solennellement la Divinité.

Aux *mashigo*, c'est-à-dire aux tombeaux des princes, fonctionnent comme sacrificateurs, dans les sacrifices solennels et publics, certains dignitaires de la cour appelés *bahoja* ou *bagabe*, ou chez les «Basumbwa», *batoni*. Ce sont eux aussi qui, dans certaines circonstances solennelles, font, à la cour royale, les libations et les offrandes des prémices.

Les vieux, *banamhala*, sont toujours invités aux repas rituels des sacrifices, chez les particuliers. Aux tombeaux des rois, tout le monde, même les étrangers, peut prendre part à ce repas. Aux yeux des indigènes, ce repas rituel ne constitue pas une communion, comme on le prétend parfois; c'est simplement un repas en l'honneur des ancêtres; on invite des convives, pour en rehausser la solennité.

A chaque cour de roi, on rencontre encore une sorte de vestale, appelée «la reine du lieu de sacrifice», *mgoli wa mu kigabiro*.

La tribu occidentale des Basumbwa a des gardiens attitrés des tombes royales.

Chez les Birwana, en l'absence d'un *mgabe*, un garçon reçoit le titre de «roi des tombes royales», *mtemi wa mashigo*; mais c'est un titre éphémère, qui ne dure que la longueur du jour où se font les sacrifices solennels sur les dites tombes.

Le *mpugo* joue aussi un grand rôle dans le sacrifice sanglant; mais ce n'est pas le rôle de prêtre. Par *bapugo* (pl. de *mpugo*), on entend les membres de deux tribus dont on reconnait l'origine lointaine comme commune, mais dont on ne peut plus démontrer d'une façon précise les divers liens de parenté. En l'absence d'un *mpugo*, il peut être remplacé par un *ngwizukulu* ou petit fils du *mhoziwa*, ou celui pour qui le sacrifice est offert. Le rôle du *mpugo* et du *ngwizukulu* trouve son explication dans le concept de la parenté et dans la pratique du totem.

Pour bien comprendre le culte, il faut de toute nécessité se former une idée juste du totem et aussi du tabou. Il est très difficile d'être suffisamment clair dans un article sur un seul point des coutumes d'un peuple, sourtout quand toute la psychologie de ce peuple converge vers ce point et s'y trouve comme concrétée. Qu'on me permette du moins de donner la définition du totem et du tabou, tels que je les trouve pratiqués chez les Banyangwezi. Ces deux définitions éveilleront probablement des surprises chez bon nombres d'ethnologues.

Je définirai le totem du Munyangwezi comme suit: le totem est soit un animal soit un autre être, un arbre, une plante, un objet du culte, auquel on rend parfois un certain culte superstitieux de vénération. Ce culte a des relations très intimes avec le Mânisme et, au fond, n'est autre chose

qu'un des multiples manifestations de ce Mânisme, entremêlée de pratiques magiques.

Le tabou, appelé par les Banyangwezi *mgilo* (pl. *migilo*), est l'abstention de quelque nourriture, d'un objet ou d'une action, par crainte de tomber dans tel malheur qui ne manquerait pas d'arriver si on ne s'abstenait pas. Cette pratique des tabous trouve une explication très claire dans le symbolisme dont la vie de l'indigène est remplie; il a des symboles pour tout, et c'est là un fait auquel on ne fait pas assez attention en étudiant les Primitifs.

Le Munyangwezi n'a pas ce qu'on pourrait appeler temple ou édifice sacré, où l'on se réunit pour prier et accomplir les rites du culte. Il a ce qu'il appelle *kigabiro* (pl. *shigabiro*), mot qui veut dire endroit, lieu, ou local où se font les offrandes. C'est là qu'on place la part qui revient aux ancêtres, soit des victimes sanglantes, soit des simples offrandes ou libations. Le *kigabiro* n'est autre chose qu'une petite hutte (souvent en miniature ou seulement un simulacre de hutte), ayant à peu près la forme des huttes ordinaires où demeure le Munyangwezi.

La forme des *shigabiro* dépend de la tribu à laquelle appartient la personne qui les érige, et beaucoup plus encore de l'ordonnance du *mfumu*, qui donne les ordres pour les ériger. Elle ne dépend nullement des goûts ou des fantaisies des personnes qui cherchent a apaiser les ancêtres irrités.

Le *kigabiro* est construit exclusivement avec des branchages provenant de l'arbre *mlama* et des cordes de l'arbre *mhoja*. Il est souvent couvert d'une espèce de paille ou d'herbe appelée *masweya*. Les deux arbres susdits jouent un très grand rôle dans tout le culte et même dans la magie.

Le *kigabiro* permanent garde presque toujours la forme d'un petite hutte ronde, *kamsonge*, telle qu'on les rencontre généralement chez les indigènes; elle est couverte en paille *masweya*.

Parfois on en voit de forme rectangulaire, imitation des maisons appelées *tembe*, mais le toit plat n'est pas couvert de terre.

Très rares et d'importation étrangère sont des petites maisonnettes rectangulaires avec toit en paille, *kabanda*.

Un autre *kigabiro* consiste dans un piquet en bois de *mlama* qu'on revêt comme d'un paillasson formé avec de la paille *masweya*.

On rencontre aussi des piquets de *mlama* en forme de fourche, enveloppés ou non dans l'herbe *masweya;* c'est le *kigabiro* des jumeaux; aux pointes de la fourche sont suspendus les vases cultuels spéciaux dediés aux mânes des deux enfants.

Dans la tribu des Birwana, le *kigabiro* ne se rencontre guère que devant les demeures des personnages plus importants, comme sont les voyants, les chasseurs et les nobles. Les gens de cette peuplade font leurs libations, avec les vases cultuels, à l'extérieur, contre le mur de leur hutte, l'homme se tenant du côté gauche de l'entrée, la femme du côté droit. Sur les tombeaux des princes et des sorciers les *shigabiro* ne manquent jamais.

Un *kigabiro* de circonstance, érigé à l'occasion d'un sacrifice à faire, est de la forme d'une petite hutte, faite avec des branchages *mashidutu*

de *mlama*; des cordes tirées de l'écorce de *mhoja* servent à ficeler ces branches ensemble.

Bient souvent aussi, on rencontre des piquets de bois de *mlama* qu'on fiche en terre en nombre égal aux ancêtres à apaiser.

Pour faire le lit du sacrifice, *bulili bwa kitambo*, on se sert également des branchages de ces deux arbres, sur lesquels la victime est couchée au moment de l'immolation.

L'emplacement ordinaire du *kigabiro* est devant la demeure familiale, à l'entrée, visible pour tout le monde. On peut y trouver parfois jusqu'à dix et même davantage de ces miniatures de huttes. Chacun de ces *shigabiro* est érigé en l'honneur d'un ancêtre différent. Pour un membre de la famille mort loin de son pays et de sa parenté, *kufwa malale*, on érige ce petit monument en dehors du village, jusqu'au jour où l'on ramène cet ancêtre dans le village même, *kumsungana mbati wize ha mlyango*, ce qui se fait au moyen d'un sacrifice qui est appelé *kikumo*.

Très souvent, on trouve des *shigabiro* à des carrefours ou à des bifurcations de chemins, *ku maka*; ce sont alors de simples petits piquets de *mlama*; à chaçun de ces piquets est attachée une corde faite avec de l'écorce de *mhoja*. Ces sortes de *Shigabiro* sont érigés à l'occasion d'un sacrifice ayant pour but d'accomplir un vœu.

Si dans une calamité on veut promettre par vœu aux ancêtres une chèvre, *kusabira mana* ou *kufupa lyangombe*, on se rend à une bifurcation *ku maka*, avec un petit piquet de *mlama*, ayant un crochet, *kikungo kili na mapagwa*. On attache un épi de maïs à ce piquet avec une corde de *mhoja*; cet épi est grillé ou noirci au feu d'un côté, pour symboliser ainsi les deux couleurs, blanche et noire, de la victime promise. Le piquet est planté à la bifurcation.

Venons-en aux autres objets du culte. Et d'abord citons les vases qui ervent aux sacrifices, aux libations, aux offrandes et aux bénédictions et dédications.

Un de ces vases porte le nom d'*isonzo lyape*, coupe blanche: c'est une corbeille faite avec des herbes appelées *nanda*, d'un travail de vannerie assez fin.

Un autre est appelé *luhe*; c'est un plat en bois qui sert de sous-coupe au susdit *isonzo lyape* et, le jour d'un sacrifice, en même temps de récipient pour l'eau lustrale, appelée *lwanga*, pour le beurre, les feuilles de *mlama*, le couteau du sacrifice. On place aussi les *mafinga*, pour les libations dans ce plat. Il est d'un usage très répandu dans tous les rites cultuels.

Les vases appelés *mafinga* comptent parmi les plus importants. Ce sont des calebasses dédiées à des ancêtres déterminés; chacune porte le nom de celui auquel elle est dédiée, et auquel le contenu le jour des libations est consacré ou offert. On les exhibe ou expose solennellement, à des jours donnés, pour tous les actes cultuels, soit devant la hutte familiale, soit dans les *shigabiro*.

Le plus vénérés des *mafinga* sont ceux dédiés aux *mabasa* et *kashindye*. Ces vases tiennent en tout la place des enfants morts; on les soigne comme

si c'étaient les enfants eux-mêmes, et comme s'ils étaient encore en vie. Le père ou la mère ou un de ses frères ou sœurs les porte sur la poitrine, suspendus à un cordon; en un mot ils sont l'objet d'un culte de tous les instants.

Le mari a ses *mafinga* à lui, en l'honneur des mânes des ancêtres de sa lignée; la femme possède les siens et les garde pour honorer ses ancêtres à elle; quelqu'un de ses parents les lui a procurés à l'occasion de quelque maladie, d'une naissance d'un sacrifice ou autre rite cultuel.

Les vases appelés *ngabiro* sont en terre cuite, de petite dimension, et servent aux offrandes non liquides ainsi qu'aux libations. Pour les distinguer des vases profanes, la potière leur fait comme une nodosité au col. Il y a aussi des *ngabiro* à deux bouches.

Il y a encore les *tusheto,* qui servent pour les libations avec du *lwanga.* Ce sont des ustensiles de forme moitié cuiller, moitié assiette, consistant en des tranches de calebasses.

En cas de nécéssite, dans une cérémonie à un carrefour, en promettant aux mânes un sacrifice etc., on se contente d'un morceau d'écorce de *mlama* ou d'une gousse de *mkola.* Pour aspersoir, on prend une branche de *mlama.*

Les *makongolo* ne peuvent pas être comptés parmi les vases ou ustensiles du culte, dans ce sens qu'ils ne servent pas comme instruments; mais il reçoivent eux-mêmes un certain culte; on les porte sur soi, dans le but d'être agréable aux ancêtres et de les apaiser. Ce sont des sortes de reliques, des objets qui autrefois ont appartenu à quelque ancêtre et étaient en relation avec lui. A noter que ce ne sont jamais des ossements ou quelqu'autre partie de l'ancêtre lui-même. Ce sont surtout des armes, des instruments, des calebasses ou gourdes de voyage, *mikunga,* dont le défunt s'est servi durant sa vie.

Quand l'ancêtre a été un voyant, les objets dont il s'est servi dans ses pratiques magiques, sont l'objet de la plus grande vénération.

Un mot maintenant sur la matière des sacrifices.

Pour les sacrifices sanglants, le Munyangwezi choisit des boucs et des chèvres, des béliers et des brebis, des taureaux et des génisses. La chèvre est la victime que choisit le commun du peuple, tandis que les mouton et les bœufs sont réservés aux rois.

La couleur de la victime n'est pas indifférente: la victime doit être de couleur noire ou bien tachetée noir et blanc, c'est-à-dire de deux poils, comme s'exprime l'indigène, *boya bubili.*

Le sexe de la victime doit correspondre à la lignée à laquelle le sacrifice est destiné. Pour les deux liguées masculine et féminine du côté du père, la victime doit être un mâle; pour les lignées du côté de la mère, elle doit être une femelle, *ku buta hosha, ku migongo hima.*

Les différents sacrifices sanglants sont les suivants:

1° *kikumo,* le sacrifice le plus distingué, offert pour faire revenir au foyer des ancêtres morts à l'étranger;

2° *kitambo,* sacrifice offert dans le but d'obtenir une guérison;

3° *mana*, sacrifice offert en accomplissement d'un vœu;
4° *kufunga mashigo*, sacrifices solennels aux tombeaux des rois.

Dans chacun de ces sacrifices, l'indigène distingue très bien trois parties:

1° les cérémonies par lesquelles on dédie la victime aux mânes, *kuyihirija mbuli misambwa*;
2° l'immolation de la victime, *kuibulaga mbuli*;
3° le repas rituel ou manducation de la victime, *kulya kitambo*.

On parle encore de sacrifices humains comme d'une pratique assez récente, mais qui semble avoir disparu aujourd'hui; en réalité c'étaient des actes de magie, plutôt que des actes de religion imitant le vrai sacrifice, pendant lesquels on invoquait les ancêtres. Ces sacrifices se faisaient surtout en temps de guerre; les rois entendaient par là assurer le succès de leurs expéditions.

Pour les oblations on offre de petites boulettes de bouillie blanche, *matonge ga bugali bwape*, des grains de maïs grillés, *mdege*, de la purée d'une espèce de lentilles appelées *shiri* et aussi de la purée de millet, *bulegi*, parfois encore du miel et quelques petits morceaux d'une bête tuée à la chasse.

Pour les libations et bénédictions, on offre de la bière de sorgho, *lwalwa*, et du *lwanga*, pâte bien liquide, faite avec de la farine de sorgho blanc délayée dans l'eau. Dans un cas de nécessité, on offre de l'eau ou même de la salive.

Le beurre fait partie de la matière du sacrifice, en tant qu'il sert à oindre la bête destinée à être immolée.

Le rite qu'on rencontre le plus fréquemment est sans contredit celui de la libation. Il y en a de deux sortes: celles qui se font avec les vases appelés *mafinga*, ayant pour but d'apaiser les mânes, et celles qui se font avec la coupe blanche appelée *isonzo lyape*.

Cette dernière est souvent une bénédiction. Le plus souvent ce sont les parents qui bénissent ainsi leurs enfants. La personne qui bénit, remplit sa bouche de *lwanga* et le projette en fines gouttelettes sur les *mafinga*, *maholero*, *makongolo* ou sur les personnes à bénir.

Les libations avec de la bière sont également très fréquentes. Elles sont offertes aux mânes pour obtenir une faveur, pour écarter leur colère ou pour accomplir un vœu qu'on leur a fait autrefois.

Un rite particulier consiste à faire la dédication de *maholero*, sorte de porte-bonheur ou plutôt d'écarte-malheur, qu'on porte sur soi. Pour cette dédicace on se sert de la coupe blanche et du *lwanga*, et l'on bénit les objets à dédier. A cet effet, on choisit des bracelets en cuivre rouge ou en fer noir, de forme tordue; d'autrefois ce sont des bracelets de petites perles blanches et noires; ce sont encore des colliers de perles ou de rondelles faites avec de petits morceaux d'œufs d'autruche; ces derniers colliers se portent en manière d'écharpe. La corde des *maholero* est faite par l'écorce de *mhoja*. On coupe aussi des bracelets d'un seul morceau dans la peau d'une bête immolée.

Une autre sorte d'*iholero* consiste en une bête vivante, que par conséquent on ne porte pas sur soi. On choisit une bête et on la dédie ou consacre à un ancêtre dont on lui donne même le nom. C'est une sorte de totem. Les gens ordinaires dédient ainsi soit un bouc, soit une brebis, parfois un coq blanc ou une poule à deux couleurs, *ngoko yasangira.* La femme choisit une brebis, l'homme un bouc. A la cour des rois, on dédie des taureaux et des génisses. Au cou de ces bêtes on attache une petite clochette, *ikinda*; mais la brebis de la femme porte un petit grelot, *myimba.*

Quels sont maintenant les moments que choisit le Munyangwezi pour accomplir les différents actes du culte?

Les sacrifices sanglants ont toujours lieu le matin, de bonne heure; d'autres cérémonies sont faites de préférence le soir.

Celles qui se font en l'honneur des jumeaux ont lieu à l'apparition de la nouvelle lune, *ngwezi gwabala.*

Au commencement de l'époque des cultures, se fait une sorte de bénédiction des grains, *kufumya mbiyú.*

L'offrande des prémices se fait dès le commencement de la récolte des grains: lentilles, *shiri*, maïs, *mdege*, sorgho, *busiga*, et éleusine, *bulegi.*

Les libations se font à l'occasion d'une naissance, d'un mariage, au moment du départ pour un long voyage, en vue de faire le commerce, ainsi qu'au retour; à ces occasions se font également les bénédictions rituelles.

Ces rites ont encore lieu à l'occasion de maladies graves ou de calamités et en faisant et accomplissant un vœu.

Des jours fixes, plus spécialement sanctifiés et dédiés aux ancêtres, ne sont pas connus, et cela est tout naturel, puisque le mânisme n'a pour but que d'apaiser les ancêtres irrités.

Les funérailles ne sont jamais rehaussées par des actes religieux en l'honneur des morts qu'on enterre, à moins que ce ne soient des *mabasa* ou *kashindye.*

Je me rends bien compte que tout ce que je viens de dire devrait être longuement expliqué pour devenir entièrement clair et compréhensible pour quelqu'un qui n'est pas initié aux mœurs de nos Banyangwezi. Peut-être pourrai-je donner un jour cette explication dans une étude plus longue, si le bon Dieu me prête vie et si je trouve de quoi couvrir les frais d'impression.

Gliederung der afrikanischen Sprachen.

Eine systematische Untersuchung mit Berücksichtigung des völkergeschichtlichen Problems.

Von ALBERT DREXEL.

(Fortsetzung.)

§ 7. Die Pulah-Sprachen.

Quellen und Literatur.

ARNAUD R., Contribution à l'étude de la langue peulhe ou foullaniyya. Bull. de la Soc. de Géogr. d'Alger, 5 et 6. Alger 1901.
BAIKIE W. B., Observations on the Haussa and Fulfulde languages. London 1861.
BLUZET R., Vocabulaire de la langue du Mossi précédé de notes grammaticales. Renseignements coloniaux et documents publiés par le Comité de l'Afrique Française, suppl. au numero de mars 1901. Paris.
DUBOIS F., Vocabulaire mossi. Bull. du Comité de l'Afrique Française, juin 1898. Paris.
— Vocabulaire gourma. Bull. du Comité de l'Afrique Française, juillet 1898. Paris.
D'EICHTAL G., Histoire et origine des Foulahs ou Fellans. Mém. de la Soc. d'Ethnol., t. I. Paris 1841 (Comparaison du poular avec les langues de l'archipel malais et de l'Océanie).
FAIDHERBE GAL., Essai sur la langue Poul. Gramm., vocab. et phrases. Paris, ², 1882.
FROGER F., Etude sur la langue des Mossi. Paris 1911.
GIBERT E., Etude de la langue des Pouls. Revue de Linguist. XXXII/XXXIV.
GUIRAUDON T. G., DE, Notes de linguistique africaine: les Pouls. Vienne 1888.
JOHNSTON H. H., The Fulas and their language. JAS. XX, April 1921, 212—216.
KRAUSE G. A., Ein Beitrag zur Kenntnis der fulischen Sprache in Afrika. Leipzig 1884.
MACBRAIR M., A Grammar of the Fulah language with vocabularies. London 1854.
PIETRI CAP., Les Français au Niger. Paris 1885 (avec des remarques linguist. sur le poular).
REICHARDT CH. L., Grammar of the Fulde Language. London 1876.
— Dictionary of the Fulde Language. London 1878.
SANDERVAL O., DE, De l'Atlantique au Niger par le Foutah-Djallon. Paris 1882.
— Soudan Français, Kahel, avec recueil de mots foulahs. Paris 1893.
TAUTAIN, Dr., Contribution à l'étude de la langue foule (poular). Revue de linguistique et de philologie comparées. Paris 1889/1890.
TAYLOR F. W., A First Grammar of the Adamawa Dialect of the Fulani Language (Fulfulde). Oxford 1921.
WESTERMANN D., Handbuch der Fulsprache. Berlin 1909.

„Unter allen Völkern, welche das nördliche Zentralafrika bewohnen, gibt es keines, das für den Völkerkundigen und den Sprachforscher soviel Interesse besäße, wie die Fulen. Ihr geheimnisvoller Ursprung sowie ihre großartigen Eroberungen in neuerer Zeit lenkten die Aufmerksamkeit der Europäer besonders auf sie hin. Unter den Gelehrten und Reisenden setzten die einen ihren Scharfsinn, die anderen ihre Phantasie in Bewegung, um die unbekannten Ursitze dieses Volkes und die wahre Abstammung desselben zu ergründen. Aber keinem ist es bis jetzt gelungen, seine eigenen Ansichten überzeugend für andere darzulegen. Während die einen in den Fulen nichts anderes als ein gemeines Negervolk sehen wollen, das seit alten Zeiten sich mit hellen ethnischen Elementen vermischt habe, sind andere in die Ferne geschweift und haben die Wiege der Fulen in die malayischen Inseln versetzen zu müssen geglaubt.“ (G. A. KRAUSE, Ein Beitrag zur Kenntnis der Fulischen Sprache in Afrika, Einleitung p. I.) KRAUSE selber bezeichnet die Fulen als Ur- oder Proto-Hamiten. Später haben WESTERMANN und MEINHOF

das Ful einfachhin eine hamitische Sprache genannt; seither hat man es, ohne besondere Bedenken, den genannten Forschern nachgesagt.

Für die hamitische Einstellung der Pulah — so nennen wir fortan die mit den Fulbe sprachverwandten Völker und Menschen — ist vor allem deren viehzüchterische Wirtschaft bestimmend gewesen. Somatologisch glaubte man eine hamitische Verwandtschaft mancher Fulen konstatieren zu können. Endlich versuchte man, auf linguistischem Boden eine engere Zugehörigkeit der Fulen zu den Hamiten nachzuweisen. Unter den älteren Sprachforschern hat der vorhin zitierte KRAUSE, unter den neueren MEINHOF, den Versuch gemacht, einen solchen Nachweis zu erbringen. Beide Versuche vermögen nicht eine beachtenswerte Wahrscheinlichkeit, geschweige denn irgendwelche Sicherheit für die Annahme einer hamitischen Wesensverwandtschaft des Pulah zu bieten. KRAUSE's Schlußurteil ist mehr gewagt als fest: „Die fulische Sprache, wie sie sich uns heute darbietet, eine hamitische Sprache zu nennen, würde falsch sein. Der hamitische Kern hat sich aus sich selbst heraus in so eigenartiger und selbständiger Weise weiter entwickelt oder ist durch andere Sprachen, die wir noch nicht bezeichnen können, so umhüllt und durchdrungen worden, daß die nun vorhandene Sprache als eine selbständige angesehen werden muß. Besonders auffallend an ihr ist, daß sie die Bezeichnung des grammatischen Geschlechtes nicht kennt, dagegen aber psychische und apsychische Kategorien lautlich in der Grammatik zum Ausdruck bringt" (a. a. O., S. 11). KRAUSE hatte seine Schlüsse vornehmlich aus dem Verb rechtfertigen wollen, während MEINHOF den fulischen Anlautewechsel, bzw. die fulische Unterscheidung von Großem („männlich") und Kleinem („weiblich") zu einem Hauptbeweise seiner hamitischen Fulhypothese konstruieren zu können meinte. KRAUSE's verbalischer Beweis ist nie als irgend entscheidend oder sehr beachtenswert erkannt worden; in der Tat sind seine verbalen Parallelen mager, manche unsicher, andere geradezu unecht. Der MEINHOF'sche Versuch einer genushaften Deutung einiger fulischen Anlautewechsel hatte den weiteren und allgemeineren Versuch zur Folge, das grammatische Geschlecht überhaupt von einer Unterscheidung des Großen und Kleinen ursprünglichst zu datieren. Damit war MEINHOF nicht bloß sehr in das konstruktive Verfahren geraten; er hatte wohl auch die deutliche Möglichkeit verloren, das Ful aus dieser Quelle mit dem Hamitischen typisch zusammenzubringen, d. h. klarzumachen, daß eben bei Geltung seiner Genuserklärung die fulische und die hamitische „Genus"-Unterscheidung historisch und zwar innerhalb der Grenzen e i n e s Typus zusammentreffen und zusammenstimmen. Die ziemlich kritiklose Annahme der MEINHOF'schen Ausführungen war bezeichnend und bedauernswert für die afrikanische Linguistik zugleich: bezeichnend für den Mangel an großzügigen, urteilsfähigen und genügend kritisch begabten Afrikanisten; bedauernswert, weil so die Lösung des großen afrikasprachlichen Gliederungsproblemes zunächst auf sehr verwirrende Geleise gebracht war.

Demgegenüber meinen wir nun zumal eine dreifache fulsprachliche Tatsache geltend machen zu müssen: erstens ist es der dem Pulah eigentümliche Anlautewechsel, der nun einmal am allerwenigsten innerhalb des

hamito-grammatischen Typus irgendeine Paralle hat. An zweiter Stelle besitzt das Pulah eine nominale Klassifikation durch Suffixe, die dem Hamitischen fremder ist als anderen Sprachtypen von vielleicht fulverwandten Beziehungen. Endlich versagt der lexikographische Vergleich von Pulah und Hamitisch. Zu diesem letzteren Punkte müssen wir noch ein Besonderes bemerken. MEINHOF hat in seinen „Sprachen der Hamiten" in einer Beigabe ein „Vergleichendes Wörterverzeichnis" seiner hamitischen Sprachen geboten. In diesem Vergleich fehlt das Ful öfters: dazu kommt, daß die aus dem Ful beigebrachten Belege bzw. Vergleichungen einigemal abzulehnen sind. Wir erwähnen da:

Pul. *tati, tato* (drei)	Som. *saddeh*
hufe-re (Lunge)	*sanbab*
jijia-ol (Sehne)	*hédid* (Ader)
sapo (zehn)	*toban*
didi, dido (zwei)	Bed. *tágŭ* (zwanzig)

Andere Gleichungen sind nur sehr problematisch, wie z. B. pul. *rani* (weiß sein) : hauss. *rānā* (Sonne, Tag) : som. *raran* (Glutasche, Glutsand). Noch andere sind deswegen unzulänglich, weil die verglichene „hamitische" Sprache selber kaum hamitisch genannt werden kann. Vgl. hieher pul. *lewru* (Mond) : mas. *ol-aba* : bil. *arbá*. Bei noch anderen Wörtern bleibt es zweifelhaft, ob es nicht eine Wortentlehnung ist, wie es MEINHOF z. B. für pul. *k'afō-ru* („Schröpfkopf, besonders aus Tierhorn") : hauss. *kafō* (Horn) selber annimmt.

Wir müssen es hier gerade betonen, daß es ja gar nicht so schwer ist, innerhalb des afrikanischen Sprachgebietes zwischen beliebigen Sprachen etliche bemerkenswerte oder sogar auffällige Wortparallelen herauszufinden. Wir müssen eben neben einer elementaren Verwandtschaft, die sich selbstredend auch innerhalb des afrikasprachlichen Gebietes hin und hin belegen läßt, noch mit einer näheren oder entfernteren Urverwandtschaft und wiederum nicht weniger mit historischen Mischungen und Schichtungen, mit variierenden Kreuzungen rechnen. Mit all diesen möglichen Fällen oder ihrer mehrfachen Kombination darf das, was wir typische Verwandtschaft heißen, nicht verwechselt werden. Es ist vielleicht gut, daß solche Dinge auch für die afrikanische Sprachforschung festgenagelt werden.

Viel richtiger und mit ungleich mehr Weitblick, ja beinahe genial in der Anfassung der afrikasprachlichen Gesamtprobleme, hatte seinerzeit W. SCHMIDT gerade in Rücksicht auf die pulahischen Spracherscheinungen systematische Gedanken vorzubringen gesucht. Ihm waren zwei grammatische Doppelerscheinungen maßgebend: die Präfigierung bzw. Suffigierung der Nomina und die Voranstellung bzw. Nachsetzung des Genitivnomens. Vgl. Mitt. d. Anthr. Ges., Bd. XXXIII, Wien 1903, S. 381; ferner An I (1906) 944, Anm. 1; endlich noch bei HESTERMANN An VII (1912), 739 f. und VIII (1913), 246 f.

Wenn wir nun freilich das SCHMIDT'sche Schema nicht zum Ausgangspunkte unserer neuen Untersuchungen machen können, so hat das vor allem darin seinen Grund, daß sein Einteilungsprinzip zu allgemein ist und über

die Grenzen dessen, was wir Sprachtyp heißen, hinausgreift. Auch ist zu beachten, daß der in jenem Prinzip gemeinte tatsächliche Gliederungsvorgang historisch gestört, unterbrochen und mehrfach verwischt worden ist, und zwar bei öfterer Konservierung des jedesmaligen sonstigen Sprachcharakters. Nützlich ist das SCHMIDT'sche Prinzip zweifellos an mehreren Stellen; damit erschöpft sich sein Wert für die augenblickliche und systematische afrikanische Sprachgliederung. Hinter dieser Gliederungsfrage zurückliegende, mehr nur rein historische Sprachprobleme können aus der Beobachtung des bezeichneten Prinzipes immerhin noch erheblichen und eben fallweisen Nutzen gewinnen. Damit erledigt sich für uns an dieser Stelle die SCHMIDT'sche Propugnierung des postpositiven Genitivs sowie der nominalen Suffigierung in der Frage nach der typischen Einstellung bzw. Eigenstellung des Pulah.

Welches ist nun aber die wirkliche Verwandtschaftsbeziehung des Pulah? Sprachlich scheint ein starker Zusammenhang des Pulah mit jenen Idiomen und Sprachgruppen erkennbar zu werden, die mit dem Malayischen typisch übereinstimmen[1]. Ethnologisch werden wir die bezügliche Hypothese durchaus bestätigt finden. Anthropophysisch ist eine Übereinstimmung der Pulah mit malayischen und verwandten Völkern schon verhältnismäßig früher bemerkt worden. Das anthropophysische Moment soll darum zuerst berücksichtigt werden.

H. BARTH, ein gewissenhafter Beobachter und wissenschaftlich hochbegabter Afrikareisender, führt aus: „Die Ful sind ein Volkstamm rätselhaften Ursprungs, der in seinem reinen ursprünglichen Typus dem Neger ganz fernsteht und in vielen Beziehungen, sowohl in der äußeren Erscheinung, als seinen eigentümlichen Familienanschauungen nach, an die malayischen Stämme erinnert; aber jetzt in seiner außerordentlichen Ausbreitung, die sich seit dem 15. Jahrhundert vom Senegal her ostwärts geschichtlich nachweisen läßt, hat er viele fremde Elemente in sich aufgenommen, die der Hauptmasse dieses Volkes besonders in den östlichen Gegenden einen ganz anderen, dem Neger sich in vielen Beziehungen näher anschließenden Typus gegeben haben" (Deutsches Staatswörterbuch, VII, Art.: Neger und Negerstaaten). Interessant ist diesbezüglich eine Notiz von KRAUSE: „Als ich letzthin ein ethnographisches Museum besuchte, sah ich eine Photographie, die mich sehr überraschte, weil ich in ihr einen meiner fulischen Freunde aus der Bornustadt Gummil zu erkennen glaubte. Die Ähnlichkeit war vollständig, aber die Beischrift besagte: ‚Eingeborner von Kambodscha (Ostasien)'" (a. a. O., S. 10, Anm. 1). Nicht weniger bemerkenswert ist, daß derselbe KRAUSE die hamitische Einstellung der Pulah deswegen so probabel fand, weil sie sicher keine Neger gewesen seien. . . „die Anthropologie muß die Einbeziehung der Fulen in die hamitische Völkergruppe mit Freuden begrüßen, da die Kluft zwischen echten Fulen und echten Negern zu groß ist, als daß man beiden einen gleichen Ursprung zuschreiben

[1] Wir führen hier lediglich eine kleinere Summe von sprachlichen Zusammenstimmungen vor, die weder ganz als Zufall noch auch etwa als bloße und durchgängige Entlehnung in wissenschaftlich befriedigendem Sinne verständigt werden mögen. Vgl. unsere Schlußbemerkung.

könnte und da diese Wissenschaft bisher in einiger Verlegenheit war, die Fulen zu klassifizieren" (a. a. O., S. 107).

Anthropologisch erinnern manche Fulen übrigens eher an die kaukasische Rasse, näher eben als an die hamito-semitische. Die braunen oder roten Fulen beschreibt KRAUSE (zusammen mit BARTH): „Die braunen Fulen hatten schmächtige Glieder, eine helle Haut und ein den Ariern (Indogermanen) ähnliches, bisweilen sogar vollständig gleiches Gesicht. Sie waren lebhaften und kritischen Verstandes und besaßen ein ernstes Wesen. Ihre Länge überstieg 170 *cm*; sie sprachen alle auch die haussanische Sprache" (a. a. O., S. 8). Wenn F. v. LUSCHAN in seinem ethnographischen Beitrag zu MEINHOF's „Sprachen der Hamiten" ausführt, „wie noch heute die Ful und Hausa, teilweise auch noch die Mandingo in ansehnlichem Prozentsatz Leute einschließen, deren somatische Eigenschaften mit eindeutiger Sicherheit auf hamitische Verwandtschaft hinweisen" und daß man unter ihnen immer und immer wieder Leute findet, „die mit ihren ganz schmalen Gesichtern und fast europäischen Nasen völlig aus der Reihe fallen und auch dem Laien seit jeher als ‚landfremd' erschienen sind, selbst wo nicht etwa hellere Haut den Reisenden von vornherein zu größerer Aufmerksamkeit veranlaßt hatte", dann fühlt man jedenfalls noch die Frage nach dem Verhältnisse von Hamiten und Ariern störend. Wichtig bleibt für uns vor allem die kaukasische Verwandtschaft mancher Fulen; wir kommen später auf diese wenigstens scheinbare Tatsache von einer anderen Seite her zurück.

Wir gelangen nun zum ethnologischen Beweismoment. Hier ist es vor allem wichtig, was wir oben schon aus BARTH zitiert haben, daß nämlich die Familien und die Auswirkung ihrer sozialen Struktur bei den Pulah und im malayischen Rassenbereich ziemlich dieselben sind. Noch ein anderes, wie wir glauben, nicht minder bedeutsames ethnologisches Beweismoment liegt in dem sprachlichen Ausdruck für die primäre Bedeutung „schmied-", für die sekundäre Bedeutung „weise, wiss-" vor. Es hat seit langem als eines der merkwürdigsten Data der afrikanischen Ethnologie gegolten, daß bei vielen Völkern Afrikas die Schmiede sehr geachtet sind, was im malayischen Völkerbezirk sein genaues Analogon hat. Sprachlich wird das erhärtet. „In Ostafrika ist der Schmied mit Ausnahme bei den Masaivölkern ein geachteter Handwerker, der *fundi* par excellence . . . . , dessen Geschicklichkeit und Können man bewundert, den man gerne sieht und dessen Treiben man vielfach mit mystischen, magischen Vorstellungen umgibt" (STUHLMANN, Handw. u. Ind. in Ostafr., S. 73). Dasselbe Verhältnis besteht im malayischen Völkerbezirk: „In Java heißt . . . der Schmied *pandi*, und dies ist zugleich eine Bezeichnung für jeden kundigen, gelehrten Mann" (bei STUHLMANN, a. a. O., Anm. 3). Die Wurzel *pnt* findet sich zwar im Ful nicht, wohl aber in dem mit einer Komponente des Fulsprachvolkes verwandten Bornu. Wir stellen die bezüglich in Betracht kommenden Ausdrücke in folgende Parallelen:

Born. *fantu, pantu* (kennen, verstehen)
Mal. *pande* (Künstler; geschickt, gelehrt); *pande amas* (Goldschmied)
Jav. *pande* (Schmied; schmieden)

Pul. *tambaria* (Trommel)
Mal. *tambur* (Trommel); *tempa, timpa* (schlagen; schmieden)

Pul. *waila* (schmieden)
Jav. *palu* (Hammer)
Mal. *palu* (schlagen, z. B. Trommel)

Derlei sprachliche Parallelen bilden zusammen mit ihrem ethnologischen Bedeutungswerte ein unabweisliches Indiz einer irgend frühverwandten Zusammengehörigkeit.

Wir kommen zur stärksten Beweisseite unserer Hypothese, zur sprachlichen Verwandtschaft. Zwar ist es von vorne einleuchtend genug, daß Sprachvölker, die in sehr früher Zeit auf so gewaltigen Wegen abgezweigt haben, nicht bloß ein großes Stück Eigenfortbildung von ursprünglich gemeinsamen Grundbestandheiten aufweisen, sondern auch in ziemlichem Ausmaße durch Schichtungen, Mischungen und Berührungen vielfältige Veränderungen eingegangen sind, anders der eine Zweig und anders der andere. Das ist auch gar nicht die Frage. Worauf es uns ankommt, ist vielmehr das, ob sich zwischen dem pulayo-afrikanischen und dem malayo-polynesischen Sprachgebiete und Sprachtyp solche Verwandtheiten und Zusammenhänge vorfinden, die eine engere historische Gemeinschaft ihrer Völker zu beweisen geeignet sind. Und diese Frage müssen wir wohl bejahen. Ein paar Andeutungen in der Richtung sollen hier geschehen.

Lautlich kann als ein in der gesamten Sprachgeschichte relativ singuläres Faktum der sowohl im pulayischen als im malayischen Sprachgebiet vorherrschende Wechsel der Anlautkonsonanz genannt werden; dazu kommt, daß dieser Anlautewechsel in sprachlogischer Funktion steht, und zwar hier und dort. Lautlich fallen ferner die in beiden Sprachgebieten eigentümlichen und heimischen Laute *tj* und *dj* auf. Endlich sind die Lautungen *h*, *j*, *(y)*, *l* für beide Sprachgebiete geradezu charakteristisch. Von dem starken Gebrauche der Nasalierungen, die hier und dort zum Teil euphonisch bedingt sind, wie von anderen phonetischen Zusammengehörigkeitsindizien weiter zu handeln, ist nach den angegebenen lautlichen Parallelerscheinungen unnötig.

Grammatikalisch kann vor allem auf die sogenannte exklusive und inklusive Form der 1a pl. des Personalpronomens hingewiesen werden, wie sie in beiden Sprachgebieten als urtümlich angetroffen wird. Nicht weniger bedeutsam und charakteristisch ist die im Pulah geltende quinare Zählmethode, die sich (neben anderen) auch im malayo-polynesischen Sprachgebiete findet. Überhaupt weist das Zahlwort merkwürdige, um nicht zu sagen an sich entscheidende Parallelen auf. Im Pulah wird die Wurzel *lim* gebraucht, um die Bedeutung „zählen“ auszudrücken; wenn wir nun wissen, daß im malayo-indonesischen Sprachkreise die Zahl fünf mit der nämlichen Wurzel gegeben wird, dann bekämen wir in Berücksichtigung einer in diesen Sprachen urbeheimateten quinaren Zählmethode für den pulayischen Ausdruck rad. *lim* = zählen, d. i. fünfern. Eine zweite Parallele im Zahlwort ist durch die Wurzel für „drei“ gegeben: pul. *tat-* = indon. *tat-*. Endlich könnte noch die Zahl zehn erwähnt werden, welche im Pulah die Form

sapo hat und hier parallel zu indon. *sapu (loh)*. Da man innerhalb des afrikanischen Sprachgebietes die pulayische Form nicht unterbringen oder verstehen kann, liegt ein Hinweis auf das Malayo-Indonesische um so näher. Trifft diese Gleichung zu — und man wird nicht sehr viel dagegen einwenden können, da auch in mehreren indonesischen Dialekten und Sprachen eine Vernachlässigung der Silbe *lo(h)* zu bemerken ist — dann ist für das Pulah auch eine Form *sa* für „ein(s)" anzunehmen. Damit erschöpfen sich die Parallelen aus dem Numerale. In indonesischen Sprachen wird bisweilen eine Unterscheidung von Persönlichem und Sächlichem wahrgenommen, so z. B. beim Zahlwort für drei: *chamorro ta-lo* (s.) und *ta-to* (p.). Durch dieselbe Unterscheidung ist das Pulah auffällig, wo sich eine bezüglich doppelte Nominalklasse gebildet hat.

An vokabularischen Parallelen nennen wir nur etliche wichtigere:

Pul. *wor-* (Mann)
bandu (Körper)

defa (kochen)
boili (spiralig)
pipido (Jäger)
lau-el (Pfad)
lange (Sonne)

piki (schlagen, trommeln)
mayo (Wasser)

debbo, Plur. *reube* (Frau)
liba (irren)
Afr. rad. *man* (denken)
mande (Zeichen; Wissenschaft)
sala (Brücke)
safora (heilen)

nana (wissen)

fandita (suchen)
fandita na (suchen etwas)
suka (Geliebter, Geliebte)
sukita (dringend nötig haben)
pano (jung)
petjol (Teilen)
sila-re (Kupfer, Erz)
wodi, woni (sein = esse)
sane (viel, sehr)
suka, Plur. *tjukabe* (Sproß, Kind)
tjuki (jung sein)
Vgl. *saga-ta-do* (junger, starker Mann)
sarwata, tjarwata (erklären, übersetzen)
na-korki, kodorko (Brücke)
Vgl. haus. *kwadarko*
hoba (reiben, scl. das Feuerzeug = anzünden)

Mal. *or-ang* (Mensch, Person)
badan
Jav. *badan*
Mal. *dapur* (Koch)
bulat (Kreis)
(ham-) bebedag (etwas jagen)
Jav. *layu* (Weg; Reise)
langi-t (Himmel)
Mal. *langi-t* (Himmel im natürlichen Sinne)
pukul (schlagen, schmieden)
mandi (baden)
Jav. *bannu* (Wasser)
rabi (Ehefrau)
lepat, luput (Fehler)
mannah (Seele, Herz, Gemüt)

Indon. *sale* (Floß)
Mal. *sembuh-kan* (heilen)
Jav. *djampi, jamu* (Medizinmann)
na-te, na-hu (wissen)
Mal. *ta-hu* (wissen)
pandang (blicken nach)
pandang ni (blicken nach etwas)
suka (wünschen, lieben)

Jav. *pani-ng* (Eintritt, Anfang, Beginnen)
Mal. *piso* (Messer)
Jav. *sela* (Stein)
won-ten (sein = esse)
sang-e-t (sehr)
tsukul (Knospe, Sproß)
jaka (junger Mann)

djarwa (Übersetzung, Erklärung, Auslegung)
gerta (Brücke)
Mal. *kreteg* (id.)
api (Feuer)

Vgl. haus. *koba*

ture (Speisebrei, der dem Kinde aus dem Munde fließt); *ture* (die Schädeldecke des Kindes)
hurba (begatten)
gen-di (Dorf)

genari (Lohn)
tura (sich neigen, bücken)
Vgl. nub. *torbe, turbe* (schlafen)
kawo (Schwager); *kau* (Onkel mütterlicher Seite)
baba (Vater); vgl. *babira-*

dada (Mutter). Oder soll etwa *djaddi* (Leib, Körper) verglichen werden?

tamba (in die innere Hand nehmen)

mbedu (Grasteller, Korbteller)
hedo (Topf)
bulwal (Topf)
feyande (Topf)
dande (Hals)
paka (Messer)
heda (einwilligen, zugeben)
k|heda|o (warten auf)

tuma (dann)
nguri (Haut)
kaba-ru (Grab)
tjungo (Hand)
gorko (Mann). Vgl. Plur. *wobe*. Vgl. auch *wuri*
ketjel (Junges, Kleines)

ko-kuwa-re (Schädel)

Born. rad. *fad* (sterben)
kermi-na (Jäger, ursprüngl. bornuischer Stammesname)
kolo (Topf)
pero (Jungfrau)
Vgl. pul. *yeri-al*
kaga(ri) (Großvater; Großmutter)
mas (schön)

ferak (schön)

Haus. *duduge*; *dundunia* (Ferse, Hacke)

Jav. *hobong* (verbrennen); *hobor* (Fackel)
Mal. bes. noch: *kawul* (Feuerschwamm)
Jav. *turun* (Abkömmling, Kind)

garwa (Gattin)
gen (Ort, Platz); *pang-gen-nan* (Aufenthaltsort, Wohnung)
ganjar (Gabe, Geschenk, Belohnung)
turu (schlafen)
Mal. *ti-dor* (schlafen, nicken)
Jav. *huwa* (Onkel, älterer Bruder des Vaters oder der Mutter)
bapa (Vater)
Mal. *bapa* (id.)
Jav. *dada* (Brust, Busen, Mutterbrust)

Mal. *dada* (id.)
tapak (Handfläche)
Jav. *hannanpa-n-ni* (wie Ful)
Mal. *pendjunan* (Töpfer)
kendi (Topf)
Mal. *bela-nga* (Topf, und zwar irdener)
Jav. *piring* (Teller)
Mal. *ten-g-ku* (Nacken)
Jav. *pango-t* (krummes Messer)
hendak (sich beugen)
hanti|os, nganti|os (warten, kommen bis zu dem, daß)
Indon. rad. *tm-* (und, und dazu)
Mal. *kuli-t* (Haut)
kabur (Grab)
tangan (Hand)
orang (Mensch), wozu jav. *wo-ng* verglichen werden kann
ketjil (klein), wozu jav. *kedik* (wenig, wenige) zu vergleichen käme
Mal. *kapa-la* (Kopf)

Mal. *pati* (Tod)
germa, garma, gurma (Jäger)

kwali (Topf)
(anak) perampuan (Jungfrau)

Jav. *kaki* (Großvater; Großmutter)
mas (Gold; Titel für edel geborene Männer)
Mal. *baik* (schön; Schönheit)

Jav. *tungkak* (Ferse, Hacke)
Mal. *tumi-t* (id.)

Diese sprachlichen Parallelen lassen zusammen mit den somatologischen und ethnologischen Übereinstimmungen den Schluß einer historisch irgend zu beachtenden Zusammengehörigkeit von Pulayo-Afrikanien und Malayo-

Polynesien mit unzweifelhafter Deutlichkeit hervorgehen[2]. Die Verwandtheiten des Pulah mit dem Haussa, mit dem Bornu, mit dem Bantu u. a. m. Sprachen des zentralen und südlichen Afrika rechtfertigen den ferneren Schluß, daß sich in Afrika ein Sprachvölkerelement von mächtiger Ausdehnung findet, das mit dem malayo-polynesischen und verwandten ozeanischen Sprachmenschen auf eine historisch nähere Ureinheit zurückweist. Der erste Wanderungsweg dieses afrikanischen Mischungs- und Schichtungsfaktors scheint westlich verlaufen zu sein. Es liegt kein hinreichender Grund vor, diesen Weg im Süden von Afrika, über Madagaskar, anzusetzen. Vielmehr scheint dafür zu sprechen, daß für die pulayischen und verwandten altafrikanischen Einwanderungen eine transerythräische Stelle angenommen werde. Denn vor allem lassen sich im afrikanischen Osthorn und nördlich davon die Wanderungsspuren der Pulayo-Malayen verfolgen, sprachlich, ethnologisch und somatologisch.

Ethnologisch sind namentlich folgende Überlegungen von Wert. Die Pulah, wie sie heute vor uns liegen, weisen starke Vermischungsmomente auf, die afrikanischen Ursprunges scheinen. Näher und in manchen Rücksichten reiner haben jene Sprachvölker die ursprünglichen Verwandtheiten mit den Malayo-Polynesiern bewahrt, die wir unter dem Namen Ngo-Nke zusammenfassen möchten. Zu ihnen gehören das Mandingo, das Soningkhe u. a. verwandte Sprachen, dann die ganze Mande-Gruppe, die freilich von anderen Sprachmenschen, ähnlich wie die Manfu-Familie, beeinflußt worden ist. Die Ngo-Nke-Sprachvölker weisen an vielen Stellen noch starke Anklänge an einen reinen, eindeutigen und ganzen Totemismus auf. Dieser Totemismus findet sich auf der ungefähren Querlinie im Osten Afrikas wieder. Dort mögen diese Völker, von Indien herauf, zum erstenmal nach Afrika abgewandert sein. Eine zweite Überlegung führt zu einem ähnlichen Resultate. Man könnte nämlich versucht sein, den Weg der mit den Malayo-Polynesiern frühverwandten afrikanischen Völker und Sprachen deswegen von Süden her, also über das Meer bzw. via Madagaskar sich verlaufen zu denken, weil die Sprache der Malgaschen in engster Verwandtschaft dem Malayo-Indonesischen zugehört. Indessen legt uns schließlich diese engste malayische Verwandtschaft des Malgasch'schen eine viel spätere Seewanderung dieser Völker nahe, die mit der ganz frühen Landwanderung der historisch doch ungleich weiter zurück erst verwandten oberafrikanischen Sprachvölker (Ngo-Nke, Pulah) in keinerlei Zusammenhange steht. Endlich weisen andere Sprachvölker, wie z. B. die Hamiten und Semiten, die Indo-

[2] Soweit reicht unser tatsächlicher Befund. Beweist er einen eigentlichen und engeren (verwandtschaftlichen) Zusammenhang des Pulah und des Malayo-Polynesischen? Wir wollten in dieser Hinsicht lediglich ein Problem berühren und eine Wahrscheinlichkeit aufzeigen. Dabei denken auch wir nicht an den Fall einer typischen oder Stammverwandtschaft. Daß aber eine historisch relativ frühe Komponente der pulayischen Sprachmenschen mit einem Bildungsfaktor der malayo-polynesischen Spracherscheinung in einer vor beiden liegenden mittleren Ursprungsschicht zusammentrifft, scheint uns eine Möglichkeit, die der ernsten wissenschaftlichen Beachtung (d. i. Untersuchung) wert ist. Unter solcher Rücksicht muß unsere obige vergleichende Erörterung verstanden werden. Darum wird uns nur der mißverstehen, der in unsere beigebrachten Parallelen mehr hineinlegen will, als wir vorläufig hineinlegen konnten.

germanen, die mit einigen ihrer Entstehungselemente sich rückwärts mit dem Malayo-Indonesischen treffen, auf den nördlicheren Landweg. Solche Völker müssen also einmal südwestlich heraufgezogen sein, wo sie im Zusammentreffen mit anderen, wohl zum Teil noch stärkeren Sprachvölkern eine Entwicklungsstufe des Hamitischen, Semitischen, Indogermanischen eingeleitet haben. Hier nun stoßen wir auf jenen Sinn, in dem von einer Verwandtschaft des Pulah mit den hamitischen Sprachen geredet werden kann. Es ist eine indirekte, teilweise, außertypische Verwandtschaft, die jedenfalls historisch gegenüber der malayo-pulayischen Verwandtschaft wesentlich geringwertiger zu nennen ist.

Sind die Malayo-Indonesier schon sehr frühe eine seefahrende Rasse gewesen? Daß sie es später waren, beweisen die Malgaschen. Auch waren sie, schon sehr frühe jedenfalls, ein Inselvolk geworden. Das sprachliche Vergleichungsmaterial spricht nicht durchaus dafür. Nordost-Bantu *mtepe* (Boot) läßt sich zwar mit jav. *tembo* in Parallele bringen; allein viele andere Ausdrücke und bezügliche Bezeichnungswerte weisen in Pulayo-Afrikanien und Malayo-Indonesien denn doch wieder ganz anderes Gepräge auf, somit wahrscheinlich eben auch andere Ursprünglichkeit. In diesem Zusammenhange mag es nicht uninteressant sein, auf eine Lösung bzw. Deutung des Namens „Pulah" aufmerksam zu machen. Bekanntlich ist der Ursprung dieses Namens sehr dunkel. Krause (a. a. O., S. 5) sagt: „Die Wurzel *ful* oder *pul* soll nach einigen ‚hellbraun, rot, gelb, braun' bezeichnen. Ob diese Erklärungen aber sich auf vorhandene Tatsachen stützen, wird nirgends angegeben, und sie sind daher etwas verdächtig." Angenommen nun, diese Angaben von Barth und Koelle entsprächen der Wahrheit, dann entstände wohl zunächst die weitere Frage, ob nicht solche Farbenbezeichnungen erst sekundär sind. Es könnte ja immerhin mit der Tatsache gerechnet werden müssen, daß von den Pulah, die rot, gelb, braun waren, ein Wort *pul, ful* mit der entsprechenden Farbenbedeutung angenommen wurde. Für die ursprüngliche Deutung jenes Namens scheint uns aber eine Überlegung ganz anderer Art wichtig. Eine Wortwurzel *plh (pul-h)* bezeichnet in Malayo-Indonesien ‚Insel'; darnach würden die Pulah die Inselleute, die von den Inseln gekommenen Menschen bzw. Völker sein. In eigentümlichem Einklange damit stände, daß die althistorischen Überlieferungen der Fulbe als *pularidji* bezeichnet werden — die Form *pular* erinnert durchaus an die Schluß-*r*-Bildungen des Malayo-Indonesischen.

Die Pulah bzw. näherhin noch die Ngo-Nke würden wohl mit als ein mächtiger Entstehungsfaktor zumal der größten afrikasprachlichen Völkergemeinsamkeit, des Bantu, zu verständigen sein. Daß die Bantu ein Mischprodukt sind, steht wohl außer allem Zweifel; die eine (gleichsam halbe) Konstituente dieses Typus bzw. dieser Rasse ist eben in den mit den Malayo-Indonesiern näher verwandten Afrikanern zu sehen. Damit stimmt zusammen, daß die Bantu stellenweise nicht unbedeutende Einschläge von echtem Totemismus aufweisen. Auffallen könnte es dann nur noch, daß die Masai-Völker, die doch auf der pulayo-malayischen Durchzugslinie liegen, im allgemeinen als schmiedeverachtend angegeben werden. Uns wird das

jedoch dadurch einigermaßen erklärlich, daß für die Masai verschiedene Schichten angenommen werden müssen und daß die pulayo-malayische nicht die stärkste ist. Die bei den Masai sicher vorhandene Urschicht kannte das Schmiedehandwerk nicht; die bei den Masai unverkennbare Oberschichtung des Hamito-Semitischen stand der Schmiedekunst zum Teil unfreundlich oder auch wieder geradezu ablehnend gegenüber.

Wirtschaftlich scheinen die Malayo-Pulayen höhere Jäger gewesen zu sein; daraus würde sich die kriegerische Tüchtigkeit und die auffällige Machtentfaltung aller hierher fallenden Völker erklären.

§ 8. Die Bornu-Sprachen.

Quellen und Literatur.

BAUER F., Die deutsche Niger-Benue-Tsadsee-Expedition. Berlin 1904.
CAMPION A., Gramática de los cuatro dialectos literarios de la lengua euskara. Tolosa 1884.
CHEVALIER A., De l'Oubangui au lac Tchad à travers le bassin du Chari. La Géographie IX (1904), 343 ff.
DESTENAVE, Reconnaissance géographique de la région du Tchad. La Géographie VII (1903), 157 ff., 420 ff.
DOMINIK H., Berichte über die Gebiete zwischen dem oberen Benue und dem Tsadsee. D. Kbl. XIV.
DREXEL A., Bornu und Sumer. „Anthropos" XIV—XV (1919—1920), 215 ff.
DUISBURG A. v., Grundriß der Kanuri-Sprache von Bornu. Berlin 1913.
FOUREAU F., Documents scientifiques de la Mission Saharienne. 2 vol. Paris 1903.
KLAPROTH H. J., Essai sur la langue du Bournou. Paris 1826.
KOELLE S. W., Grammar of the Bornu or Kanuri Language. London 1854.
LANG K., Arabische Lehnwörter in der Kanuri-Sprache. „Anthropos", XVIII—XIX (1923—1924), 1063 ff.
OPPENHEIMER M., Freih. v., Rabeh und das Tsadsee-Gebiet. Berlin 1902.
PRIETZE R., Bornu-Lieder, MSOS. XVII.
— Bornu-Sprichwörter, MSOS. XVIII.
SCHULTZE A., Das Sultanat Bornu. Mit besonderer Berücksichtigung von Deutschbornu. Essen 1910. (Die beste Monographie.)

Mit dem Namen Bornu bezeichnen wir einen Sprachast, der sich um das Tsadsee-Becken und namentlich nördlich, nordöstlich und nordwestlich desselben ausdehnt. Bis anher sind die damit gemeinten Sprachen stets so oder so in eine größere Gruppe einbezogen worden, noch zuletzt von WESTERMANN in den Komplex und nach ihm zugleich in die Einheit der sogenannten Sudan-Sprachen.

LEPSIUS handelt in seiner mehrfach zitierten „Einleitung" zur nubischen Grammatik ausdrücklich vom Zweige oder vielmehr von den Sprachen des Kanuri und des Teda (oder Tu, Tubbu, Tibbu — einschließlich des Dasa), mit denen er das Idiom des Sonyoi-Volkes als einer Verwandten parallel stellt. Es ist für uns hier wichtig, seine bezügliche Ansicht zu kennen. LEPSIUS schreibt: „Da das Sonyoi-Volk bereits seit dem 11. Jahrhundert den Islam angenommen hatte und die älteste Dynastie desselben nach Leo Africanus von Lybischem Ursprung war, so ist hiernach und nach den späteren geschichtlichen Verhältnissen dieses fast am weitesten nach Norden vorgeschobenen Negervolkes sehr begreiflich, daß seine Sprache so wenig von ihrem ursprünglichen Charakter festgehalten hat. Ähnlich verhält es

sich mit den übrigen östlich angrenzenden, den nördlichen Saum des Negerlandes bildenden Sprachen, zunächst mit dem Kanuri, das hauptsächlich in Bornu gesprochen wird. Auch dieser Staat wurde im 17. Jahrhundert von einem weißen Sultan gegründet. Es hat von den Südsprachen die Stellung des Genitivs, desgleichen den vokalischen (oder nasalen) Silbenauslaut und die Nasalition der Anlaute beibehalten. Im übrigen ist es in allen Stücken der Einwirkung der Sprache seiner Beherrscher unterlegen. Die Teda-Sprache ist der nördliche Zweig der Tu-(Tubbu-, Tibbu-)Sprache und besser bekannt als der südliche Zweig derselben die Dasa-Sprache. Es ist wohl mit BARTH u. a. nicht zu bezweifeln, daß wir in den bereits den Griechen . . . . bekannten Garamanten die Vorväter des Tu-Volkes zu erblicken haben. Sie waren schon damals ein großes Volk und nahmen die weite Länderstrecke von Bornu bis nach Fezan ein, wo sie das wichtigste und kürzeste Bindeglied zwischen den lybischen Völkern an der Küste und dem eigentlichen Sudan bildeten. Es konnte gar nicht fehlen, daß diese geographische Stellung des alten Negervolkes frühzeitig starke Mischungen mit den lybischen Völkern herbeiführen mußte, und so waren sie schon zur Zeit des Ptolemäus als ein Mischvolk kenntlich, aber doch noch Neger" (S. XLVII f).

Wir haben diese ausführliche Stelle gebracht, weil sie einerseits sehr gut über den Stand der bornuischen Sprachfrage unterrichtet und weil anderseits über dieselbe Frage an keiner Stelle und von keinem Gelehrten wesentlich mehr gesagt worden ist, — wenn man nicht beisächlich ausgesprochene Vermutungen ohne ernstere Begründung in pedantischer Weise urgieren will. LEPSIUS hat sich allerdings auch seinerseits um die wissenschaftliche Erweisung seiner auf das Bornu bezüglichen Anschauung nicht weiter Mühe gegeben. Das ist für uns wichtig, weil er uns so der Erörterung seiner Gedanken enthoben hat. Man könnte überhaupt einmal fragen, ob mehr semitische (arabische) oder mehr hamitische (berberische) Einflüsse und Auswirkungen im Bornu angenommen werden sollten. Davon jedoch ganz abzusehen, müßten wir uns denn doch sehr angelegentlich darum kümmern, welches sprachliche Gut im Bornuischen als Entlehnung bzw. als spätere hamito-semitische Einpflanzung anzusehen wäre. Da kann man nun bei einer einigermaßen eindringenden vergleichsweisen Durchforschung der bornuischen Sprachen gewahr werden, daß im Bornu nicht nur nichts von einem irgend bedeutsameren hamitischen bzw. semitischen Einschlag auffindbar ist, sondern daß viel eher eine frappante Selbsttypizität aus dem Bornu heraus spricht. Das Bornu erscheint durchaus sowohl von einer ungewöhnlich prägnanten Eigenbildung als auch von einem machtvollen und wirksamen Konservativismus, der innerhalb des alten sprachlichen Afrika etwa noch im Nubischen ein näheres Analogon hat. Wir vermögen jedoch über das Bornu noch mehr zu sagen.

Die neuere Sudanistik hat sich auffallenderweise mit dem Bornu kaum dem Namen nach abgegeben. So war es dann möglich geworden, daß seine typische Einstellung in die „isolierenden" und „intonierenden" Sudansprachen WESTERMANN's und MEINHOF's widerspruchlos hingenommen wurde — ein in der Geschichte der sprachvergleichenden Forschung wohl sin-

gulärer Fall. Diese Oberflächlichkeit wird als Fehler insoferne wichtig, als im Bornuischen ein eigener Sprachtyp feststeht, der als solcher seine besondere Geschichte hat, eine Geschichte, die zudem wegen des engeren verwandtschaftlichen Konnexes mit der sumerischen Spracherscheinung zu einem monumentalsten Problem und Datum innerhalb aller umfassenden Sprachvergleichung und Völkerforschung werden mußte.

Die bornuischen Sprachvölker bilden mit dem Sumerischen ein Zusammenhängendes und ihm entspricht im Osten als andere Doppelerscheinung das dravido-elamitische, soweit wir wenigstens aus dem bislang dravidisch eingerechneten Brahui schließen dürfen. Mit dem Sumer sind östliche Sprachen ebenfalls verwandt, wie jedenfalls die Annahme durch das Kurdische nahegelegt wird. Durch solche Tatsachen und Beziehungen werden wir in den Stand gesetzt, mit einiger Sicherheit auf die geschichtliche Richtung der Bornu zu kommen: sie haben auf ihrem nachbantuischen (?) Zuge nach Afrika die nördliche Landbrücke benützt, um dann nach einer fortgesetzten westlichen Wanderung sich südwärts zu ergießen, in einem durch die Steppe sich weitenden Besiedlungsstrome. Im Tsadsee-Becken und östlich und westlich, zum Teil noch unmittelbar südlich dieser Ländereien konnten sie nach und nach ihre Wohnsitze sichern. Dort finden wir sie noch heute als ein verhältnismäßig ruhiges und eigentlich ackerbautreibendes Völkerganzes.

Enger mit dem Bornu sind die Haussa verwandt, weshalb die Stellung dieser letzteren in unserem Zusammenhange füglich noch etwas zu erörtern kommt. Die Haussa-Sprache haben wir als teilweise mit dem Pulah verwandt zu erkennen vermocht. Im Bornu haben wir nun eine andere Quelle der Verständigung des Haussa vor uns. In der Tat kann ein gewichtiger Zweifel darüber nicht aufkommen, daß im Haussa westliche und südliche Ausläufer der durch das Bornu zentral markierten ost-west-südlichen Völkerbewegung einzubegreifen sind, mindestens wird eine derartige Annahme aus der sprachlichen Sphäre nur gestützt. Das Haussa-Volk und die Haussa-Sprache sind demgemäß von einem wesentlichen Mischcharakter. Zu bemerken ist nur, daß in ethnologischer Rücksicht die mit dem Ngo-Nke, bzw. näherhin mit dem Ful entwickelten Gemeinsamkeiten überwiegen, während sprachlich das Bornu (bzw. dann auch das Nuba) und das Bantu als Mitgestaltungen deutlicher geblieben sind. Über die Beziehung des Bornu zu den nilotischen Sprachen glauben wir schon jetzt sagen zu müssen, daß sie erst mit oder nach ihrem Einbrechen in Afrika angefangen haben, typisch auseinander zu gehen.

Noch ist ein ergänzendes Wort zu der von uns angebahnten bornu-sumerischen Gleichungsfrage notwendig. Sollen wir das Verhältnis der beiden Spracherscheinungen als genau innertypisch fassen oder will mit der Behauptung ihres Zusammenhanges nur eine irgend nähere Verwandtschaft gemeint sein? Für die Beantwortung dieser Frage ist es wichtig festzuhalten, daß von vornherein zwischen den beiden Sprachen insofern ein Mißverhältnis besteht, als das Sumerische eine im frühen Altertum bereits erstarrte Sprache ist, das Bornuische hingegen bis heute lebendig geblieben ist. Wir können in Ansehung dieses Verhältnisses die vorbehalt-

lose Behauptung aufstellen, daß beide Sprachen analog, wenn allerdings in geringerem Maße zusammenhängen, wie etwa das Sanskrit und die modernen europäischen Sprachen indogermanischer Zuständigkeit. Ein ähnliches Verhältnis müssen wir wohl annehmen, wo es sich um Sprachen wie das Brahui und das Elamitische handelt. Daß zwischen dem Sumerischen und Elamitischen eine eigentliche und auch engere Verwandtschaft besteht, ist zur Beleuchtung der weitest zurückreichenden sprachgenealogischen Komplizen sehr von Interesse, auch darum schon, weil dem bantuischen Sprachaste ein ähnliches Quellgebiet wie dem Bornu (Haussa und Nuba) anzuweisen ist.

Die Bornu-Völker sind für die afrikanische Sprachvergleichung darum von einer außergewöhnlichen und hauptsächlichen Wichtigkeit, weil sie noch am relativ deutlichsten die mutterrechtliche Wanderungswelle von Sumer her, bzw. von dem durch das Sumer markierten größeren asiatischen Weg kennzeichnet. Neben dem pulayo-malayischen Elemente in Afrika steht mit ähnlicher und vielleicht noch bedeutsameren Mächtigkeit das bornu-sumerische. Das gibt uns eine Veranlassung zu weitreichenden Schlüssen und Betrachtungen.

Vor allem bekommen wir so die andere große Konstituente der bantuischen Spracherscheinung. In der Tat weisen das Bornu und die damit näherhin verwandten Sprachen im Bantu Verwandtheiten auf. Diese Verwandtheiten zeigen sich noch deutlicher, wenn wir an den nubischen und wieder an den haussanischen Sprachenkomplex denken. Da weder das Bornu noch das Nuba (das wir hier als reinsten und hauptsächlichsten Vertreter des nilotischen Sprachastes nehmen) Ansätze zur semitotypischen Sprachbildung aufweisen, sind sie jedenfalls in Afrika vor den Hamiten anzusetzen. Oder vielmehr hätten wir etwa zu sagen, die Hamiten kennzeichnen selber noch ein Stück weit die sumero-bornuische Wanderungswelle, insoweit sie dem Sumerischen näherkommen als die Semiten. Man wird mancherseits zunächst ein Befremdendes darin finden wollen, daß bereits vor den doch so weit zurück reichenden Ägyptern eine nordafrikanische Wanderung, etwa in der Richtung Sumer-Bornu, angesetzt werden soll. Indes meinen wir dafür unabweisliche Wahrscheinlichkeiten zu besitzen. Einmal weist das Ägyptische selber ein unteres Strament auf, das afrikanisch und sumerisch zugleich ist. Dann wird kaum angestritten werden können, daß wir mit afrikanischen Wanderungen zu rechnen haben, die vor der heute aufscheinenden hamito-semitischen Anlagerung, ja wohl überhaupt vor der eigentlichen Ausbildung des semitischen (und des semitisch gerichteten hamitischen) Sprachtypus fallen müssen, möglicherweise lange vorher. Da nun nicht minder sicher ist, daß der sumerischen Sprache das höhere Alter vor dem (hamito-) semitischen Sprachtypus zufällt, daß die sumerische Erscheinung vielleicht das Älteste und jedenfalls etwas vom Ältesten ist, dann ist eine nach Afrika gerichtete Abwanderung von sumerischen oder sumeroverwandten Menschen und Völkern denn doch nur wahrscheinlich. Dazu kommt noch eine andere Überlegung. Das Ägyptische, mit besonderem Einschlusse seiner Schrift, ist afrikanischen Ursprungs; d. h. es hat sich in seiner

charakteristischen und spezifischen Form erst auf seinem heutigen Boden ausgebildet. Das Ägyptische ist keine reintypische Sprache; es läßt sich ziemlich deutlich als ein früher und eng gewordener Überbau eines mächtigen, mit dem Semitischen auf eine ursprüngliche Einheit zurückgehenden Völkerteiles über eine selber noch wohl mächtige Reliktenschicht anderer früherer Wanderungsvölker erkennen. Wenn aber das anzunehmen ist, dann sind präsemitische, auch prähamitische Wanderungen über den nordostafrikanischen Weg nicht bloß eine natürliche, sondern geradezu eine notwendige Behauptung.

Es hat nun freilich den Ägyptologen und Fachsemitisten bzw. Fachhamitisten viel Kopfzerbrechen gemacht, was bei unserer Annahme mit der Frage nach den Protohamiten oder vielmehr Prähamiten anzufangen sei. Wir vermögen bis zu keinem Grade hierin eine irgend bedeutsamere Schwierigkeit zu erblicken. Vor allem muß doch wohl daran erinnert werden, daß die Semiten und Hamiten (soweit diese mit jenen verwandt sind) nicht von Anfang an etwa auf der bornu-sumerischen Wanderungslinie lagen; jedenfalls wird das niemand von den unmittelbaren oder doch näheren Vorfahren der nunmehrigen Semiten (und Hamiten), als von den erst für den semitohamitischen Typ bestimmten, bzw. sich zu ihm entwickelnden Menschen und Völkern behaupten wollen. Dabei gehen wir auf die Frage der semitohamitischen Herkünfte nicht weiter ein. Berühren konnten wir diese Frage einigermaßen am Schlusse unserer Ausführungen über das Pulah. Wir sind indes auch imstande, dem oben formulierten Bedenken mit einer positiven Antwort entgegenzukommen. Eine Untersuchung der haussanischen Sprachverwandtschaften hat uns zur klaren Erkenntnis geführt, daß die Haussa-Sprachen zumal mit dem Ostsemitischen verhältnismäßig nahe Beziehungen aufweisen; daß diese Beziehungen jedoch von einer Zeit datieren, in der von einer semitotypischen Durchbildung kaum noch ein Anfang sich zeigte. Es sind demnach zu einer sehr frühen Zeit Menschen und Völkerteile über Nordostafrika eingeströmt, vielleicht mehr als sehr exzentrisch werdende Ausstrahlung, die man als eine Art Protosemiten (bzw. Protohamiten) wird bezeichnen dürfen. Dabei müßte ein Doppeltes immerhin festgehalten werden: erstens, daß die malayo-pulayische Völkerwelle eine vorafrikanische und zwar nördliche bzw. nordwestliche Abzweigung gehabt haben dürfte; und zweitens, daß die so angenommene Haussa-Welle auch sumerische bzw. sumerverwandte Elemente bereits in sich vereinigte. Daß eine sumerische Abwanderung nach Afrika, wohl in kausalem Zusammenhange mit den eben gekennzeichneten Völkerbewegungen, schon vorher stattgehabt hat, ist eine naheliegende Annahme. Die bornu-(nuba-)sumerische Wanderung fiele dann etwas später als alle diese beschriebenen Wanderungen. Damit ist zusammenzuhalten, daß auch das Bornuische keine reine sumerische Wanderung darstellt. Reiner mag zweifellos die frühere Sumer-Welle gewesen sein, die im westlichen Afrika auf die letzten Ausläufer der malayo-indonesischen Einwanderer stoßend, den Bantuisierungsprozeß, d. h. die beginnende Entwicklung des Bantu-Sprachtypes bedingen konnte. Dagegen blieb allerdings dem Bornuischen der sumerische Ursprungscharakter deswegen mehr ge-

wahrt, weil dieses Volk als der mächtige Teil einer Einwanderungswelle weniger starke Vermischungen mit anderen Menschen und Völkern eingegangen hatte. Sumerische Reliktenschichten und protosemitische Wanderungen sind also vor der Ausbildung und Anlagerung der historisch klar erkennbaren hamito-semitischen Sprachvölker anzusetzen.

Noch ein Umstand ist vorzüglich geeignet, in der Frage nach den prähamitischen und präsemitischen Wanderungen aufhellend zu wirken. Seit verhältnismäßig kurzer Zeit hat die hethitische Frage viele Gemüter sehr beschäftigt. Als neueste Phase dieser Problemgeschichte gilt die indogermanische Einstellung des hethitischen Sprachvolkes. Wir vermochten nun in Verfolgung der sumero-hethitischen und elamo-hethitischen Beziehungen eine auffallend nahe Verwandtschaft des Hethitischen mit dem von uns immer im Auge behaltenen afrikanischen Ausstrahlungsgliede des Sumerischen, mit dem Nuba, besonders festzustellen[3]. Da diese Tatsache weit über die Bedeutungssphäre der afrikanischen Sprachprobleme hinausgreift, anderseits aber doch geeignet ist, auch aufrikanische Lösungen in noch schwer abzuschätzendem Maße zu fördern, so müssen wir der nuba-hethitischen Frage ein paar Beweisgedanken widmen.

Wir begnügen uns hier mit ein paar notwendigsten Andeutungen. Lautlich besteht zwischen den beiden Sprachen durchaus Übereinstimmung; der im Hethitischen nicht belegte Laut *f* ist auch im Sumerischen bislang nicht angenommen; vgl. zu der Frage des sum. *f* unsere Ausführungen in „Bornu und Sumer". Im Nubischen selber ist das *f* dialektisch und partial. Relativ arm ist das *f* auch in den mit der Bornu-Nuba-Linie genetisch zusammenweisenden Bantu-Sprachen. Der dem Hethitischen stark eigentümliche *h*-Laut ist in seiner feineren Nuance überhaupt nicht festzustellen, weil wir für das Hethitische auf die phonetisch immer ungenauen Keilschrifttexte angewiesen sind. Doch scheint man wohl kaum daran zu zweifeln, daß es sich um den sumerischen *ǐ*-Laut handelt, den man im Nubischen bisweilen mit *g (ǵ)* bezeichnet hat. Der auffallende Vokalwechsel in nämlichen Wörtern ist im Nuba ebenso wie im Sumerischen gleich oder noch mehr in Anwendung.

Grammatikalisch verweisen wir zunächst auf die substantivischen Wortbildungen; wir gewinnen da folgende Parallelen:

Heth. *-il*	Nub. *-il*
-wăr	*-ar*
-an (na)	*-an*
-ta, ti	*-atti, itti; ti (ta)*
-ki	*-ki (gi), k-*
-in	*-in (i)*

Aus der Kasuslehre erwähnen wir heth.-nub. Akk. *g (a)*, heth.-nub. Dat. *r- (r)* und Lok. heth.-nub. *n- (-n, -n-)*. Ein genetivisches *nu* des Hethitischen vermuten wir durchaus; ein heth. *nu* = „von" ist belegt.

Das Verb zeigt wohl die meisten Parallelen. Wir nennen: 1. Präsens *r*, 2. Aorist *s*, 3. Passiv *ta*, 4. Hilfsverb *ke (n)*, 5. Plural *an*, 6. Stammerweiterung *y (j)*, 7. die dem Hethitischen wie dem Nubischen gleich eigentümlichen *nd*-Formen.

[3] Vgl. A. Drexel, Afrika, Vorderasien und die früheste Vorgeschichte. Compte Rendu analytique de la III[e] Session de la Sem. d'Ethnol. Relig. (à Tilbourg). Enghien, Belgique 1923.

Das Pronomen kennt im Hethitischen wie im Nubischen ein *r* des Personalpronomens, ebenso einen *t*-Stamm der 3. Pers. Sing. und Plur. Im Demonstrativ finden wir:

Heth. *rad. ge/i*	dies-	Nub. *rad. ke/i*	
ani, n	jen-	*ani, n*	

Dem nubischen Relativpronomen *ta* entspricht die relativische Ergänzungspartikel *de* des Hethitischen.

Vom hethitischen Zahlwort ist sehr wenig bekannt. In *beri-wa-aš* („erster") erkennen wir sogleich den nubischen Stamm für „eins" = *ber (wer)*. In heth. *tapal (tabal)* liegt ein Stamm für „zwei" und wohl *pal (bal)* = sum. *pal*, born. *fal* vor.

Der hethitischen Adverbialbildung auf *ku* entspricht die (berg-) nub. auf *ko*.

Wortvergleichungen würden das bisher gewonnene Resultat nur bestätigen. Wir geben probehalber ein paar solcher Parallelen her.

Heth. *har* (nehmen)	Sum. *kar* (wegnehmen)	Nub. *gare* (ergreifen)
da (geben)		*dē (ne)* (geben)
piran (herum)		*beri* (krumm)
paran! (fort!)		*wāran* (nein!)
ad, az (essen)		*adj* (essen)
kusizza (Bringung)		*kusi* (hintragen)
depu (gering)		rad. *dwe* (klein)
anni (Mutter)		*e-nańe* (Mutter)
atta-s, adda-s (Vater)	*ad* (Vater)	
uddar (Sache, Ding, Angelegenheit)		
		dare (sein, dasein)
rad. *kur* (feind)		*hur* (töten)
ki (legen)		*a-ki* (setzen, legen)
antu-ḫšaš (Mann)		*ondi* (Männchen)
sub-anti (er opfert)	*šūb* (Huldigung)	
ešuwar (sein [esse])		*šwa* (sein [esse])
kani-nijawwar (das Sich-Beugen)	*gam* (sich beugen)	
rad. *ep, ap-* (nehmen)		Born. *hap-tu* (nehmen)
ba (schenken)	*ba* (geben, schenken)	
imma (Name)	*me* (nennen)	Nub. *we* (sagen, nennen)
bir, pir (Haus)	*bar* (Wohnung)	Ägypt. rad. *pr.* (Haus)

Alle diese Vergleichungen zusammen lassen keinen Zweifel darüber bestehen, daß Hethiter-Verwandte nach Afrika abgezweigt sind. Diese Abzweigung muß vor der vollen Ausbildung der hethitischen Sprache, wie sie vor uns liegt, stattgehabt haben. Es kann sich also keinesfalls etwa um eine durch die Ägypter veranlaßte größere Verpflanzung von Hethitern in die historisch bekannten afrikanischen Nuba-Gebiete handeln. Eine solche Annahme würde übrigens noch von anderer Seite widerlegt. Unleugbare hethitische Verwandtheiten finden wir nämlich z. B. auch in den erst später hamitisch überlagerten Berber-Gebieten. Nur ein interessanter Beleg hiefür. Wir treffen im Berberischen die Wertwurzel *jaugu(s)* („année"); ihr entspricht im Hethitischen *ta-jaugus* („zweijährig"). Nebenbei zu erwähnen wäre, daß also HROZNY's Spekulation auf lat. *jugum* — vgl. „Joch Ochsen" — zunächst jedenfalls als überflüssig erscheint.

Wenn wir nun dem allen noch eine letzte Einsicht beifügen, daß nämlich das Baskische Beziehungen sowohl zur älteren afrikanischen Unterschicht des

Berberischen als namentlich auch zum (Bornu-)Sumerischen aufweist, dann läßt sich die Annahme nicht weiter mehr von der Hand weisen, daß wir es bei all diesen Völkern mit der länger schon vermuteten und wieder gesuchten mutterrechtlichen Mittelmeerkultur zu tun haben. Zugleich — und das scheint uns hier von besonderer Wichtigkeit — finden wir wohl nur auf diesem Wege die Erklärung hiefür, daß die Indogermanen keine reine Hirtenrasse und etwa so auf einer Stufe mit den Semito-Hamiten stehend sind. Wenn MEINHOF bereits vor Jahren gelegentlich von indogermanischen Anklängen im Bantu geredet hat, so konnten wir nunmehr eine wissenschaftliche Annäherung in der eben skizzierten Art versuchen, wie wir mit Grund annehmen dürfen, nicht ohne Erfolg. Den näheren Nachweis der baskischen Verwandtschaftsbeziehungen zum Nordafrikanischen und Kaukasischen (Hethitischen) bzw. über beide Wege hinaus und letztlich zum Sumerischen können wir durch unsere thematische Beschränkung an der Stelle nicht ausführen[4]. Lediglich ein paar Wortparallelen nennen wir:

Sum. *ad* (Vater)	Bask. *aita* (Vater)
eš (Haus)	*eče* (Haus)
or (Hund)	*ur* (Hund)
kar (wegtragen)	*e-kar-ri* (holen, tragen)
giš- (am) (Mann)	*giz-on* (Mann)
ama (Mutter)	*ama* (Mutter)
ur (vorne; Anfang)	*buru* (Kopf)
aga, aba (Rückseite)	*bage, gabe* (Rückseite)
keš (Stirne)	*i-kus-i* (sehen)
dim (machen)	*e-din* (können)
gim (tun)	*e-gin* (tun)
tur (kommen, eintreten)	*e-tor* (kommen)
ag (tun)	*egik* (tun)
mer (Gürtel) } *bar* (Umschließung) }	*marra, parra* (Umgrenzung)
el (hell, rein, weiß)	*elur* (Schnee)
a (b) (Wasser, Fluß)	*i-ba-i* (Wasser)
a-ri (Samentropfen)	*ri* (Zeugen); *ari* (Kind [Junges])
bar (öffnen)	*i-bar* (Tal)
yil (vernichten)	*hil* (verderben)
sar (auftreten, in die Erscheinung treten, erstehen)	*sar* (eintreten, geschehen)
igi (Auge)	*begi* (Auge)
gēme (Weib, Magd); *eme* (Mutterleib)	*(ema-) kume-a* (Weib)
dù (dug) (halten)	*e-duk-i* („to hold")
nir (Mann, Herr)	*ner-(h)abe* (Bursche)
kid (Scham des Weibes)	*nes-kato* (Mädchen)
ed (gehen, kommen)	*bide* (Weg)
uru (Stadt)	*uri* (Stadt)
šal (Scham, Blöße des Weibes)	*a-zal* (Haut [Nacktes])
gir (laufen)	*i-gar-o* („to ascend, to pass")
gar, yar (einfassen, Ort). Ob *yaran* (Straße) hieher oder (wohl eher) zu *gir* (laufen) zu beziehen ist?	*yar* (Ort); vgl. *k/hiri* (Ort)

[4] Vgl. zur Frage besonders noch H. SCHUCHARDT, Nubisch und Baskisch. Extrait de la Revue Internationale des Etudes Basques VI. Paris 1912, p. 15.

Fragen wir noch nach dem weiter zurückliegenden asiatischen Ursprunge des in solchen Zusammenhängen so bedeutsam und entwicklungsgewaltig aufscheinenden Sumer-Sprachvolkes, dann werden wir zunächst an das Elamitische erinnert. Dieses Sprachvolk steht wohl in einem engeren genetischen Verhältnisse zum Sumerischen; man denke gleich nur an die *ki*-Form des elamitischen Genetivs. Ergänzt und so ganz bestätigt wird unsere Vermutung durch das in der Dravida-Sprachfamilie sondergestellte Brahui. Diese Sprache nämlich weist mit dem besten afrikanischen Ausläufer des Sumerischen, dem Bornu, nähere Verwandtschaften auf. Die Menschen und Völker des Elamischen und des Brahui müßten demnach, vom sprachwissenschaftlichen Terrain aus zu schließen, wesentlich und jedenfalls hauptsächlich in den mutterrechtlichen Kulturkreis hineinfallend betrachtet werden. In der Tat scheinen diese westlichen Dravida, die Brahui, mutterrechtlichen Urcharakter besessen zu haben, im Gegensatze zu anderen, deutlich totemistisch gerichteten Dravida-Stämmen, z. B. den Telugu. Es ist für uns aber überhaupt wertvoll, zu wissen, daß die Dravida, zumal näher ihrer Urheimat, wie z. B. die Khassi, geradezu eine reine oder doch relativ reine mutterrechtliche Richtung zeigen.

Somit liegen die Herkünfte des afrikanisch und kaukasisch abgezweigten Sumer-Sprachvolkes ungefähr südostwärts vom geschichtlich bekannten Sumerboden im Mündungsbecken des Euphrat und Tigris. Auch hier sehen wir uns also, ähnlich wie bei der vaterrechtlich-totemistischen Völkerwelle des Malayo-Pulayischen wiederum nach Indien gewiesen. Daß sich das mächtige Bantu erst innerhalb Afrikas herauszubilden angefangen hat, läßt uns mit einigem Rechte auf die Vermutung greifen, daß die genannten Kulturen bzw. deren Träger, noch einigermaßen rein, bis nach Afrika gelangt sind. Es wird demnach auch der Satz von den „eingewanderten Mischkulturen Afrikas" noch möglich bedeutsame Korrekturen erfahren dürfen.

§ 9. **Das Haussa.**

Quellen und Literatur.

BAIKIE B. W., Narrative of an exploring voyage up the Kwora and Bi'nue (Niger and Tsadda). London 1856.

BROOKS W. H. and NOTT L. H., Bátū na abūbuan Haussa. London 1903.

DELAFOSSE M., Manuel de langue Haoussa. Paris 1901.

DREXEL A., Haussa-Probleme. Bibl. Afr. II, 2 (1925).

— Der semitische Triliterismus und die afrikanische Sprachforschung. WZKM. XXXI (1924) und XXXII (1925).

FLETCHER R. S., Haussa Sayings and Folklore. London 1912.

GALTIER, Le pronom affixe de la première personne du singulier en haoussa. Actes du XI^{e} Congrès des Orientalistes, sect. V.

HAYWOOD A. H. W., English-Haussa Vocabulary. London 1907.

KRAUSE G. A., Proben der Sprache von Ghāt. Leipzig 1884.

LANDERON M. and TILHO J., Grammaire et contes haoussas. Paris 1909.

LIPPERT J., Über die Stellung der Haussa-Sprache unter den afrikanischen Sprachgruppen. MSOS. 1906, 334 ff.

MEINHOF C., Sudan-Sprachen und Hamiten-Sprachen. ZKS. I, 161 ff.

MISCHLICH A., Lehrbuch der haussanischen Sprache. Berlin, ^{2}, 1911.

— Wörterbuch der Haussa-Sprache. Berlin 1906.

— Über Sitten und Gebräuche in Haussa. MSOS. 1907, 155 ff; 1908, 1 ff.

Prietze R., Haussa-Sprichwörter und Haussa-Lieder. Kirchhain. N.-L., 1904.
— Die spezifischen Verstärkungsadverbien im Haussa und Kanuri. MSOS. 1908, 307ff.; 1909, 215ff.
Robinson C. H., Dictionary of the Haussa Language. Cambridge 1899/1900 (², 1906).
Robinson Ch. B. A., Haussa Grammar with exercices, readings and vocabularies. London 1909.
Roux, Essai de dictionnaire français-haoussa et haoussa-français. Alger 1886.
Schön J. F., Dictionary of the Haussa Language. London 1876.
Westermann D., Die Sprache der Haussa in Zentralafrika. Berlin 1911.

Mitten im nördlichen Sudan sitzt ein Volk, das bei seiner immerhin bedeutenden Ausdehnung eine bemerkenswerte Einheit der Sprache aufweist: die Haussa. Es bildet das sprachliche Haussa-Problem schon insoferne ein bedeutsames Glied in der Afrikanistik, als dieses Volk einerseits sehr regsam und expansiv, anderseits im auffallenden Maße negerhaft ist. Hier wollen wir zunächst eine kleine historische Übersicht zum Probleme der haussaischen Spracheinstellung geben.

Allgemein verbreitet ist die Ansicht, derzufolge das Haussa eine hamitische Sprache sei. Nach R. Lepsius „wird man wohl nicht anstehen dürfen, die Haussa-Sprache für eine stark abseits gedrängte, aber ursprünglich hamitische, und zwar dem libyschen Zweige desselben angehörige Sprache anzusehen" (Nub. Gramm., Eltg. LI). Die Hauptargumente dieser hamitischen Orientierung im Haussa-Probleme sind das Geschlechtswort und das Personalpronomen. Der hamitischen Verständigung des Haussa haben neuerdings auch Reinisch und Meinhof das Wort geredet.

Andere suchten das Haussa näher mit den Sudan-Sprachen zusammenzubringen (Lippert, Funke). Noch andere Forscher dachten an irgendwelche Berührung mit den Bantu-Sprachen (Krause). Mischlich wieder meint, ohne eine eindeutige Ansicht zu proponieren: „Die Haussa-Sprache ist weder zu den Bantu-Sprachen noch zu den Negersprachen des Sudans zu rechnen, da diese beiden Sprachengruppen zu den nichtflektierenden Sprachen gehören und kein grammatisches Geschlecht kennen. Die Bezeichnung des Geschlechtes ist aber im Haussa sehr stark ausgeprägt und auch von einer Flexion kann man sehr wohl reden" (Wörterbuch, p. IX).

Unsere eigenen Untersuchungen, die in einer folgenden Sonderabhandlung vorgelegt werden sollen, führten uns zur Erkenntnis, daß im Haussa ein Sprachtypus vorliegt, der mit keinem der afrikanischen Sprachtypen zusammengebracht werden kann. Wir vermögen denn in der Tat nicht dem Haussa-Sprachtyp eine Eigenstellung innerhalb der afrikasprachlichen Gruppen abzuerkennen. Wenn gesagt wird, daß im Haussa eine hamitische Sprache vorliege, so müssen wir vorab die Berufung auf den Artikel bzw. das Geschlechtswort ablehnen. Ein grammatisches Geschlecht unterscheiden auch, und zwar noch im Sinne eines streng natürlichen Geschlechtes, die Khoiń; eine grammatische Geschlechtsunterscheidung zeigt ferner z. B. das Njam-Njam des zentralen Sudan. Zudem ist zu berücksichtigen, daß die Genus-Formwörter des Haussa nicht ganz mit den bezüglichen hamitischen Formen übereinstimmen. Wir denken da an das Masai-Geschlechtswort, das auch nicht hamitisch ist und vielmehr z. B. in dem selbst von Meinhof „sudanisch"

eingestellten Schilluk seine genaue, wenn auch nur rudimentäre Parallele hat — *ńal* (Knabe) : *ńan* (Mädchen)[5].

Was die Personalpronomina anlangt, so können weitgehende Parallelerscheinungen der Haussa-Formen mit denen hamitischer Idiome nicht geleugnet werden. Allein es muß beachtet werden, daß dem Haussa-Pronomen auch auf anderer Seite (Bantu) pronominale Formen mehrfach und deutlich entsprechen. Das Verbum weist einem dem Bantu-Verb wesentlich verwandten Bau der Abwandlung auf. Nomen, Zahlwort und Partikel sind mehr oder jedenfalls ebenso stark innerafrikanisch als hamitisch. Wortschatz und Lautbestand vermögen insoferne keine entscheidende Lösung der Frage zu bringen, als hamitische und innerafrikanische Wortparallelen selber genug vorhanden sind und hinsichtlich des Lautwesens noch wichtigste Fragen ungelöst sind. Erstere Tatsache läßt uns das vokabularische Beweismoment als sehr problematisch erscheinen; letztere Tatsache wird dadurch am besten illustriert, daß z. B. MEINHOF gegen MISCHLICH für das Haussa ein hamito-semitisches *k* (= *k*, *q*) behauptet und daß ein schlechthin Fehlen eines solchen Lautes etwa im Bantu noch lange nicht erwiesen ist — P. SCHEBESTA fand in einer in Lissabon kopierten alten Senna-Grammatik den Laut *kh*.

Wenn wir nach alldem den Wert der hamitischen Haussa-Hypothese beurteilen wollen, dann müssen wir sie zweifellos ihrem Wesensinhalte und ihrer Vorbehaltlosigkeit nach abweisen. Wir werden zur eigentypischen Statuierung des Haussa gedrängt, können aber gleich auch behaupten, daß die haussanische Spracherscheinung nach Innerafrika wie freilich auch nach dem hamitischen Sprachgebiete nicht zusammenhanglos ist. Das würde uns nun allerdings eine Lösung des sprachlichen Haussa-Problemes beinahe in die Hand geben: das Haussa ist zumal in jenen Partien hamitisch, in denen das Hamitische auch mit innerafrikanischen Sprachbeständen Zusammenhänge verrät. Es ist ferner zu beachten, daß dem Haussa bedeutsame Parallelen mit dem Bornu einerseits und mit dem (Pulah und) Ngo-Nke anderseits eigen sind. Das erhellt noch mehr, wenn man das Nuba und das Bantu mit in die vergleichende Betrachtung einbezieht.

Damit hätten wir eigentlich die haussasprachliche Problemlage angegeben, auch im Rahmen der großen und allgemeinen afrikanischen Sprachenfrage hinreichend gelöst. Indes ist es doch vielleicht nützlich und angezeigt, auf die Möglichkeit präsemitischer Elemente in (Inner-)Afrika aufmerksam zu machen. Wäre es denn ausgeschlossen, daß in ungefährem, wenigsten zeitlichem Zusammenhange mit der afrikanischen Sumer-Wanderung auch Teile jener Völker westwärts gingen, die im Begriffe waren, sich semitosprachlich zu entwickeln? Es sind gewisse Anzeichen vorhanden, daß im Haussa besondere Beziehungselemente zum älteren Ostsemitisch, also zum Assyrischen, angenommen werden müssen, auch wenn wir von eigentümlichen vokabularischen Parallelen, wie z. B. von der beiderseits geltenden Wertwurzel *sar* („König") ganz absehen wollten. So wäre denn ja auch

[5] Den von H. SCHUCHARDT dawider geäußerten Bedenken können wir nicht beistimmen. Cf. WZKM. XXVI (1902), 26 f., Anm., wo sich SCHUCHARDT auf REINISCH stützt.

eine Erklärung für den relativ engen personalpronominalen Anschluß des Haussa an das ältere Semitisch gegeben. Und es ist ja wohl auch von vornherein klar, daß im Präsemitischen und Protosemitischen das Personalpronomen bereits vor dem Einsetzen einer triliteralen Formentendenz festlag. Dazu kommt hier noch ein anderer sehr bedeutsamer Umstand: im Babylonischen, bzw. Assyrischen finden wir ein deutliches nominales Geschlechtswort nicht ausgebildet; wohl findet sich dort das substantivierende *t* als Entsprechung zum femininen *t(a)* des Haussa; auch ein maskulin zu verständigendes Präfixwort *na* weist das Assyrische in Übereinstimmung mit dem ständigen haussanischen Maskulinwort *na* auf. Allein im Assyrischen fungieren diese Lautungen eben nicht als deutliche und konstante bzw. häufige Genuswörtchen.

Berücksichtigen wir nun im Rahmen dieser Tatsache, daß das haussanische Maskulinwort in den hamitischen Sprachen eine Parallele nicht aufweist, dann muß mit einer Mehrbeziehung des Haussa zum Babylonisch-Assyrischen in der Tat gerechnet werden. Nun kommt aber die weitere Frage in Rücksicht, ob das Haussa darum schon mit dem ostsemitischen oder wieder mit dem Hamitischen zusammengefaßt, d. h. unter dem semitischen bzw. dem hamitischen Typ begriffen werden kann. Diese Frage müssen wir für das (Ost-)Semitische verneinen, wie wir sie für das Hamitische oben verneint haben. Vom Semitischen trennt der hier relativ immerhin geltende Triliterismus; mit dem Hamitischen sind die Parallelen zu ungenügend, die anderweitigen Differenzen zu scharf und zu tiefliegend. Das Haussa hat sich als eigener Typ entwickelt, der freilich Verbindungslinien zu anderen Typen mehrfach und markant aufzeigt.

Was für uns an diesem Resultate wichtig ist, formulieren wir so: Die Haussa-Stämme lassen uns aus ihrer Sprache den Schluß ableiten, daß ein Teil ihrer frühesten Menschen mit jene Völkerwelle[6] bildete, welche aus der Richtung des persischen Golfes sich westwärts nach Afrika bewegte und bereits in einer ihrer vorderen und früheren Etappen auch Präsemiten enthielt. Dabei bleibt aber bestehen, daß zur Sprachentwicklung dieser gemischten Präsemiten in Afrika ein ganz anderes Element noch gekommen ist; dieses Element waren die mit den totemistischen Ngo-Nke-Völkern einheitlichen Ureinwohner[7] des uns geschichtlich begegnenden Haussa-Gebietes. Nimmt man endlich noch auf den Umstand Rücksicht, daß die haussanische Sprachbildung unter dem ununterbrochenen Einflusse von Menschen und Stämmen stand, die in ziemlicher Mächtigkeit sich westlich und nördlich bis zum Nil-Gebiet hinüber anschlossen und, von sumerischer Zugehörigkeit, sich wirtschaftlich und sprachlich als ein starkes mutterrechtliches Völkerganzes geltend machten.

Gerade an dieser Stelle wird es deutlich, daß die afrikanische Sprachforschung auch für die letzten Fragen der Semitistik ein sehr zu berücksichtigender Faktor ist. Wenn wir annehmen, daß die große, nach Afrika

[6] Den Hauptstock dieser Wanderungswelle bildeten Sumerer, bzw. Sumer-Verwandte.

[7] In relativem Sinne zu verstehen, weil auch diese erst östlich dorthin gekommen waren und weil die afrikanische Urschicht dort noch zu vermuten ist.

gerichtete Wanderung vom Euphrat-Tigris-Gebiete her bereits um ein Bedeutendes vor dem Auftreten und den Anfängen der ägyptischen Hochkultur anzusetzen ist, dann ist der Schluß gegeben, daß auch die späteren Semiten schon sehr früh im Zweistromlande oder doch in seiner Nähe lebten. Es scheint so manches dafür zu sprechen, daß Präsemiten bzw. Protosemiten westlich und nordwestlich des Mündungsgebietes der zwei Flüsse gelagert hatten. Bei der Frage nach dem Quellgebiete der typisch semitischen Sprachbildung wären derartige Sprachtatsachen und aus ihnen sich ergebende Wahrscheinlichkeiten mit zu berücksichtigen. Unsere Aufgabe war lediglich, die semitischen und wieder hamitischen Anklänge im Haussa zu verständigen.

Noch sei eine Bemerkung über den Namen Haussa(wa) angefügt. Es besteht eine befriedigende Deutung dieses Namens nicht. Da nun aus hethitischen Texten ein Stammes- bzw. Landesname Hassuwa belegt ist, könnte man versucht sein, an einen Zusammenhang zu denken, um so mehr, als ja die Haussawa wohl nördlich nach Afrika gekommen sind. Indessen scheint die frühere Ansetzung der Haussawa in Afrika durchaus dagegen zu deuten; es wäre denn, daß man an eine Teilabwanderung nach Afrika dächte.

§ 10. Die Nilotischen Sprachen.

Quellen und Literatur.

BAUMANN O., Durch Masailand zur Nilquelle. Berlin 1894.
BEECH M. W. H., The Suk, their Language and Folklore. Oxford 1911.
BORCK F., Zu den neuen Sprachen von Süd-Kordofan. ZKS. III (1912).
DREXEL A., Eine bedeutsame sprachliche Parallele. Bibl. Afric. I, 1 (1924), 73 ff.
ERHARDT J., Vocabulary of the Enguduk Iloigob. Ludwigsburg 1857.
FOKKEN H. A., Einige Bemerkungen über das Verbum im Masai. MSOS. 1907.
HINDE H., The Masai Language. Cambridge 1901.
HOLLIS A. C., The Masai, their Language and Folklore. Oxford 1905.
— The Nandi, their Language and Folklore. Oxford 1909.
JUNKER H. und CZERMAK W., Kordofân-Texte im Dialekte von Gebel Dair. Wien 1913.
KAUCZOR D., Die Bergnubische Sprache (Dialekt von Gebel Delen). Wien 1920.
KRAPF J. L., Vocabulary of Six East-African Languages. Tübingen 1850.
MEINHOF C., Ndorobo (Ostafrikanische Studien XIII). MSOS. X, 110 ff.
— Sprachstudien im ägyptischen Sudan. ZKS. VI/VIII (1915—1918).
— Eine Studienfahrt nach Kordofan. Hamburg 1916.
MERKER M., Die Masai. ² Berlin 1910.
MITTERRUTZNER J. C., Die Dinka-Sprache in Zentralafrika. Brixen 1886.
— Die Sprache der Bari. Brixen 1867.
MUNZINGER W., Ostafrikanische Studien. Basel 1883.
OWEN R. C. R., Bari Grammar and Vocabulary. Oxford 1908.
REINISCH L., Die sprachliche Stellung des Nuba. Wien 1911.
SCHUCHARDT H., Zu den Verben mit *i* im Masai. WZKM. XXIV, 287 ff.
— Bari und Dinka. WZKM. XXVI (1912), 11 ff.
SELIGMANN B. Z., Note on the language of the Nubas of Southern Kordofan. ZKS. I, 167 ff.
WESTERMANN D., The Shilluk People. Berlin and Philadelphia 1912.
— The Nuer-language. MSOS. XV (1912), 1 ff.
— Die Sudan-Sprachen. Hamburg 1911.

MEINHOF führt in seinem Werke über die „Sprachen der Hamiten“ aus: „Wenn es nun heute bei dem Fortschritt der Bantuistik nicht schwer ist, die charakteristischen Eigentümlichkeiten des Bantu zu erfassen und eine

Bantu-Sprache von jeder anderen Sprachart zu unterscheiden, so herrschte doch über das Wesen der Sprachen der eigentlichen Nigritier (als ob die Bantu keine solchen wären!), für die ich mit WESTERMANN zusammen den Namen Sudan-Sprachen vorgeschlagen habe, bis in die neueste Zeit eine erhebliche Unklarheit. Man konnte hören, daß eine Hamiten-Sprache, wie das Haussa, als ‚Sudan-Sprache' bezeichnet wurde. Man behauptete, bewiesen zu haben, daß das Ful ‚sudanisch' wäre . . . FRIEDRICH MÜLLER führte für die umstrittenen Sprachen eine besondere Gruppe ein: die ‚Nuba-Fula', eine Konstruktion, die sich nicht halten ließ. Wieder andere operieren mit dem Begriff ‚nilotisch', mit dem etwa ebensoviel anzufangen ist, wie mit dem Begriff ‚Donau-Sprachen'. Es werden am Nil Sprachen sehr verschiedener Herkunft gesprochen und es gibt keine ‚nilotische' Sprachform, die sich von anderen klar unterscheiden ließe und eigenen Gesetzen folgt. Ich bin durch das Studium der Sudan-Sprachen zu der Überzeugung gekommen, daß es sich hier im wesentlichen um isolierende Sprachen handelt. Sie haben weder Genus noch Klasseneinteilung, ihre scheinbaren Flexionsformen zerfallen in meist einsilbige Wurzeln. Diese Wurzeln sind im übrigen formlos und wenden den musikalischen Ton an. Der Starkton erscheint nur in bescheidenen Ansätzen. Es ist WESTERMANN gelungen, den Nachweis zu führen, daß diese Sprachgruppe tatsächlich bis Nubien reicht" (2f.).

Diese Worte des hervorragenden hamburgischen Afrikanisten geben uns den Erkenntnisstand in der Frage der Nil-Sprachen wieder; sie bedeuten aber zugleich eine Verwerfung des von uns gewählten Typus-Namens sowie der darunter gemeinten Zusammenstellung von Sprachen; wir werden daher zunächst diesen Namen zu rechtfertigen haben, um dann die Art der Sprachen-einheit am Nil und endlich die bezügliche völkergeschichtliche Genesis und Lagerung zu erörtern.

MEINHOF stellt den Ausdruck „nilotisch" zurück, weil sich nach seinem Dafürhalten die Sprachen im Nilgebiet keinesfalls auf eine Sprachform zurückbringen lassen. REINISCH, wohl der bestverdiente Kenner der hier in Rücksicht kommenden Idiome und Idiomgruppen, hatte jenen Namen durchaus aufrechterhalten und er hatte auch in einer sehr berechtigten Polemik gegen WESTERMANN's „Shilluk People" auf einen großen Fehler der ganzen durch MEINHOF und WESTERMANN angebahnten Sudanistik hingezeigt: beide glaubten auf einmal, alles Nichthamitische im Sudan und darüber hinaus in einem sogenannten „Sudan-Typus" zusammenfassen zu können. Wenn MEINHOF in seinem oben zitierten Werke noch hatte behaupten können, daß die von FR. MÜLLER nachgewiesene Verwandtschaft nur eine scheinbare sei und auf Entlehnungen beruhe (S. 3), dann ist durch SCHUCHARDT's[8] und REINISCH'[9] neuere Darlegungen die Fadenscheinigkeit einer solchen Ausflucht endgültig dargetan worden. Wir werden uns hier erinnern dürfen, daß bei MEINHOF das Lehngut in Aufstellung oder wieder in Abweisung einer

[8] Bari und Dinka, WZKM., XXVI, 11ff. Vgl. auch Sprachverwandtschaft, Berlin 1917 (S. 526 bes.)

[9] Die sprachliche Stellung des Nuba, z. B. S. 170. Vgl. noch WZKM., XXVII, 75ff. und 254f.

afrikanischen Sprachverwandtschaftshypothese eine auffällige Bedeutung gewonnen hat. Bestehen nun aber, wie durch REINISCH und SCHUCHARDT nachgewiesen worden ist und wie wir in einem folgenden Sonderteile unseres Werkes noch eingehender dartun werden, starke sprachliche Zusammenhänge zwischen (Nuba und) Dinka einerseits und dem Bari anderseits, dann darf der Name „nilotische Sprachen" nicht mehr so leichthin verworfen werden, wie es von MEINHOF geschehen ist. Wenn wir dann weiterhin noch beobachten, daß auch Sprachen, wie das Masai, Nandi, Ndorobo eine starke früheste Schicht aufweisen, die mit dem Hauptferment des Nuba wie des Dinka-Bari auf eine Einheit zurückgeht, dann entfällt auch das letzte Bedenken gegen den Begriff und den Namen „nilotische Sprachen". Darum haben wir diese (von uns sonst allerdings nicht geliebte) geographische Nomenklatur an der Stelle angewendet, nicht zumindest aus dem historischen Grunde, daß dieser Name bereits angefangen hatte, sich einzubürgern, wenn auch nicht mit dem ganzen von uns gefundenen Bedeutungsumfange und nicht einmal in genau derselben Bedeutungsart. Damit gelangen wir zu einer weiteren Frage, die ebenfalls von MEINHOF an der oben zitierten Stelle in kritischer Weise vorgeschützt wird; wir meinen die Frage nach der einheitlichen Sprachform, die eben am Nil nicht bestehe.

Vorab ist es gut, daß wir uns über den Begriff der einheitlichen Sprachform allgemein klar werden; erst dann wird es uns möglich sein, die Geltung desselben innerhalb des afrikasprachlichen Gebietes und namentlich und zuletzt für den Bereich der nilotischen Sprachvölker zu bestimmen. Besagt die einheitliche Sprachform eine scharfe Abgrenzung gegen andere Sprachen und Sprachgruppen? Wer das verlangt, mag immerhin eine nilotische Sprachform vergeblich auffinden bzw. rechtfertigen wollen; eine solche Festlegung des Begriffes führte indes geradewegs zur Leugnung und wesentlichen Entwertung aller umfassenden Sprachklassifizierung. Einer solchen Behauptung müßte aber auch MEINHOF's und WESTERMANN's Sudan-Typus unrettbar zum Opfer fallen. Es haben eben auch die Sprachtypen untereinander, unter Wahrung des veränderten zeitlichen und örtlichen Distanzverhältnisses und in Befolgung der hier möglichen Umwege, prinzipiell die nämlichen Geschichtsabstufungen hinter sich wie die kleineren und kleinsten Spracheinheiten; mit anderen Worten: wir haben alle Spracherscheinungen als sprachliche Artklassen genealogisch und kontinuierlich, nicht abrupt und isolatorisch, zu verständigen. Darum bleibt auch der Begriff des Sprachtypus ein relativer; jedenfalls ist derselbe nicht starr, sondern lebendig fließend wie die Sprachen selber Leben sind. Nicht alle Typen sind gleich typisch; manche Typen haben markante Eigentümlichkeiten; hieher gehören das Bantu und das Pulah. Für den semitischen Sprachtypus hat man bislang die Dreiradikaligkeit als Typikum angesehen; es wird sich vielleicht zeigen, daß diese Annahme einer bedeutsamen Korrektur bedarf. Für die Einrechnung bzw. Nichteinrechnung einer Sprache zum hamitischen Typus hat man lange und allen Ernstes das Vorhandensein bzw. Fehlen des grammatischen Geschlechtswortes als entscheidend angesehen; heute ist man langsam daran, von den sonderbaren Irrtümern, die aus jener Sentenz und Methode erflossen sind,

zu genesen. Als unfehlbares Kennzeichen des sudanischen Charakters, der sudantypischen Zuständigkeit einer Sprache hatte man den sogenannten musikalischen Ton ausgegeben; nunmehr weiß man, daß wir bei Aufrechterhaltung eines solchen Distinguierungsverfahrens an aller Lösung der großen afrikasprachlichen und schon der sudansprachlichen Rätsel irre werden müßten.

Was ist denn die einheitliche Sprachform? Wir sagen: eine Summe von sprachcharakteristischen Gemeinsamkeiten, die auf eine relativ große geschichtliche Einheit zurückdeutet. Dazu merken wir gleich an, daß spätere Beeinflussungen oder frühe Vermischungen Teile eines Sprachtypus typisch entwertet haben können. Nehmen wir z. B. an, daß das Gebiet der mit dem Masai enger zusammenhängenden Sprachen von Angehörigen jener Sprachvölker durchzogen und (wenigstens eine Zeit) bewohnt ward, die wir nun im Ful repräsentiert finden; dann ferner, daß die Vorfahren der Masai, Nandi, Ndorobo usw. im Norden und Nordosten den Hamiten, im Süden und Südwesten den Bantu lange und heftig und vielfach ausgesetzt waren, so wird man die rigorose Forderung nach der einheitlichen Sprachform des ursprünglich im ganzen Nilgebiete ansässig gewordenen einheitlichen Völkerganzen nicht mehr so kleinlich urgieren wollen. Die Gebiete der jetzigen Šilluk, Dinka, Bari usw. waren früheres Terrain der Wule und der mit ihnen westlich zusammenhängenden Sprachmenschen, weshalb diese Gruppe der nilotischen Sprachen als gegen den zentralen Sudan hin typisch verwischt erscheint, ohne doch schlechthin mit dem Nuba untypisch geworden zu sein.

Diese Gedanken werden aus dem nördlichen Zweige des Sprachastes, dem Nuba, noch nähergerückt. Die Nuba sind wie die Bornu und wohl mit diesen ungefähr über den nördlichen Eingang von dem Zweistromgebiet oder dessen hinterem Bergland nach Afrika gewandert[10]; während jedoch die jetzigen Bornu und andere vom Nilbecken westlich weiterzogen, um schließlich im Tsadsee-Gebiet und südlich, südöstlich und südwestlich desselben seßhaft zu werden, sind die Nuba und ihre engeren Mitverwandten und Mitgänger im Niltale und dessen Umrandungen selber ansässig geworden, zugleich mehr und mehr sich auch nach den südlicheren Verzweigungen des Nil und überhaupt in das ganze Quellgebiet dieses Flusses in weitem Umfange und nachhaltig ergießend. Dort freilich waren sie auf verschiedene andere verwandte und unverwandte Sprachvölker gestoßen; einmal waren es die freilich selber schon etwas verdrängten und versprengten sogenannten Ureinwohner (engere oder fernere Zugehörige der Wule-Rasse[11]); dann waren es die transerythräisch durch Südarabien vom südlichsten Asien gekommenen Wanderungsgruppen, die sich im westlichen Afrika vornehmlich in die Sprachtypen des Ngo-Nke und des Pulah auswirkten; endlich waren es die mit dem Nuba, bzw. ihren südlichsten Exponenten und Ausläufern

[10] Wenn wir dabei allerdings nicht an eine strenge Gleichheit im Wanderungswege (bzw. im unmittelbaren Ausgangspunkt) und in der Wanderungszeit denken. Vgl. den Paragraph über das Bornu.

[11] Bzw. auch der Khoiń, wenn wir diese in Verbindung mit dem pygmoiden Teil der Wule fassen.

selbst nicht unverwandten Bantu (bzw. Bantoiden). Diese so verschieden gerichteten Berührungsmenschen begannen nun ihren vermischenden, zersetzenden und durch die Umgestaltung zugleich neugestaltenden Einfluß, bald stetig, bald wieder stoßweise, auszuüben. Innerafrikanische Völkerbewegungen und Sprachverschiebungen, ferner zumeist der ziemlich frühe hamitische Einbruch, endlich die späteren semitischen Anflutungen und Einkeilungen waren ebensoviele Geschehnisse, die ihre Spuren im Nuba, und mehr freilich in dessen südlichen Verwandten, hinterlassen haben, Spuren, die zum Teil bis heute wirksam geblieben sind. Immerhin vermögen wir nachzuweisen, daß zwischen dem Nuba und dem Čol soviel Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten geblieben sind, daß ihr eintypischer Urcharakter wesentlich in Geltung steht, d. h. bis zur Zeit wahr ist.

REINISCH hat in seiner vergleichenden Arbeit „Die sprachliche Stellung des Nuba" bemerkt: „Der Umstand also, daß das Nuba zu dem flektierenden, die übrigen nilotischen aber meist zu den agglutinierenden und isolierenden Sprachen gehören, begründet zwischen den beiden Gruppen keinen prinzipiellen, sondern nur einen graduellen Unterschied" (170). Wir werden in der Sonderabhandlung über den nilotischen Sprachtypus Gelegenheit haben, nachzuweisen, daß einesteils sogenannte isolierende Sprachen im Nilgebiete als unter den von uns unter dem nilotischen Sprachast begriffenen Sprachen gar nicht angetroffen werden und daß andernteils der agglutinierende und der flektierende Charakter in den nilotischen Sprachen ineinander überfließen. Das stimmt auch ganz damit überein, daß die Grenze der nilotischen Sprachen gegen den hamitischen Typ zwar besteht, aber kaum mit Schärfe anzugeben ist. Daß diese Verundeutlichung der Grenze aber sekundär ist, genügt uns; der nilotische Sprachtyp wird dadurch in seiner notwendigen Ansetzung und nach der von uns angegeben Reichweite nicht tangiert.

Auf ein Zweifaches muß sich unser sprachwissenschaftlicher Beweis hinsichtlich der nilotischen Gruppe erstrecken, auf den Zusammenhang der Dan-Luj-Sprachen mit dem Nuba und den Zusammenhang des Kwavi (Masai, Nandi, Suk, Ndorobo, Turkana usw.) mit dem Dan-Luj einerseits, mit dem Nuba anderseits. Im folgenden können wir nur je eine Probe dieser notwendigen Beweise geben, aus dem Vokabular und aus der Grammatik. Dabei bemerken wir noch, daß naturgemäß das größere Gewicht auf die Erweisung des Zusammenhanges von Kwavi und Dan-Luj, das geringere Gewicht auf den Zusammengehörigkeitserweis (Verwandtschaftserweis) von Kwavi und Nuba gelegt wird. In der Tat sind ja das Nuba und das Čol die beiden großen Glieder der nilotischen Sprachen und besteht zwischen ihnen nicht derselbe Verwandtschaftsgrad, der innerhalb jedes dieser beiden Glieder statthat.

Wir werden zunächst für alle im Beweise zu berücksichtigenden Sprachglieder (Nuba, Dan-Luj, Kwavi) unter einem etliche charakteristische Wortparallelen bringen. An zweiter Stelle soll ein Schema der pronominalen Formen innerhalb des Čol folgen. An dritter Stelle mag noch ein Weniges zur hamitischen Einstellung des Masai im besonderen gesagt werden.

a) Wortparallelen.

Bedeutung	Dan: [1]Shilluk, [2]Dinka Luj: [3]Bari	Kwavi	[1]Masai [2]Nandi [3]Suk	Nuba	[1]Nil-Nubisch [2]Berg-Nubisch
Vater	[1]*wī, wû*	[3]*bapu*		[1]*fab*	
Mutter	[1]*mì*	[1]*mame*			
Auge	[3]*koñge*	[2]*koñg*		[1]*koñ* DFM.; cf. *kói(n)* (Gesicht)	
Zunge	[1]*lép*	[2]*ñgelyep*, [3]*ñgaliep*		(*[2]ďale*)	
Ohr; hören	[1]*yíṭ*, [3]*yêj (yīj)*, [3]*čuöt*	[2]*lit*, [3]*yīt*; cf. noch [2]*kas* (hören)		[1]*gíjir* KD. (hören)	
Mund	[1]*ḍòk, ka-tok*			[1]*ak*	
Sprache	[2, 3]*ñgal*			[1]*nar* FM. (Zunge)	
Brust (weibl.)	[1]*kòi*	[2]*t-egê-t*, [2]*t-aka-t*		[1]*ok*	
Milch	[1]*čak, ṅyeḍo* (melken)	[2]*če*, [3]*če'*		[1]*íji* KD., [1]*inišši* FM.	
Leib	[1]*re*, [2]*rin* (Fleisch)	[2]*gi-ri-no* (*[2]po-r*, [3]*pu-r*)		[1]*arij* (Fleisch)	
Korn, Getreide	[2]*lob*			[1]*libi* (Weizen)	
fliegen	[1]*fōro*, [3]*ku-pir* (Flügel)	[1]*opir, obir* (Flügel)		[1]*firri*; cf. *a-wir* FM. (Flügel)	
Stein	[1]*kit*	[2]*koïïta*		[1]*kid, kit*	
Wasser	[1]*pi*	[2]*pei (pêk)*, [3]*pogh* (coll.)			
rot	[1]*kwàrò*	[2]*koroti* (Blut)		[1]*ger* K.	
Frau	[1]*ṅa*; cf. *-n* fem.	[1]*en-* (weiblich)		[1]*en* (Weib)	
Weib	[3]*korijö*, (puerpera [„die eben geboren hat"])	[3]$\sqrt{kôr}$ („wife; female")		[1]*kare* (Weibchen bei Tieren)	
Weib	[1]*ḍâčò*	[2]*iyŭog* („one that has borne"), [3]*sakā-te*, pl. *sakô-ti*		[1]*usk* KD. (gebären)	
Zahn	[3]*kelé*	[2]*kel-da*			
Volk	[1]*djùr*	[3]*nyur* („to assemble")		[1]*soli* (Leute)	
Land; Erde	[3]*jur*	[3]*kur*		[1]*gur* FM.	
Haus	[1]*yot*	[3]*kôt*			
kochen		[2]*ghogh*		[1]*jug* (brennen)	
(Feuer)	[1]*lyēlo*	[2]*lal* („auf dem Feuer sein; Feuer machen")			
leben	[1]*neno*			[1]*añ*	
(Baum)	[1]*yàṭ*, [3]*kaden* (Holzscheiter): *ködini* (Baum)	[2]*ket* (Wald, Baum), [3]*kĕt* (Baum)			
Brust (männl.)	[2]*kidó*	[3]*ketan* (von Menschen und Tieren)			
zittern	[1]*kiro*, [3]*kiri-t* ([Schilf-]Rohr); cf. auch *gringrin* (Erschütterung)			[1]*kerker*	
Weg, Straße	[3]*gör*	[2]*or(-e-t)*, [3]*ôr*		[1]*gir* K.	
Fluß	[2]*uar*, [3]*kare*; cf. *goro* (kleiner Bach)			[1]*uru* D. (-Nil)	
Weib	[1]*či*			[1]*aši, as* FM. (Tochter)	
nehmen	[1]*māgo* (haschen, greifen, halten)	[2]*muku-t*		[1]*mag* KD.	
geben		[3]*ten*		[1]*den* (objektiv)	
wohnen		[3]$\sqrt{tĕp}$		[2]*tob* (Land)	
Loch	[3]*kere* (Kürbisschale)	[2]*kerin*		[2]*hur(e)* (Höhle)	
Loch; Grube	[1]*būr*	[3]*prĭ-m*		[1]*úrbur* KD., [2]*bor* (Joch)	
jeder; all, ganz		[3]*tukul, tokol*		[1]*kulli*	
Asche		[1]*oria*, [3]*hŏr*		[1]*oburti, uburti*	
Nase		[3]*sĕr*		[1]*sórin*	

Bedeutung	Dan: [1]Shilluk, [2]Dinka Luj: [3]Bari	Kwavi [1]Masai [2]Nandi [3]Suk	Nuba [1]Nil-Nubisch [2]Berg-Nubisch
Grab	[1]*t'ēlǫ*		[2]*tili*
Fuß	[2]*čok*, [3]*ri-oket*		[2]*kǫgǫd*
Knochen	[1]*čōgǫ*, pl. *čū*, [3]*kuyú-t'o*	Turkana: *akhoit*, pl. *ńa-koyo*, [3]*kô-wô*, [1]*ol-oï-ta*	[1]*kóï* (Knöchel)
Nacht		[3]*ŏgha'*	[1]*ugū* KD.
sterben	[1]*tå*, [3]*tuan*	[1]*tua*	[1]*dī*
Wald; Baum	[1]*ṭim* („trees, forest"), [2]*tim*	[1]*en-dim*, [2]*tim-do*	
Urin	*láč*	[1]*ga-lak*	[1]*ek* (urinieren)
Vogel	[1]*dyet*	[2]*tar-i-t*	[1]*dija* (kleiner) V.
Bauch		[1]$\sqrt{goš}$	[1]*gis-im* (Körper)
klein; wenig		[1]*kuti*	[1]*ḳidē*, *gátti* FM. (etwas)
Hand		[2]*ē*	[1]*ḕ (ī)* KD.
nennen	[1]*kwęnǫ* („to count"); cf. *gā*: [3]*kwano* (id.)	[3]*kain-a-t*	
Rücken		[1]*-kurŭm*	[1]*ger*
Sohn; Sproß	[3]*tore*		[1]*téri* (semen virile)
Kehle		[1]*ol-gos*	[1]*gos*
Schaf; Ziege		[1]*engat* („Wildebeest")	[1]*eged*, [2]*ǫgǫd* (Ziege)
Großvater	[1]*kwă-kwagǫ*	[1]*ol-akwi*	
Erde; Sand		[2]*ñguñguńa*	[1]*gū*
Hand; Arm	[1]*čyęnǫ*, [2]*čyęn*	[1]*engaina*, pl. *ingaik*; cf. Turkana: *e-kan*	
(reich)		[1]*e-masa-ita* (das Vermögen)	[1]*mas* (gut, schön, gesund [wohlhabend])
Heim	[1]*kàl* (Hof [abgezäunt]), *gòl* (home, homstade")	[1]*eń-galo* (Platz)	[2]*kol* (Hütte)
nehmen; fang.		[1]$\sqrt{dum}$ („aufpicken")	[1]*dŭm* FM.
Penis	[1]*šul*, [2]*čul*		[1]*gili*, *gilid* K.
Familie	[1]*jĕ* („people")	[1]*aji* („hut or family"), [2]*čiï* („tribe"), *([3]p-ič)*	[1]*ji-n-s* (gens)

b) Pronominale Parallelen

a) Personalpronomen.

	Šilluk	Dinka	Bari	Masai	Nandi	Suk
ich	*yan*	*ʿęn (ghên)*	*nan*	*nanu*	*ane*	*ani*
wir	*wan*	*ʿōg (ghôgh)*	*yi (yan)*[12]	*iyook*	*aček*	*ača*
du	*yin*	*yin*	*do (nut)*	*iye*	*inye*	*nyī*
ihr	*wun*	*uēk*	*ta (ča)*	*indae*[13]	*okwek*	*akwa*
er, sie, es	*en (ogón)*	*yen*	*nge (ʾnit)*	*ninye*	*ine(ndet)*[14]	*nye(nde)*
sie	*egén, ge(n)*	*kēk*	*če*	*ninǰe*	*iček(et)*	*ča(ne)*

β Interrogativum.

	Šilluk	Dinka	Bari	Masai	Nandi	Suk
wer	*amén(ā)*[15]	*ńa, ye-ńa*	*ŋga (ŋgá)*	*añgae*	*ñgo*	*ñgo*
was	*a, a-ńo*	*ye-ńu*	*iʾŋgo*	*aiń̂o, ʾń̂o, ʾya*	*ne; añg*	*nē*[16]

[12] Eigentlich die das Personale vertretenden Possessiva.
[13] Man beachte die Verschiedenheit in den Pluralformantien.
[14] Zum *t*-Plural vgl. besonders suk. *ata* („quot?").
[15] Cf. šill. *men* (dieser): nub. *man* (jener).
[16] *kue-nē* („of what sort?").

c) Zur hamitischen Einstellung des Masai.

Auf Grund welchen Materials hat man ernsthaft an eine typische Eingliederung des Masai in das Hamitische gedacht? MEINHOF, der Hauptvertreter dieser Hypothese, hat in seinem mehrerwähnten Hamiten-Werke eigentlich doch verhältnismäßig dürftige Beweismomente vorgetragen. Die Berufung auf das Genuswort, die z. B. bezüglich des Haussa noch mit halbem Rechte geschehen konnte, scheint hier doch schwierig zu werden. Unter dem Kapitel „Weitverbreitete Bildungselemente" (wohl ein wichtigstes Vergleichungskapitel) beruft sich MEINHOF zumal auf das Ful, Haussa, Nama — Sprachen, die gar nicht mit dem Hamitischen typisch zusammengerechnet werden dürfen und jedenfalls, was selbst MEINHOF zugibt, die schwächsten und unsichersten Vertreter des hamitischen Sprachtyps sind. Die von MEINHOF angerufene Parallele aus der dezimalen Suffigierung mas. *tam* (som. *om*) ist wohl unbedeutend, was noch um so mehr zu beachten ist, als die Zahlwortform selbst den nilotischen Sprachen eigentlich angehört: nub. *dim* = mas. *tam*.

Ganz versagt aber MEINHOF's vókabularischer Beweis. Einmal finden wir unter den von MEINHOF vorgebrachten Wortparallelen das Masai sehr oft nicht. Andere Male besagt die Parallele nur sehr wenig; so bildet mas. *artam* zu som. *afar-tan* schon insofern eine sehr heikle Parallele, als eine Übernahme aus dem Hamitischen namentlich durch die ursprünglichere und noch geltende andere Zehnerzählung (40 z. B. = *'n-domoni oñgwan* > *'n* + *tomon* + *oñgwan* = das 10 4 [mal]) im Masai ja wohl ganz naheliegt. Was die Beibringung einer Masai-Zahl *sal* („neun") für eine Berechtigung und für einen Sinn haben soll, vermögen wir nicht zu erkennen. In der besten uns zur Verfügung stehenden Masai-Grammatik (von A. C. HOLLIS) finden wir für „neun" mask. *ōudo*, fem. *naudo* und „occasionally used" *endoroj* verzeichnet. Angenommen übrigens, die Zahlwortform *sal* wäre im Masai in Geltung, so wäre sie hier doch evident eine glatte Entlehnung von dazu noch verhältnismäßig spätem Datum.

Andere Wortparallelen MEINHOF's sind in anderer Hinsicht unkräftig. Wir nennen nur drei Beispiele, in denen durch Miteinbeziehung weiterer bezüglicher Parallelworte die Schwäche bzw. das Problematische der MEINHOF'schen Hamito-Masai-Parallele aufgezeigt werden kann.

I. Elefant. Cf. MEINHOF, o. c., p. 233:

Som. *dagón, dogón*	Bari *tome*	Nandi *pelio*
	Dinka *akôn*	Suk *pelion*
Mas. *ol-dome*	Ngán-Bara *li-wâ*	
	Šill. *lyeč*, nub. *fil*	

II. Essen. Cf. ibid. (Nr. 2):

Som. *'un*	Bari *ngê, ngê 'ngê*	Suk rad. *-m*, Präs. *ó-m-an*, Prät. *kā-m-an*
Afar *kam (qam)*	Šill. *čamo*	Bornu *kumbo*
Mas. *a-ńyia*, Impf. *ta-ma*	Berg-Nub. *kam*	Nil-Nuba *kab*

III. Fläche. Cf. ibid., p. 234:

Bedauye *damba* („Fußsohle")	Nil-Nuba *taf* FM. (berühren, anrühren); *tábtab* (tasten, tappen): som. *tab*. Cf. berg-nub. *oḅ* (Weg)
Chamir *šab* („Fuß, Fußsohle")	
Mas. *en-dap* . . . („Handfläche, Fußsohle")	Wolof *tapa-n-dar* („etre plat, aplati . . .")

Diese Beispiele können uns zeigen, daß die nach dem Hamitischen weisenden Parallelen des Masai zumal dann nicht zu einer hamitischen Einstellung des Masai bestimmen können, wenn diese Parallelen nicht einmal sehr viele sind, wenn sie nicht eindeutig sind und überhaupt, wie uns die von MEINHOF erbrachten Beispiele dartun, nicht einmal immer dem frühesten und früheren Wortschatz angehören.

Was indessen als ungleich wichtiger als alle diese Feststellungen anzusehen ist, was aus den angeführten drei Gleichungsbeispielen erhellt, ist: die hamitischen Sprachen enthalten viel innerafrikanisches Sprachgut; und hier liegt wohl oft gemeinsames Gut aus gleicher Quelle vor, also Verwandtschaft, wenigstens eben teilweises Zurückgehen des Hamitischen und der mehr nach innen gelegenen afrikanischen Sprachen auf eine Stufe genetischer Gemeinsamkeit. Das bestätigt uns zwei Vermutungen: erstens, daß im Hamitischen nicht bloß eine Quellschicht gilt; zweitens, daß im Semitischen kein Typus vorliegt, der über das Hamitische hinaus in Afrika nicht mehr beachtenswerte genetische Beziehungen besäße.

Noch könnte nach alldem die Frage gestellt werden, welches der typische Summenwert der nilotischen Sprachen sei. Darauf geben wir die allgemeine Antwort, daß wir einen solchen Summenwert im exklusiven Sinne gar nicht einmal behaupten, ja überhaupt nicht weiter suchen. Die nilotischen Sprachen verbinden in einer weitgehenden Weise Nordostafrika mit Innerafrika; sie haben nach beiden Seiten hin bedeutsame Verwandtheiten. Dabei heben wir hervor, daß die Verwandtheiten, die zugleich nach dem hamitischen und innerafrikanischen Gebiete weisen, beträchtlich sind. Spezifisch hamitosemitische Verwandtheiten sind lückenhaft, bisweilen unsicher und einigemal ersichtlich neuerer Entstehung. Innerafrikanische Verwandtheiten sind sehr stark und mannigfaltig[17].

Zwei Charakterisierungspunkte der nilotischen Sprachen merken wir noch besonders an: bei dem Nomen erscheinen (wie im Bornu und Haussa) Präfixe und Suffixe in ziemlich systemloser Weise, und zweitens sind die nilotischen Sprachen keine eigentlichen Tonsprachen und sind die z. B. im Šilluk auftretenden musikalischen Töne sekundär und eben zusammenhängend mit der in den nilotischen Sprachen hin und hin belegten Vernachlässigung von Laut und Silbe.

Eine eigene Berücksichtigung verdienen die bergnubischen Dialekte bzw. auch die mit ihnen zusammengelagerten Reste der pygmäisch untersetzten Čol; das sprachgeschichtliche Bild gewinnt vollends unser Interesse noch durch die benachbarten, mehr südlich gelegenen Bantoiden. Das Kordofan-Gebiet ist demnach sprachlich, wie folgt, zu charakterisieren.

Bereits RUSSEGGER („Reisen in Europa, Asien und Afrika", Stuttgart 1843, II, 2, S. 174) hatte auf Grund linguistischer Beobachtungen in Kordofan drei „nubische" Hauptgruppen von Dialekten unterschieden, die sich in ziemlich geographischer Lagerung auf den Osten (Gulfan), den Nord-

[17] Als Besonderheit darf hervorgehoben werden, daß zumal die Čol-Sprachen relativ stark nach dem westlichen Sudan und gerade auch in das Gebiet der Ngo-Nke-Völker weisen. Man denke nur etwa an die Wurzel *tam (tan)* für „zehn" hier und dort.

westen (Scheibun) und den Südwesten (Teggele) verteilten. Nach ihm haben besonders F. Bork, Frau B. Z. Seligmann, C. Meinhof[18] und B. Struck[19] zur Aufhellung der sprachlichen Verhältnisse von Kordofan verdienstvolle Weiterarbeit geleistet.

Meinhof hat neben den nördlicheren Nuba-Dialekten eine zweifache, mehr südliche Gruppe von Sprachresten unterschieden. Die eine Gruppe hatte er sudanisch, die andere bantoid genannt; als Besonderheit Meinhof's ist zu erwähnen, daß er die nördlicheren, d. i. die Nuba-Dialekte als „hamitoid" bezeichnete. Struck ist ihm wesentlich gefolgt. Struck unterscheidet anthropophysisch Dolichokephalen (hamitoid), Brachikephalen (sudanisch) und Mesokephalen (bantoid); er gibt ihr geschichtliches und Lagerungsverhältnis so an: „Obernubische Dolichokephalie und Bergbrachikephalie sind in Kordofan gleich bodenständig, und ursprünglich durch eine dem Nordrand der Berge Nyima—Kadero—Tegele folgende Linie geschieden. Obernubische Dolichokephalen haben sich dann zentral und südlich in das Gebiet der Bergbrachikephalen, bald darauf (spätestens um 1600 n. Chr., aber wohl sehr viel früher) die bisher landfremden Mesokephalen aus Südwesten gleichfalls in die Südhälfte des Gebietes ausgebreitet, sich mit der Vorbevölkerung gemischt und ihre bantoiden Sprachen auf sie übertragen" (ZE., l. c., p. 168).

Eine Dreiteilung der kordofanischen Sprachrestgruppen hatten auch wir aus dem uns vorliegenden Material zu erkennen vermocht. Allein wir glauben auf Grund unserer Untersuchungen und namentlich unter teilweiser Beachtung von Mitteilungen durch D. Kauczor zu folgenden Aufstellungen veranlaßt zu sein:

1. Die „hamitoiden" Dialekte sind nubisch und von eindeutiger sprachnubischer Zugehörigkeit.

2. Die „sudanische" Zugehörigkeit einiger westlicher und östlicher Dialekte darf nicht in einem anderen Sinne als das zentralsudanisch unterschichtete Čol verständigt werden.

3. Die bantoiden Dialekte haben relativ schwache Bantuismen und zeigen zum Teil ebensowohl als die „sudanischen" Dialekte urafrikanische Untersetzungen[20].

4. Die bantoiden Dialekte weisen in beachtenswertem Grade auch wieder auf Teile der Čol-Gruppe; sie bestätigen so durchaus gewisse, namentlich auf dem formalen Gebiete liegende Anklänge und Annäherung südlicher und westlicher Čol-Sprachen an das Bantu.

[18] Siehe besonders „Eine Studienfahrt nach Kordofan". Hamburg 1916, S. 66ff.

[19] Pet. Mitt. 1917, S. 227. Ferner: Somat. Typ. u. Sprachgr. i. Kord. ZE., LII (1920—1921), 129ff.

[20] Man vergleiche hier vor allem das im Talodi aufscheinende *(-w-)ati* des gerade bei Tiernamen („Weibchen") gebrauchten Femininums. Die von F. Bork (ZKS., III, 143ff.) gezogenen Folgerungen hinsichtlich des grammatischen Genus und Numerus vermögen wir nicht als richtig zu erkennen, da wir grammatische Genusbezeichnung und nominale Klassifizierung hier nicht historisch zusammenbringen können. Wohl aber ist der Vergleich mit dem Femininwort *ati* des Khoiń-San berechtigt.

5. Die bantoiden Dialekte als landfremd bezeichnen zu wollen, ist gewagt; sprachlich muß hier jedenfalls beachtet werden, daß zunächst das genauere Verhältnis zu den eigentlichen Bantu-Sprachen, wohl auch das Verhältnis zu den sicher degenerativen Bantu-Dialekten der östlich über den Mittellauf des Kongo hinausreichenden Zone zu bestimmen käme. Sind diese Bantoiden Relikte oder Absprengungen? Angenommen, sie wären Relikte: Gehen sie auf eine früheste Stufe bantuischer Sprachentwicklung zurück? Oder zeichnen sie ruinenhaft eine frühere oder wieder eine spätere Expansionsgrenze der Bantu? Oder sind sie zuletzt überhaupt nicht auf diesem Wege zu verständigen? Diese Fragen werden in unserer späteren Sonderuntersuchung über die Bantoiden eingehend zu beantworten sein. Wir können aber an der Stelle bereits bemerken, daß die kordofanischen Bantoiden nicht ohne sprachgeschichtlichen Rekurs auf die Čol-Sprachen verständigt werden und daß ihre grammatischen und nominalen Formantien sehr alt sind.

Eine genaue Angabe und Gliederung der Dialekte im Kordofan-Gebiet würde uns hier zu weit führen; auch sind bezügliche Versuche bereits mehrfach geschehen, die eben wesentlich und der Hauptsache nach in den angegebenen Quellen und bei den genannten Forschern angegeben werden und entsprechen[21]. Nördlich und östlich sind Nuba, wobei zu bemerken ist, daß die östlichen und mehr südlichen Dialekte eigentlich eine Übergangslinie zwischen Nuba und Čol darstellen können. Westlich und in schwächeren Resten in der Mitte sind Čol-Dialekte; südlich sitzen die Bantoiden. Hinsichtlich der kartographischen Darstellung bemerken wir, daß wir im Interesse der Anschaulichkeit die maximale Distanzmöglichkeit, zumal in der Nordsüdrichtung, berücksichtigt haben. Dasselbe gilt übrigens auch hinsichtlich des Nuba, das in seiner teilweise wieder nur sehr schmalen Lagerung am Nil auf der Karte kaum in dem nötigen Maße zur Geltung käme.

Wir schließen die linguistischen Ausführungen mit D. WESTERMANN: „It is probably, that the Nilotic languages originally belong to the family of the Sudan-languages... The phonology, the form of the word and some grammatical peculiarities in all Nilotic languages point to this common origin. The vocabularies of all them have certain sudanic elements. But at a certain former period all these languages have more or less strongly been influenced by languages of a different character, which are generally called Hamitic-languages" (The Shilluk People, p. 33).

Noch mag eine kulturgeschichtliche Notiz hier angefügt werden. Die Nuba zeigen eine soziologische Struktur und Kulturentwicklung, die derjenigen der Bornu und weiterhin auch noch der echten Bantu nahekommt; diese Tatsache wiederholt sich in den südlichen Nilgebieten, hier allerdings als nur mehr hervorscheinende und durchwirkende Unterschicht; zumeist haben hier eben andere, namentlich hamitische Einrichtungen und Lebensgestaltungen durchgegriffen, um so mehr, als hier ja auch die viel früher schon durchgezogenen, wesentlich totemistisch-sozialen und zum Handel und

[21] Verläßlich und beachtenswert sind auch die bezüglichen Angaben bei D. KAUCZOR („Die bergnubische Sprache", Einleitung, S. XI f.)

Gewerbe neigenden Völker sich nachhaltig und auf breiter Basis entfaltet hatten, wie sie nunmehr in den Ngo-Nke, Pulah und, als ein starkes Element, in den Haussa fortleben. Der Umstand, daß sogar im Lande der Masai, der wohl am meisten hamitisierten Niloten, eine ackerbautreibende Tradition und mutterrechtliche Anklänge weiterwirken, ist an sich schon bezeichnend genug.

(Schluß folgt.)

La vie des pionniers chinois en Mongolie aux prises avec un sol ingrat.

(Etude économique.)

Par le R. P. Dr. R. VERBRUGGE, des Missions de Scheut.

(Fin.)

II° Les grands Gains.

A. Revenus recueillis des moissons dans des fermes de l'église.

Pour donner une idée approximative de quelques revenus d'une grande ferme, exploitée en *fenn-chou* (en dîmes), rapportons ici quelques devis établis dans les résidences que je devais administrer. Il est juste cependant de faire remarquer qu'une mission ne sait jamais exploiter ses domaines avec tout le soin et toute la rigueur d'un particulier chinois, et qu'elle ne sait jamais exiger tout le dû, «usque ad ultimum quadrantem». Et puis, expliquons encore le mot de *fenn-chou*: à vrai dire, le missionnaire n'exploite pas lui-même les terres de l'église; tous les chrétiens sont ses métayers; lui-même ne recueille qu'une légère redevance *(fenn-chou)*. De cette façon, il a moins de besogne, mais toujours encore assez et trop. Quelques riches propriétaires agissent de même. En outre, en dehors des chiffres, il faut beaucoup considérer la quantité de la moisson, et calculer combien de grains on pourra battre par botte. C'est généralement un peu moins d'un *chenn* par botte; quand on atteint un *chenn* ce sont les plus belles moissons, comme au K'eou-li, ou parfois aux vallées du Sud. Plus souvent c'est 7, 8 ou 9 *ka* (dixièmes de *chenn*). Enfin, pour fixer les idées d'une façon très générale, nous devons encore savoir à quoi reviendrait le *tan*: mettons au bas mot, 3 ligatures. Et on verra que les plus grands fermiers, à moins de faire des prodiges d'activité en tous sens, ne trouvent pas le Pactole sur leur terres.

1° Voici d'abord les résultats de la moisson de 1906, à Cheu-dzou-ze.

Récolte de 1906:

Froment 1 *tan*	Sarrazin 50 *tan*
Avoine 35 *tan* + 1 *tan* de *siao-jeu-k'i*	Colza 5 *tan*
Millet *(mi-ze)* 25 *tan*	Lin 3 *tan*

Avec quelques petites mesures encore de divers articles (pois, fèves, etc.) on aura à 125 *tan*.

Restent les pommes de terre, pour lesquelles on donne souvent de la farine ou de l'avoine. Cette année-ci la production suffisait justement pour la consommation à la résidence et pour les aumônes aux chrétiens pauvres. — En effet, quelques familles obtenaient un sac par mois: un aveugle, un nouveau-venu, une famille éprouvée, etc. La récolte fut placée en trois silos; mais il faut surveiller ces puits, et les faire bien secs.

Le froment donne vraiment une quantité insignifiante. Outre que ce n'est pas le pays du froment, cela s'explique encore parce que nos pauvres chretiéns n'ont presque jamais de semences si chères, et de plus n'osent

pas toujours risquer leur froment en terres nouvelles. — Cependant l'année qui suivit, je réussissais par mes recommandations et mes secours, à faire semer bien plus de cette récolte, presqu'une dizaine de *ts'ing*, qui pourront me donner pour ma part, avec un *ts'ing* semé par moi-même, 70 à 80 *tan* de grains, que, comme Pierrette, j'escomptais déjà au prix de 800 sapèques le *teou,* comme suffisant à payer mes impôts.

2° On espérait donc plus de la récolte de 1907. C'est toujours l'avantage d'avoir un missionnaire sur place pour les chrétiens, ou le maître, le propriétaire du sol pour toutes les terres: ils peuvent stimuler et soutenir toutes les activités.

Durant l'année on se livrait déjà aux plus heureux pronostics. Voici comment, au mois de juin, après avoir parcouru les champs, je supputai les chances. Volontairement je fais les marges un peu grandes.

Prévisions pour 1907, d'après les estimations au mois de juin:

	Minimum	Maximum	Moyenne
Froment	40 *tan*	80 *tan*	50 *tan*
Avoine (20.000 à 30.000 bottes)	40 »	200 »	120 »
Millet	75 »	100 »	90 »
Sarrazin	50 »	100 »	75 »
Colza	20 »	50 »	35 »
Total . .	225 *tan*	530 *tan*	370 *tan*

Soit 3 à 400 *tan*, au moins le double de l'année précédente, qui fut une année de misère. Sans compter les pommes de terre.

Après ces prévisions si bien annoncées, une gelée précoce au 28 août mina toutes ces espérances, et on fit alors les prévisions suivantes.

Prévisions faites à la fin du mois d'août 1907:

Froment	40 *tan*;	soit 20 pour usage, 20 pour la vente
Avoine	150 »	50 pour usage, le reste pour la vente
Millet	30 »	(en réalité: *mize* 13·5; *kouze* 5; *souze* 9)
Sarrazin	20 »	(en réalité ce fut 23, surtout pour usage)
Colza	20 »	(y compris le lin)

Pois et fèves: pour l'usage de la résidence; pommes de terre, 2 à 300 sacs (en réalité ce fut 400; beaucoup échangé contre de l'avoine).

Bref, comme nous le mettons entre parenthèses, ces prévisions se réalisèrent assez bien, avec un total battu de 250 *tan* environ.

3° Etat des ressources de Ho-t'ou-wa, au début de 1908.

Lorsque j'arrivai à cette exploitation (12 février 1908), je me trouve à la tête d'une encaisse de 300 ligatelles avec beaucoup d'impôts à payer et d'œuvres à entretenir. Mais en outre il y avait dans les granges assez bien de grains et dans les prairies encore du foin coupé. Ce sera à voir combien.

Quelques jours apprès je fis le relevé de mes provisions. Il faut distinguer à cet effet ce qui se trouve à P'ing-ti-nobo et ce qui est encore à Si-ta-san; nous distinguons aussi l'âge des grains, ceux de l'année écoulée et ceux qui sont plus anciens:

			Ho-t'ou-wa réc.	Ho-t'ou-wa vx.	Si-ta-san réc.	Si-ta-san vx.
Céréales	grandes céréales	froment	—	5 à 6 *tan* (1 sac)		—
		avoine	70 *tan*[1]	20 *tan*	—	—
	millets	*mi-ze*	—	—	—	—
		kou-ze	1 *tan*	—	—	—
		sou-ze	10 *tan*[2]	—	—	—
Produits divers		sarrazin	20 *tan*	40 *tan*	35 *tan*	—
		colza	—	—	18 *tan*	—
		pois, fèves	1·2 *tan*	—	1 *tan*	—
		p. de terre	250 sacs	—	—	—

En résumé, une situation qui n'était guère meilleure qu'à Cheu-dzou-ze-leang: probablement on s'était déjà défait du froment en temps opportun. — On voit aussi comment le Si-ta-san, contrée froide, neuve, a surtout donné le colza des terres nouvelles et le sarrazin des cultures pauvres. — Il s'agira de vivre avec tout cela et quelques autres ressources, détaillées ailleurs.

4° Maintenant, en commençant la gestion de l'année 1908, donnons, par un calcul fort élastique, les possibilités des récoltes qui feront juger de l'importance de l'endroit et des principaux produits.

Prévisions en juin 1908, pour la moisson prochaine (les grains en *tan*, les pommes de terre en livres):

Endroit	Avoine	Froment	Sarrazin	Millet	Colza	Pois de terre
P'ing-ti-nobo	60 à 120	15 à 40	25 à 50	—	—	10.000 à 20.000
Si-ta-san	15 à 30	—	2 à 30	—	peu	—
Yuan-fangze	7 à 14	3 à 5	3 à 6	2 à 3	—	—

Si-pa-chang: total non détaillé de 8 à 10 *tan*.

Notons encore: *a)* le froment ne figure pas au Si-ta-san, parce que l'endroit est encore trop froid. Par contre *b)* le colza s'y cultive sur terres nouvelles, mais très peu fut ouvert cette année-ci. *c)* on y cultive beaucoup de sarrazin, qui réussit en deux mois environ. *d)* Les différences de production tiennent donc surtout au climat, et aussi à la proportion variable du *fenn-chou* exigé.

5° Combien va-t-on réaliser de ces prévisions? Lorsqu'au commencement d'octobre, après avoir compté les bottes à P'ing-ti-nobo, on commença la rentrée des récoltes, on put faire des calculs un peu plus exacts. Pour le froment j'ai environ 15.000 bottes, mais il a fort souffert des changements de température: nuits froides après journées chaudes, produisant ce qu'on appelle *p'ouo-sa-la*, éclaté. — Pour l'avoine: à P'ing-ti-nobo, compté 25.000 bottes, contre 20.000 de l'an passé; à Si-ta-san, 8000, contre 6000 de l'an passé. On escompte qu'il en sortira 8 à 9 *ka* par *koze* (botte); il a souffert un peu des gelées, donc produira un peu moins que l'an passé où il donna 9 *ka*. — En comparaison de ces deux grandes moissons, les autres sont insignifiantes. Ainsi nous arrivions à la production suivante.

[1] Il y en a encore sur aire.
[2] Très mauvais *(p'i-ze)*.

Réalisation de l'année 1908:

a) P'ing-ti-nobo et Si-ta-san:

Avoine	175 *tan*	(dont 40 au Si-ta-san)
Froment	50 »	
Sarrazin	20 »	
Millet	2 »	
Pois	9 »	

b) Yuan-fang-ze: vendu.

c) Si-pa-chang, bien trop éloigné, offert, en décembre 1908, au Wang-tien, de Toung-hi-ing-ze, à 3 *chenn* d'avoine par *mou*, plus les impôts; ferait environ 4 *chenn*. En tout obtenu 140 ligatelles. En réalité le détail de la production y fut ce que j'avais prévu, soit: avoine 5·3 *tan*, fèves *(ta-teou)* 1·7 *tan*, sarrazin 1·3 *tan*, Total 8·3 *tan*.

6° Enfin nous arrivons à l'année 1909. Au 1 octobre, quoique n'ayant pas encore fini de battre, je pouvais compter réaliser les produits suivants.

Estimations pour 1909:

Froment 80 à 100 *tan*, avoine 200 à 300 *tan*, divers 20 à 30 *tan*.

Sur ce je quittais les lieux pour passer à l'Ouest.

La manière de se défaire des grands produits de la ferme. C'est la grande question de l'hiver. — Nous datons le quatrième trimestre, l'hiver, à partir du moment où les moissons sont battues et rentrées. Pratiquement cette date est naturellement variable, mais cela n'en reste pas moins une division naturelle et surtout utile. Les petits fermiers ont fini les premiers, avec les derniers beaux mois de l'année; à moins qu'ils ne préfèrent laisser leur petite moisson entassée, pour aller encore s'engager comme journaliers pendant les quelques mois fort occupés. Ils battent eux-mêmes après cela; quelques beaux jours leur suffiront à cet effet. Les grands fermiers n'en ont presque jamais fini: j'en ai vu et connu, et j'ai été parfois du nombre, qui avaient encore à battre et à arranger quelques restes au moment que l'on va semer. N'empêche que l'on tâche le plus souvent d'avoir fini au *tch'eng-iue*, en janvier: les premiers jours de ce mois se chôment et se serait une perte de nourrir inutilement tant de personnel.

Les grains sont donc rentrés; toute l'activité de l'année est finie. Il s'agit de réaliser les gains de cette année-là, de se défaire des produits. Ici encore il y a parfois un peu d'interversion dans les rôles: théoriquement on n'est pas pressé, on n'aime pas de se mettre à vendre avant que tout ne soit fini, on préfère attendre les bonnes occasions. Mais pour plusieurs, surtout pour les petits cultivateurs ou les gens imprévoyants, comme il y en a tant en Chine, il y a la date fatidique, le quart d'heure de Rabelais, l'échéance de fin d'année, une foule de dettes accumulées de toute une année. Il faut parfois se défaire à tout prix de tout ce qu'on a. — Il y a d'autres cas où l'on entend qu'il y aurait avantage à vendre plus tôt: un agriculteur avisé sera toujours à l'affut, à l'information, et ne laissera pas échapper ces occasions. — Mais c'est surtout dans la dernière moitié de l'hiver, à peu près aux premiers mois de notre année européenne, qu'il s'établit une véritable course au clocher,

pour en arriver à placer ses denrées au meilleur point, au meilleur prix, afin d'avoir fini de réaliser tout le bénéfice pour le temps des semailles prochaines et de commencer alors l'année comme sur un carnet nouveau. — Au delà de ce terme encore, on verra souvent s'étendre les opérations de placement, comme nous le dirons dans la suite. Mais malgré tout, nous prenons l'époque de l'hiver, ce soi-disant quatrième trimestre, comme l'époque par excellence pour le placement des denrées. C'est alors la principale occupation: elle caractérise la saison.

Quand on se demande comment se défaire de ses grains, il n'y a naturellement pas de réponse uniforme à y donner. Il faut considérer chaque espéce à part, il faut aussi agir selon les temps et les lieux et les besoins de chaque gestion. Vous direz: «Le plus simple, c'est de vendre au meilleur prix possible». C'est un principe; il est souvent suivi par des gens pressés, ou qui n'ont pas autre chose à faire, ou qui précisément ont bien d'autres choses à faire; il est assez souvent suivi par le missionnaire-fermier qui y trouve sa commodité. Mais je le répète, ce n'est pas toujours le mieux en pratique. Tout de même disons maintenant comment se font ces transactions; d'autant plus que pour toute décision prise ou à prendre, pour tout cas de quelqu'importance, qu'il s'agisse de grains, de farine, d'échanges, etc., c'est le mode chinois de traiter les affaires.

Voici qu'il vient des marchands de grains, *fan-leang-te*. Ils dépêchent souvent un intermédiaire, ou viennent eux-mêmes demander si l'on est d'avis de vendre. Je suppose que oui: les voilà au *houo-fang* à boire du thé, à fumer des pipes, à parler de la pluie et du beau temps, de leur entroit d'origine, des grains en général, des affaires de tout le monde, mais pas de l'affaire en question. Déjà quelqu'un s'est présenté comme intermédiaire: en Chine toutes les affaires se traitent par interposition de ces *mei-jenn*: c'est un ami, un voisin, un catéchiste dans la chrétienté, ou le *tang-kia-te* (intendant) du prêtre. Ce dernier en tout cas a pris ses informations près du maître, instructions qu'il ne pourra pas dépasser: on peut le laisser traiter si on y a confiance; mais toujours il faut être tout près pour surveiller et il est même bon de donner soi-même le dernier coup de pouce, la dernière parole. Mais les Chinois n'aiment pas de traiter directement avec l'Européen, et le riche fermier aussi s'en tire souvent avec un homme de confiance. Le plus souvent encore, à côté de l'homme du maître, il y a un autre qui intervient pour faire le *ta pang* (aider à traiter). Peu à peu, on propose, comme en passant, d'aller voir les grains: on va à la grange, ou bien on inspecte des échantillons: les marchands sont très forts à juger le grain; ils diront s'il est jeune ou vieux, de telle date; ils sauront s'il est gagné sur telle terre, sur tel *ts'a-ze* (champ, récolte qui précéda), etc. On se remet à causer, puis l'affaire va se traiter: si l'on est plusieurs on échange des vues sur les prix du marché, la qualité du grain; l'un dépréciant, l'autre bonifiant. Puis c'est la question: *Kao cheu-mo ts'oang? ing-ze? ts'ien?* (nous délibérons sur quelle monnaie? argent? sapèques?); et quel argent? quelles sapèques? — Vient alors l'autre question: *Cheu-mo teou?* (quel boisseau?). — Enfin: *Cheu-mo piao* (quelle échéance?); pour

L'abreuvoir.

de l'argent comptant on sera plus coulant; pour vendre en crédit on demandera plus. Tout cela étant bien éclairci, on en viendra aux prix: l'écart entre celui proposé et celui demandé est énorme; le marchandage (*iao hoang*) durera longtemps. Et le plus curieux: aucun prix ne s'énonce à haute voix; on peut l'écrire, on peut l'indiquer sur l'abaque, le plus souvent on se le communiquera à l'aide des doigts étendus ou pliés d'une certaine façon dans les manches rapprochées. Le va-et-vient durera des heures pour les grandes affaires, mais on savait d'avance ce qu'on voulait exiger ou donner, le maximum et le minimum. Entre ces deux termes, souvent rapprochés, si on est bien décidé à vendre ou à acheter raisonnablement, l'affaire pourra se conclure, *tch'eng-ia* (se fera); sinon, hors de ces limites inutile d'insister et bientôt on dira: *Kao-pou-tch'eng* (la délibération ne peut se faire). On se sépare en bons amis.

Il faut en venir maintenant à l'étude des prix de ces temps-là.

Pour faire connaître les fluctuations du marché des principaux produits, nous donnerons une série de prix, à différentes époques. Pour les céréales on vend tantôt en grains, tantôt en farine: nous distinguons et juxtaposons donc ces prix. Les quelques chiffres que nous donnons sont loin de faire une mercuriale complète, mais ne fixent que quelques dates et quelques influences. A chaque mois, ou plus souvent encore, les grandes boutiques de grains rédigent des billets relatant les prix du jour pour quelques marchandises en stock, mais on ne peut pas toujours y compter. En réalité les prix varient de jour en jour comme d'année en année, selon la qualité de la saison, l'arrivée, l'offre, la demande. Un proverbe chinois dit qu'il y a des limites:

Leang-cheu koei-pou-leao i ts'ien t'ien;
Ts'ien-pou-leao i ts'ien t'ien.

Le sens en est: pour les grains pendant trois ans (littéralement: mille jours) jamais ils ne continueront de renchérir ou de baisser.

Les grands fermiers se tiennent toujours au courant des marchés et des probabilités: ce sont presque les spéculations des farmers américains, en tout petit; les prix dépendent toujours plus ou moins des moissons aux autres endroits. — Il est un facteur qui influence beaucoup les prix: c'est la distance jusqu'où l'on peut utilement transporter les grains, jusqu'où ils sont recherchés, et jusqu'où ils peuvent concurrencer les autres.

Ainsi il est communément admis, dans l'Hinterland de Kalgan: que l'avoine peut aller jusqu'à Siuan-hoa-fou; que le sarrazin, quand il est bon, va jusqu'au Sud du Tcheu-li, tandis que le mauvais ne dépasse pas Kalgan; que les pois et haricots peuvent aller par tout le Tcheu-li, etc. Ce que les Chinois expriment pittoresquement en disant: ils peuvent marcher le plus loin, ils ont les plus longues jambes, etc. — On voit encore ici la possibilité de grands changements à l'avenir.

A propos de la vente et de toutes les transformations des céréales en produits marchands, il est bon de dresser un tableau des principaux sous-

produits usités et de leurs noms chinois. Nous en avons déjà cités plusieurs en donnant la description des différentes céréales:

Le froment donne { grains *(leang)*; d'où farine *(pei-mien)*
paille *(kie-ze)*
balle *(tch'eu-ze)*

L'avoine » { grains, subdivisés selon qualité { *leang*, d'où farine *(iou-mien)*
eul-leao-ze
san-leao-ze
balle

Le millet » { grains, appelés selon espèce { du *mi-ze*: *mi*
du *kou-ze*: *siao-mi, kou-mi*
du *sou-ze*: *hoang-mi*
paille

Le sarrazin » { bon grain *(seng-ze)*
mauvais grain *(k'ou-tiao-ze)*
balle *(hoang-k'o-lao)*
enfin le *hoa*, résidu sans valeur

Dans les grandes fermes il existe toujours à la maison des armoires *(koei-ze)* spéciales pour les provisions courantes, par exemple pour le *iou-mien*, le *hoang-mi*, etc., selon les grains et farines qu'on emploie le plus. — Souvent il y a en outre, dans les résidences, des reduits spéciaux plus vastes, en maçonnerie, pour les réserves et pour la farine à vendre. Les greniers eux-mêmes sont le plus souvent des appartements d'une travée *(kien-fang)* dans les bâtiments latéraux; parfois on construit des greniers isolés, circulaires ou coniques, plus faciles à surveiller et à aërer.

Les prix selon les espèces.

1° Le froment.

En Mongolie est la culture de luxe; les pays froids du plateau ne sont guère favorables à sa production; elle y est toujours médiocre, mais comme il y en a peu, les prix restent bons.

Voici quelques exemples.

Aux années qui précédèrent 1906 on calculait pour le froment de Cheu-dzou-ze, fort mal réussi, une moyenne de 600 sapèques le *teou* (boisseau); un peu plus que 10 centimes par litre.

En automne 1906 il y va à 870 sapèques.

A Ho-ma-hou il est cultivé depuis bien plus longtemps, le sol est devenu plus chaud et son froment mieux réussi se vend en avril 1907 à Kalgan 1·200 ou 1·300 le *teou*.

En juin de la même année on prévoyait encore un bon prix pour l'automne, parce que dans le K'eou-li (en Chine) il avait échoué par suite de la sécheresse. Le mieux c'est de vendre à temps, parce que plus tard les chars arrivent de l'Ouest (Koei-hoa-tch'eng, Heou-ba, etc.) quand on y à battu et font toujours baisser les prix. Souvent même les centres plus rapprochés, comme Si-wan-ze, Kao-kia-ing-ze, etc. les font baisser également: s'informer comment il a réussi dans ces vallées. Cependant en juillet il était encore à Kalgan de 1·200 sapèques parce qu'aux environs de la ville la moisson ne promettait pas d'être brillante.

En novembre, à notre porte de Cheu-dzou-ze, on offre 500 sapèques le *teou*. On n'a pas alors les frais et les soucis du transport, et c'est un

froment assez mal réussi qui à Kalgan n'atteint que 660 sapèques. — Celui de Homa-hou y arrive à 720 et celui de l'Ouest, toujours meilleur, y atteint jusque 1·800.

En décembre, après une baisse prolongée, le prix se remet à monter à Kalgan. On l'attribue au tael qui est à la hausse, dépassant 2·000, et tant qu'il reste haut le prix des grains ne baissera pas, parce que les chars de l'Ouest, effrayés par ces prix, ne viendront pas apporter leur contingent: ils n'y gagneraient pas, l'argent y étant plus bas et les billets de Kalgan n'y ayant pas cours.

En 1908 j'avais passé à Ho-t'ou-wa. Le froment s'y vend surtout à la ville visine de Tou-cheu-keou. En juin il y était, en ligatelles, à 2·300 ou 2·400 (soit 7 à 800) le grand *teou* mongol. A la fin du mois il n'y a plus de prix, toute transaction faisant défaut.

En juillet j'y envoie encore un char avec du froment pour acheter en même temps les ustensiles de la moisson. J'y obtiens 1·900 le *teou*, soit en valeur de Kalgan: 630 sapèques le grand *teou*. C'est considéré comme un bon prix. Mieux aurait valu attendre encore un peu plus, pour lancer ses grains sur le marché avant la récolte prochaine; et mieux vaut Kalgan que la petite ville de Tou-cheu-k'eou, où une caravane de 20 à 30 chars suffit pour faire baisser les prix. Généralement les récoltes arrivent surtout fin novembre.

A la mi-novembre 1908 je note à Kalgan le bon prix de 400 sapèques le petit *teou*, 800 sapèques le *teou* mongol.

Janvier 1909. Le prix est des plus bas en hiver. Ainsi le 4 janvier 1·600 ligatelles le *teou* à Tou-cheu-k'eou (533 de Kalgan).

Le 18 mars, à Kalgan, 800 sapèques pour le froment des vallées, 720 pour celui du plateau. — Cependant, à Tou-cheu-k'eou, le 26 mars, le prix reste encore comme en hiver: 1·600. Il est un peu plus élevé à Tch'eu-tch'eng, ville à une journée au Sud: 2·000 ligatelles (650 de Kalgan). Mais les chemins pour y aller sont très mauvais.

Au 1 avril 1909 j'ose déjà demander ce même prix de 2·000 ligatelles à Ho-t'ou-wa même, ou encore 4·5 taels le *tan*. — Et le 20 avril le bon froment va déjà à 2·200 ou 2·300 ligatelles; le mauvais atteint 2·000.

Le 4 mai, à Tch'eu-tch'eng, on demande 5 taels le *tan*. Le 15, on y va jusqu'à 5·5 taels.

Pendant ce temps, à Kalgan, le prix reste encore plus élevé: 800 sapèques le *teou* (21 mai). — Et à Tou-cheu-k'eou même il est déjà à 2·100 (700 de Kalgan).

Le 14 juin, à Tch'eu-tch'eng, encore 2·200. Le 19, au même endroit on donne 2·400 pour celui des vallées et 2·350 pour celui du plateau. — Mais avec la prochaine moisson il redescend fortement et les prix de misère recommencent: ainsi au 1 septembre, à Tch'eu-tch'eng 1·700 à 1·800 (600 sapèques de Kalgan) le *teou*.

L'année suivante j'étais à l'Ouest, tout à l'autre extrémité de nos missions. De ces pays-là donnons seulement une indication comparative. Il s'agit du marché, très connu par là, d'Olanhoa, dans le Heou-ba, un

véritable «pays du froment». En mai 1910 on y vendit 400 tans à 360 le *teou*: 30 chars à la fois, c'est bien là le gros commerce. On me dit que, tous frais défalqués, le gain sera bien de 200 sapèques (40 centimes par *teou* ou 10 litres).

II° L'avoine.

La principale moisson de nos pays du haut plateau c'est l'avoine, et c'est donc aussi la vente de ce produit qui préoccupe le plus le fermier.

Avant mon arrivée à Cheu-dzou-ze-leang (1906) on estimait le prix de l'avoine, en automne 1905, à 400 sapèques environ, le *teou*. — Elle y est généralement de médiocre qualité.

En été 1906 voici quelques prix à divers endroits. A Nan-fang-ze, vieilles fermes au Sud de Cheu-dzou-ze, de la bonne avoine se vendait 700 sapèques. — A Ho-ma-hou, dans la même plaine, avoine de qualité moyenne: 570 sapèques. — A Nan-hao-ts'ien, à deux journées de cheval plus à l'Ouest, avoine assez mauvaise: 300 sapèques. — Au Heou-ba, pays d'au delà des montagnes, à dix jours plus à l'Ouest, loin des grands centres, elle reste à bon marché, même aux meilleures années.

En automne 1907, à Cheu-dzou-ze: 500 sapèques. — A la fin de septembre, à Kalgan, elle était à plus de 400 sapèques le grand *teou* mongol. A la mi-octobre, 500 à 600 sapèques. C'est ordinairement l'époque où elle atteint le maximum de ses prix de l'année.

En mars 1908 à Kalgan, l'avoine de bonne qualité se vend seulement 400 sapèques; par suite de l'augmentation des cultures en Mongolie, la vente de ce produit devient de plus en plus difficile.

Mais je passai alors à Ho-t'ou-wa, et commençai d'y vendre tantôt en grains tantôt en farine; les grains y sont encore à plus bas prix qu'à Kalgan. En avril l'avoine y est à 8 ligatelles le *tan* (marché de Tou-cheu-k'eou); c'est 260 sapèques de Kalgan par *teou*, tandis qu'à Kalgan, vers la même époque, on donne encore 300 sapèques. — Cependant rien ne servirait de les y transporter, car on peut compter 500 sapèques par *tan* de transport, sans compter les frais extra.

Le 13 mai 1908, à Ho-t'ou-wa, 260 sapèques de Kalgan, et encore à grand'peine; mais on a l'avantage de vendre sur place. — A Tou-cheu-keou il n'y a pas de prix parce qu'il n'y a pas de transaction (juin). — En juillet, en échange de bois, sur place de P'ing-ti-nobo, je l'estime à 8 *pa-ze* le *teou* (260 sapèques).

A la fin de septembre, en ville (Tou-cheu-keou), l'avoine est vendue au *hie-t'ai* (mandarin) à 1·8 tael le *tan* de 320 livres. A noter qu'on vend ainsi à un personnage qui peut payer et qu'on stipule *hiang-p'in-ing-ze* (argent de balance officielle, c'est-à-dire au poids fort). On remarquera la nouvelle manière de faire les accords, prix en argent, mesures en *tan*: cela se fait pour les accords sérieux.

A la mi-novembre, à Kalgan, l'avoine était à 212 sapèques le petit *teou*, 424 le grand *teou*. — Vers la même époque, vendu à Kalgan un grand char d'avoine à 400 sapèques le grand *teou* (les grains avaient un peu d'odeur); j'y devais acheter des étoffes etc. pour l'hiver.

Au commencement de décembre, fait un contrat avec la «Sainte Enfance» (orphelinat) de Si-wan-ze pour 5 *tan* de mauvaise avoine, à 360 sapèques le *teou*; elle y servira à nourrir les moutons. Mais on note que le *teou* de Si-wan-ze est un peu plus grand que celui du plateau et que leur balance est un peu plus petite: toujours les mêmes chinoiseries.

Mais nous avons déjà dit que nous commencions aussi à vendre souvent notre avoine en farine *(iou-mien)*. Décrivons encore 1908 sous ce rapport.

Ainsi le 9 avril: vendu 100 livres à 50 (petites) sapèques. Cela ferait 11 ligatelles le *tan* moulu en 220 livres, soit 3·600 en ligatures de Kalgan. Défalquez 0·500 pour la mouture (deux hommes, leur nourriture et les bêtes); il reste 3·100 de Kalgan, soit le prix de 310 sapèques le *teou* calculé en grains: c'est le prix de Kalgan. — Le 10 juin je paie mes achats chez le potier en farine d'avoine, estimée à 5·600 ligatelles les 100 livres, soit 56 sapèques la livre ou 18 de Kalgan (5—6 centimes le kilo de farine). — Le 20 juin j'apprend qu'à Tou-cheu-keou elle est à 5·700 ou 5·800 et à Tch'eu-tch'eng 1·75 tael (toujours les 100 livres). Cette dernière ville est à une journée de char plus au Sud et les prix n'y baissent pas si vite, parce que là il y a un dépôt, entrepôt, où l'on peut laisser sa farine ou ses grains, si à leur arrivée au marché le prix ne convient pas, tandis qu'à Tou-cheu-keou il faut s'en défaire coûte que coûte. Mais ces dépôts ne sont que de simples auberges *(mi-leang-tien)* où l'on loue un coin de chambre pour y verser ses produits dans une natte dressée en tube. Alors il reste encore à surveiller le marché pour vendre après coup. — Le 4 juillet, dans un échange de farine contre du bois, je compte mon *iou-mien* aux Mongols à 22 sapèques la livre. — Au 6 septembre Ioung-hing-cheng, le boutiquier de P'ing-ti-nobo vend sa farine en ville à 1·25 tael payable en ligatelles. Au prix du change (1 tael = 4·400) cela revient à 55 petites sapèques (18 grandes) la livre. — Le 9 novembre les nouvelles moissons étant venues sur le marché, la farine n'est plus qu'à 16 sapèques à Ho-t'ou-wa. Mais dans les échanges on réussit encore à la compter à 22 sapèques et plus. — Enfin au 2 décembre j'engage un nouveau contrat avec la «Sainte Enfance» de Si-wan-ze pour livrer 5000 livres de farine à 21·5 sapèques le livre; le *teou* d'avoine me donne 230 livres.

Passons à l'année 1909.

L'avoine en grains, au 4 janvier 1909, est à 233 sapèques le grand *teou*, et encore elle doit être de bonne qualité. Les prix sont extraordinairement bas cette année-ci, dans la plaine de Ho-t'ou-wa. — Au milieu de ce marasme on trouve parfois un chançard qui réussit quelque combinaison. Ainsi, le 30 janvier, à la boutique de Houo-fouo-tien (30 lis à l'Ouest de P'ing-ti-nobo) quelqu'un a pu vendre 10 *tan* de mauvaise avoine à 8 ligatelles le *tan*; mais leur *teou* est plus grand que le nôtre de 7 *ka* (c'est le *teou* des marchands quand ils reçoivent!); payables en billets de Tou-cheu-keou. — Peu de temps après j'apprend qu'on veut me donner 1·8 tael pour ma bonne avoine: ceci au moment qui précède le *ting-mien* (fixation des prix pour l'année nouvelle); ce qui me fait présumer que les prix vont augmenter.

En même temps que les prix de l'avoine en grains descendent très bas, la farine suit cette dépression. Donnons encore le cours de la farine pour cette année 1909. A la fin de janvier 1909 Wang-pei-t'eou (c'est-à-dire le maire Wang) de P'ing-ti-nobo vend sa farine à 15 sapèques la livre; c'est qu'en hiver tout le monde en a.

Mais au printemps la hausse reprend. Le 1 avril j'exige 57 petites sapèques ou 19 de Kalgan; mais j'apprend qu'à Tch'eu-tch'eng on n'en est encore qu'à 53 (14) la livre. — Le 8 mars, encore à Tch'eu-tch'eng, la farine est déjà à 6 ligatelles les 100 livres, environ 20 sapèques de Kalgan la livre. — Le 9 mai on paie 55 sapèques (15 de Kalgan); un autre demande 1·25 tael les 100 livres. Le 21, à Tou-cheu-keou, 58 à 60 sapèques, soit 19 à 20 sapèques réelles; à Kalgan elle est à 22 ou 23. — Le 26 le prix fléchit un moment: ainsi Tou-cheu-keou, 4·600 ligatelles les 100 livres (15 grandes sapèques la livre); Tch'eu-tch'eng 5·500 ligatelles (18 grandes sapèques). C'est que ces petits marchés sont sursaturés et que le plateau ne sait pas se défaire de ses produits. Indication générale qui a une grande portée économique. Car voici qu'à Kalgan les prix continuent à monter; on dit que la farine y est déjà à 30 sapèques pour celle qui vient du *pa-ti* (en bas du plateau) toujours meilleure que celle d'en haut: c'est l'influence du chemin de fer, du raccordement au reste du monde. Car plus à l'Ouest la pléthore des grains reprend et les prix redescendent. On peut voir arriver chez nous des marchands du Si-k'eou-wei (extramuros occidental, à une semaine d'ici), et j'apprend que la farine ne se paie à Nan-hao-ts'ien que 12 sapèques la livre, 2 centimes! — Le 20 juin on allait à Kalgan jusqu'à 37 à 38 sapèques, quoiqu'à Tou-cheu-keou elle n'aille guère au delà de 20; c'est dire qu'à la ville raccordée on paie presque le double des petites villes isolées, tout comme pour les grains. Aussi c'est le temps où les petites caravanes arrivent sur le plateau, apportant diverses marchandises (bois, poteries, tabac, etc.) qu'elles échangent utilement contre de la farine. Au mois d'août elles en arrivent à l'accepter, pour *hoan-houo* (en échange d'objets), au prix compté de près de 30 sapèques de Kalgan, à Ho-t'ou-wa même. C'était le moment de placer ainsi avantageusement tout de qu'on avait de provisions disponibles: à raison de 220 livres par *teou*, c'était vendre son avoine à près de 660 sapèques le *teou*. Il est vrai, il faut compter la mouture, mais elle se fait aux moments perdus.

Par la farine aussi je termine donc l'année, en la vendant aux meilleures conditions.

Dès l'année 1910 le prix du marché se met à se relever; en juin à Kalgan l'avoine était à 350 sapèques le *teou* mongol (petit *teou*), 700 le grand *teou* chinois; la farine, à 49 sapèques. — Nous manquons de renseignements ultérieurs.

III° Les millets.

Le *mi-ze* arrive peu sur le marché; il est cultivé tout au plus pour la consommation locale.

Le *kou-ze*: à Ho-t'ou-wa, en 1908, on payait environ 1·800 ligatelles (600 sapèques de Kalgan) par *teou*.

Le *sou-ze*. Au contrat du 2 décembre 1908 avec la Sainte Enfance de Si-wan-ze, je m'engage à livrer tant de *hoang-mi* que possible, à 800 sapèques le *teou*. C'était aussi le prix de l'année précédente, assez bon en somme.

IV° Le sarrazin.

Encore un produit dont on à peu à s'occuper. Citons cependant quelques prix.

En automne 1906, à Cheu-dzou-ze, il est estimé, comme les années précédentes, à un maximum de 250 sapèques le *teou*. — Cependant on en a vendu à 1 tael le *tan*, en 1906 comme en 1907. — Voici le relevé fait en novembre 1907, de la production de sarrazin pour cette année (encore à Cheu-dzou-ze): on avait battu 22 à 23 *tans*, grains de bonne qualité, laissant 3·5 *tan* de résidus secondaires, dits *hoang-k'o-lao*; enfin les déchêts *(hoa)*, environ 10 chars ou 50 *tans*, qui peuvent servir pour nourrir porcs et moutons: mais il faut d'abord *ts'ao-i-ts'ao* (griller), puis *tsa-i-tsa* (broyer) à la meule *(nien-ze)*.

En février 1908, à Tou-cheu-keou, il s'estimait à 160 à 170 sapèques (pleines), le *teou*, tandis que devant la porte (à Ho-t'ou-wa) on pouvait obtenir 150 sapèques. — Aux chameliers du huitième mois, quand ils s'en vont en voyage, on peut très bien s'en défaire encore sous forme de *seng-ze (kiao-mia-seng-ze)* c'est-à-dire soigneusement préparé, criblé. Comme il est peu demandé autrement c'est encore la meilleure manière: ainsi il se transporte plus loin, ordinairement par les chameaux qui vont vers le midi. A ce travail 1 *tan* de sarrazin peut produire, s'il est bon, 5 à 6 *teou*; et alors un tan de *seng-ze* pèse environ 390 à 400 livres; car la vente en fait au poids *(ling kin)*. Ce travail de transformation peut se faire par entreprise: un homme fait un *tan* par jour; ce qui reste comme déchêts peut servir à nourrir les porcs et s'appelle *k'ou-kiao-ze*.

Le 2 décembre 1908, vendu 5000 livres de farine de sarrazin à 16 sapèques la livre, encore à la Sainte Enfance de Si-wan-ze: c'est le prix de cet endroit où le sarrazin est à 220 sapèques le *teou*. Or le *teou* donne environ 15 livres de farine; je compte pour mouture et transport 300 sapèques par *tan*: c'est une graine facile à moudre. Ainsi je fixais mon prix en calculant $\frac{2·200+0·300}{150} = 16$ sapèques.

En 1909 le sarrazin participe à la dépression générale de tous le grains. En hiver, à Tou-cheu-keou, il arrive à 300 petites sapèques (100 de Kalgan) le *teou*, et encore il est peu demandé. En mars j'en vends à 1 tael le *tan*; c'est presque 200 sapèques de Kalgan par *teou*. Ce prix se maintient assez bien pendant quelque temps. — Pour 100 lives de *seng-ze* le prix est de 1·4 tael.

V° Les plantes oléagineuses.

Le colza *(ts'ai-ze)* surtout est une moisson importante sur le plateau: nous avons vu qu'il ne se cultive que sur les terres nouvelles.

En automne 1907, à Cheu-dzou-ze, on compte qu'il ne se vendra bien, parce que l'an passé il y en eut peu: on pense en obtenir 3 taels le *tan*. Le mieux c'est encore une fois de le vendre si tôt que battu, dès octobre:

en 1906 il était alors è 1 ligature le *teou* et ensuite il baissait jusqu'à 500 à 600 sapèques. — Souvent les marchands arrivent sur les lieux pour l'acheter. — Les prévisions optimistes ne se réalisèrent point: à la mi-novembre 1907 j'apprend qu'en ville le prix se remet à descendre: 600 ou 500, ou même seulement 300 s'il est mauvais. Pour celui de mon village, qui est de qualité moyenne, on offre 400 sur place; ainsi en ville j'espère 450 sapèques le *teou*, et si on fait le *sai* (purifier au crible) on y donnera bien 500. Or à ce nettoyage on ne perd rien, car le *teou* en ville est plus petit. C'est ainsi qu'on prend en considération mille détails chinois! — A la fin du même mois, à la plaine voisine de Charahotoung, il y a du colza qui se vend 280, 300, 400, 450 sapèques le *teou*: on se remet à penser que l'an prochain il sera plus cher.

Le 18 décembre de la même année je me décide à vendre 5·8 *tan* de colza en ville, la charge d'un char. Avec la différence du boisseau, de moitié plus petit, cela y ferait plus de 11 petits *tan* (11·63) à 235 sapèques le *teou* (470 le grand *teou*). C'était un char envoyé en ville pour acheter différents objets pour passer l'hiver et surtout le Nouvel An; le prix du *ts'ai-ze* y passait presqu'entièrement.

Le 12 janvier 1908 un peu de mauvais colza fut échangé à la boutique d'huiles de Pei-sa-nor, au Sud de Cheu-dzou-ze, contre une livre et demi d'huile par *teou*, en même temps que du *sao-hou* (mélange de colza et de lin), contre 5 livres 6 onces par *teou*.

Le 13 mai 1908, à Ho-t'ou-wa cette fois-ci, je vends du colza à 12 ligatelles le *tan*, ou 400 sapèques de Kalgan le boisseau.

En novembre, à Kalgan, le colza va à 623 sapèques le grand *teou*; le lin *(hou-ma)* à 668.

En janvier 1909 le prix du colza à Tou-cheu-keou est de 1·300 ligatelles ou 433 sapèques (de Kalgan) le *teou*: l'ascension commence. En mars j'en échange encore contre de l'huile. On peut faire accord par *tsa* (broyage). Ils demandent 4·300 ou 4·500 ligatelles pour chaque broyage, et on dit qu'un *tsa* donne environ 50 livres d'huile, si c'est du bon colza en employant à cet effet 7·5 *teou*; en outre on reçoit le *ma-cheng* (le marc). On peut aussi faire l'accord qu'ils feront le broyage pour le marc seul qu'on leur laisse: mais s'informer toujours combien ils promettent d'huile par *teou*, soit 6 à 7 livres, selon la qualité du grain.

Le 18 mars on donne à Kalgan 770 sapèques le *teou*. Le 2 avril j'apprend que mon *hou-ma* (lin) donne 7·5 *teou* et on me demande 3·600 ligatelles par *tsa*. — Deux jours après un marchand m'offre 5 ligatures Kalgan pour mon colza, par *tan* ou 5 livres d'huile. Je veux au moins 4 taels ou 18 ligatelles (600 sapèques par *teou* d'ici).

VI° Divers.

Les pois se vendent encore assez souvent. A la fin de septembre 1908 le mandarin de Lama-miao (du titre de *hie-t'ai*) les paie à Tou-cheu-keou 3·1 taels par *tan*. — Voici, pour la mi-novembre à Kalgan, les prix de di-

Les Métiers en Chine: Le Travail du Bois en Mongolie.

Mongolie. — Construction d'un mur en pisé.

Charrue Chinoise.

verses moissons, calculés au demi-*teou*, c'est-à-dire au petit *teou (siao-teou)* tel qu'il est usité en cette ville; or le grand *teou* est moindre de 2 *chenn* que celui de Tou-cheu-keou:

Pois	*(wan-teou)*	278	sapèques
Fèves	*pien-teou*	310	»
	ta-teou	234	»

A la fin de l'année, à Chan-tan-ho (à une journée de distance à l'Est de Ho-t'ou-wa), on paie les pois 2·4 taels le *tan*. — Le 11 mars 1909 je vends des pois à la caserne de Chan-tan-ho qui les emploie comme *leao* (nourriture des chevaux). On donne 2·6 taels le *tan*. Mais ils stipulent leur *teou*, où il entre 42 livres, quand en réalité il n'y entre le plus souvent que 36 livres. C'est ainsi que mes 6 *tan* deviennent 5·35 *tans*. Ils paien à leur balance qui sur 100 taels est trop petite de 4 taels, comparée à la nôtre, et ainsi les 13·88 taels qu'ils me doivent deviennent 13·57 taels ... Toutes stipulations à la mode du pays, et qu'il faut connaître ou soupçonner. Ainsi du plus haut mandarin jusqu'au plus petit fermier on aime à ergoter: le bon service qu'un système métrique uniforme leur rendrait!

Les pommes de terre sont difficiles à garder, à protéger contre les froids d'hiver. En 1907, sur trois silos que j'avais, la moitié du contenu était déjà gâtée au milieu de janvier. Cependant il est parfois difficile de s'en défaire: tout le monde en plante à son usage. — Je pus cependant en vendre quelques sacs (de 80 livres) à 3 sapèques la livre: c'est environ un centime le kilo. — Le 28 mai 1909 je vends mon superflu de pommes de terre à 400 sapèques les 100 livres; elles étaient fort abimées, plus ou moins gâtées. — Une industrie qui saurait employer ce produit (fécule, alcool, etc.) ferait d'excellentes affaires.

Le chanvre est encore un produit assez rare. Comment l'employer? Nous avons déjà dit que le mieux sera d'en faire des cordes. Pour le vendre nous n'en avons jamais assez, et d'un autre côté les cordes filent toujours bon train dans une ferme et coûtent cher. Le cordier venu, on fait l'accord. En 1909 il demanda 45 sapèques par livre travaillée. Ses instruments sont des plus primitifs et cependant très pratiques: il fait d'abord les cordons, à l'aide d'un tourniquet, puis pour corder il a deux travers de bois, chacun sur son support; on y passe cinq ou dix tiges en fer, qu'on tourne à l'une des extrémités au moyen d'une manivelle commune: une des traverses se rapproche peu à peu de l'autre, en glissant. En quatre ou cinq jours mes deux cordiers employaient ainsi une centaine de livres de mon chanvre pour en faire des liens de toute espèce. — Il y a aussi des marchands ambulants venant de Chine qui exercent la même industrie avec leurs propres matériaux: ils demandaient 300 sapèques la livre de cordages, et leur chanvre était de meilleure qualité que le nôtre.

Un mot concernant les opérations à faire subir à cette récolte: on fait sécher les *ma-kan-ze* (tiges de chanvre) pour faire ensuite le *pa ma* (arracher les fibres), ce qu'on paie 8 sapèques la livre au premier journalier venu. Ensuite c'est l'œuvre du métier qui commence.

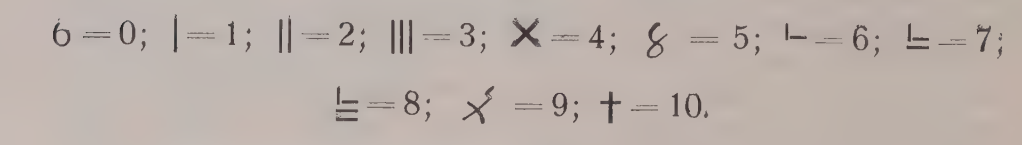
VII° Un prix-courant général.

Les prix étudiés dans les pages qui précèdent sont surtout ceux des années 1906—1909 et pour les pays de l'Hinterland de Kalgan.

Une simple traduction d'une mercuriale des marchands nous donnera encore quelques renseignements concernant les pays situés plus à l'Ouest, et où n'ayant fait que passer, je n'ai pu suivre les marchés. Cependant cela servira à donner quelques points de comparaison, à la condition de ne pas oublier que les poids et mesures ne sont pas toujours les mêmes. Mais à la ville de Loung-cheng-tch'oang ils ne diffèrent pas trop avec les mesures de Kalgan. Cela nous mènera aussi jusqu'en l'année de 1910. La réproduction de l'original illustrera la manière de procéder des commerçants de la ville.

Voici donc d'abord l'explication de cette pièce. Les noms des produits, comme les titres, sont imprimés en caractères rouges, au procédé chinois des planches en bois; les dates et les prix sont ajoutés à l'encre chinoise, aux chiffres d'une écriture particulière, marchande: espèce de chiffres arabes allant de 1 à 10. — Nous pouvons les faire suivre ici, à cause de leur originalité, mais comme l'écriture est cursive on ne les retrouvera pas toujours facilement sur le fac-simile (réduit de moitié). Ce sont:

Chiffres employés par le marchands.



0 = 0; 1 = 1; 2 = 2; 3 = 3; 4 = 4; 5 = 5; 6 = 6; 7 = 7;

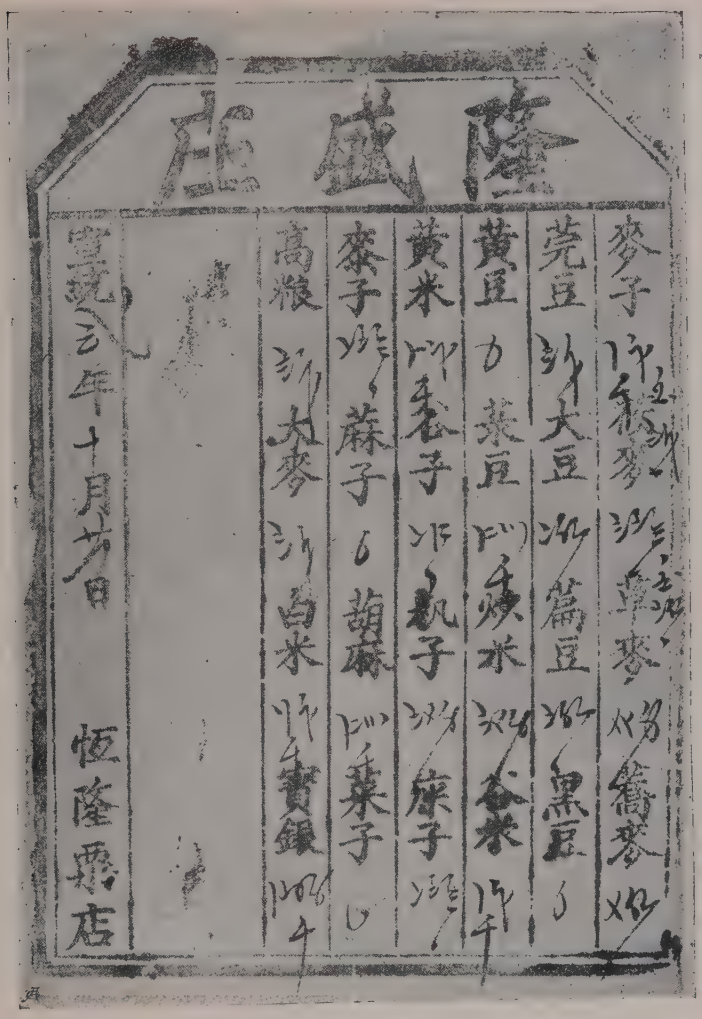
8 = 8; 9 = 9; 10 = 10.

Le chiffres chinois peuvent en effet s'écrire de trois façons: écriture ordinaire, du style commun, écriture plus compliquée des pièces officielles, monuments publics, billets de banque, etc. et enfin écriture marchande, des livres de compte: c'est la plus simple (voyez figure p. 259).

Transcription et traduction de la mercuriale.

Loung cheng-tch'oang (nom du marché).

kao-leang (sorgho) 860 sapèques	*sou-ze* (millet) 678 sapèques	*hoang-mi* (millet broyé) 1·160 sap.	*hoang-teou* (fèves) —	*wan-teou* (pois) 860 sapèques	*mia-ze* (froment) 1·060 sap.
ta-mia (orge) 860 sapèques	*ma-ze* (chanvre) —	*kou-ze* (millet) 612 sapèques	*ts'ai-teou* ((fèves) 745 sapèques	*ta-teou* (fèves) 656 sapèques	*iou-mia* (avoine) 878 sapèques
pei-mi (espèce de grains) 2·060 sapèques	*hou-ma* (lin) 1·230 sap.	*fan-ze* (?) 745 sapèques	*chao-mi* (grains) 745 sapèques	*pien-teou* (fèves) 756 sapèques	*ts'ao-mia* (seigle) 445 sapèques
pao-ing (argent au tael) 1·605 sapèques	*ts'ai-ze* (colza) —	*mi-ze* (millet) 678 sapèques	*kou-mi* (millet broyé) 160 sapèques	*ho-teou* (fèves) —	*kiao-mia* (sarrazin) 456 sapèques



La date se trouve à gauche: Hiuan-t'oung, 2 *nien*, 10 *iue*, 20 *jeu*, (de l'empereur Hiuan-t'oung, 2 année, 10 mois, 20 jour); c'est le 21 novembre 1919. Et en bas: *Heng leng p'iao tien,* le nom de la boutique.

Autres rentrées des revenus.

Il est d'autres manières de faire valoir ses terres, consistant à céder en bloc tous les revenus. On peut affermir ses terres, pour des bails plus ou moins longs; on peut aussi vendre les moissons sur pied. Ce sont des procédés connus partout, mais en somme assez rarement employés.

1° En bail.

Le véritable bail, donner ses terres en *dzou-ze*, contre de l'argent, est très peu en usage parmi les fermiers: on ne tombe presque jamais d'accord. Mais les Mongols, qui laissent exploiter leurs terres par des Chinois, emploient souvent ce procédé.

Une autre manière, parfois adoptée par les missions, c'est de les donner en *dzou-ze*, à payer en nature, avec des grains.

Voici des calculs que je fin en 1907, pour laisser exploiter les terres cultivées de Cheu-dzou-ze-leang pendant un terme de dix ans. Les chrétiens me parlaient de me donner 50 ou 60 tout au plus 100 sapèques par *mou*. Il me semblait que c'étaient là des propositions ridicules. En calculant à 2 *teou* le rendement moyen d'une terre même pas trop bonne, je ne pensais pas exagérer. Or 2 *teou*, c'était 20 *tan* le *ts'ing*, dont $^3/_{10}$ soit 6 *tan* de *fenn-chou* pour le propriétaire. Six *tan*, c'était au moins 15, plus souvent 18, 20, 22 ligatures, soit 150, 180, 200, etc. sapèques le *mou* (sans compter la paille, qui paie souvent les frais de battre le grains). Jamais je n'aurais obtenu cela de mes chrétiens. — Cependant en d'autres contrées, plus fertiles, vallées, terres alluviales, etc. il y a des payens qui obtiennent un *dzou-ze* de 10 *tan*.

On peut aussi céder l'entreprise de récupération du *fenn-chou* à quelque fermier capable, pour un terme de plusieurs années. Cela s'appelle *lan tch'oang-kia* (entreprendre la moisson). Ainsi en 1910 la mission de Ho-ma-hou essaya de ce procédé pour un terme de cinq ans: on laisse à l'entrepreneur un certain pourcentage de votre *fenn-chou*, pour sa peine; ensuite il peut vous donner votre propre part, sous forme de grains, en quantité à convenir. Donc, à Ho-ma-hou, il obtenait 2 à 8 (lisez: 2 parts, contre 8 parts qui sont au maître, des grains battus), du *fenn-chou* de l'église qui y est ordinairement de 3 à 7 (3 parts, contre 7 qui sont au paysan); en outre de la paille d'avoine il devait 10.000 livres au maître, le reste étant pour lui: s'il n'y a pas autant, tout sera pour le maître; la paille de froment, millet, etc est toute au maître. Des déchêts d'avoine (*iou-mia-iu-ze*), l'entrepreneur aura aussi 2 contre 8; de même des pommes de terre. Si le combustible ne suffit pas encore à l'église, il doit garantir l'usage du maître (le missionnaire vivait très simplement, ayant seulement deux personnes à la cour). L'entrepreneur pouvait employer les instruments agricoles de l'église (inscrits, et à rendre dans cinq ans); l'église lui prête aussi deux animaux (cheval ou vache), si elle-même n'en a pas besoin; elle lui donne les semences, qu'il rendra fin d'année. — Le foin des prairies (peu abondant), est entièrement à l'entrepreneur. — Ce procédé évite beaucoup d'embarras au missionnaire, mais les rentrées ne devaient pas être fortes.

Plus souvent les prairies sont ainsi données en bail: ainsi dans le district de Ho-t'ou-wa, les prairies de Wou-t'ang-fang sont louées à 100 taels l'an pour les 15 *ts'ing*, et on peut encore leur vendre ensuite le droit de fenaison.

Avec les contrats annuels on arrive à la seconde manière de récupération: la vente du *fenn-chou*.

II° Vente de la moisson.

a) Prix en argent.

On peut ainsi donner chaque année, à l'approche des moissons la part de l'église en entreprise, *pao-fenn-chou* (garantir la dîme), comme cela se fit à Ho-t'ou-wa, quelques années avant mon arrivée; mais les accords sont difficilles, et ensuite la rentrée de l'argent plus difficile encore.

En 1907 la mission avait vendu ainsi les moissons de deux exploitations accessoires de la plaine de Ho-t'ou-wa: celle de Ho-toung pour 165 taels (pour les 12 *ts'ing*), soit 13 taels le *ts'ing*; celle de Yuan-fang-ze, pour 85 taels les 6 *ts'ing* (14 taels par *ts'ing*). — En 1908, au mois de juillet, on me suggéra encore la possibilité d'un accord pareil; mais l'argent de la première vente n'était pas encore rentré. Les pourparlers échouèrent.

b) Prix en nature.

Pour Ho-toung et Yuan-fang-ze encore, on m'offrit alors 3 *teou* de grains par *mou*. En prenant le *teou* à sapèques pleines, cela ferait seulement 18 ligatures le *ts'ing*. L'accord n'aboutit pas non plus, surtout parce qu'on commençait à ergoter sur le nombre de *ts'ing* et la valeur de moissons. Ce procédé s'appelle vendre d'après *jeou-i-jeou*, c'est-à-dire en «froissant» une certain quantité d'épis pour déterminer leur rendement. — En décembre 1908 on vint m'offrir 3 *chenn* d'avoine, plus les impôts, pour affermir les terres de Si-pa-chang pour l'année suivante. Au prix de l'avoine, plus bas à Ho-t'ou-wa qu'à Kalgan, cela ferait à peine 100 sapèques par *mou*. Il faudrait au moins le double. Ainsi ordinairement leurs propositions sont si basses qu'on doit se décider à exploiter soi-même.

Ne réussissant jamais un accord à payer en nature, ils reviennent au mois de mai 1909 me parler encore de vendre le *fenn-chou* de Ho-toung, et je me mets à calculer combien il faudrait demander pour ces 12 *ts'ing* afin de leur faire rapporter 10 francs par hectare (ou $^1/_7$ de *ts'ing*). Il y aurait là 12 fois 7 = 84 HA.; cela devrait rapporter 840 francs; au prix de 1 tael = 4 francs, ce serait 840 : 4 = taels. Conclusion: cela serait possible peut-être si toutes ces terres rapportaient le *fenn-chou* à 3 contre 7; mais il y a beaucup de fermiers qui ne donnent que 2 à 8, et même quelques-uns à 1 à 9. Aussi on m'offre seulement 120 taels, un peu plus que la moitié; je crus devoir refuser: les prairies de Wou-t'ang-fang rapportent autant.

Depenses extraordinaires.

Les contributions *(t'iao-leang)* à payer à la fin de chaque année sont un gros souci pour tout propriétaire, en Chine et Mongolie comme ailleurs. Le montant en varie beaucoup selon les endroits et selon les années.

Avant de parler de nos soucis personnels, à ces occasions, donnons en quelques mots[3] ce qu'on en raconte pour un coin de la Chine véritable, au Kan-sou, où nos missionnaires sont établis également. Nous avons déjà vu que l'étendue du terrain s'y calcule souvent par la mesure employée pour les ensemencer: les impôts se prélèvent en conséquence. Ainsi pour un *teou* de terrain, c'est-à-dire autant qu'on en ensemence avec 0·25 HL., on paie 0·35 à 0·40 *teou* de blé. Vient ensuite sur ce blé à payer une surtaxe d'un demi *ts'ao* (demi charge d'âne), de paille de millet; un âne porte environ cing grosses bottes de paille. — Souvent il y a encore des taxes extraordinaires: par exemple en cas de guerre, de déplacement mandarinal de dépenses imprévues, la commune est imposée. Ce sont les notables, ou

[3] D'après le R. P. FREDERIX in «Annales de Scheut», mars 1915.

les gildes, ou le bourgmestre, qui paient, mais ils en récupèrent ensuite le montant auprès des habitants, au prorata des impôts ordinaires. Ainsi, très souvent, on impose encore pour 60 à 70 sapèques pour chaque *teou* de contributions directes ou ordinaires. — Enfin les satellites ou employés subalternes du tribunal peuvent y ajouter quelques exigences pour le service, soit encore une fois 40 sapèques par *teou* de contributions directes.

Voici donc l'exemple concrêt, tel que le cite le même auteur qui séjourna longtemps en cette province. C'est l'exposé de toutes les contributions dont étaient grevées les terres que cultivaient les missionnaires (superficie 7 *tan* ou 70 *teou*). Ils payaient:

1° 70 × 0·40 *teou* de blé = 28 *teou*.
2° 28 × 0·5 charges de paille = 14 charges = 70 bottes.
3° 28 × 70 sapèques comme impositions extraordinaires.
4° 28 × 40 sapèques pour les satellites.

En estimant le blé et la paille à un prix moyen, nous arrivons à un impôt annuel de 16 à 20 ligatures (16.000 à 20.000 sapèques), soit une cinquantaine de francs, pour des superficies qui rapportent 150 à 200 HL. de blé.

Mais revenons en Mongolie, et citons maintenant le montant total des impôts que j'ai du payer pour les deux résidences fermières où j'ai passé. La chrétienté de Ho-ma-hou payait en1906—1907, pour les 170 *ts'ing* (Cheudzou-ze-leang compris), 391 taels et 33·960 ligatures. C'est une grande somme pour un pays pauvre; en réalité c'est, pour un hectare européen, la forte somme de 1·2 francs en argent et en plus 5 centimes en sapèques. — Les impôts de Ho-t'ou-wa, qu'ils inscrivaient officiellement Pao-p'ing-tch'oang (village de la paix assurée) ou encore Choang-ts'ing-ze (les deux puits), sont à peu près du même montant, mais de répartition plus compliquée. Je puis mettre, en chiffres ronds, comme je le calculai la première année:

Ho-t'ou-wa: 100 taels (exactement 98·9055).
Si-ta-san: 131·6 taels.
Houng-tch'eng-ze (Wou-t'ang-fang): 25 taels (exactement 23·800).
Yuan-fang-ze: 20 taels (ou 17 et menus comptes).
Si-pa-chang: 4 taels.

Cela ferait le compte total de 276·6; mais en réalité les exacteurs trouvent moyen de le porter à 395 taels. — Et les détails se trouvent disséminés sur une cinquantaine de billets de contributions, inscrits sous des noms divers, ceux d'anciens propriétaires; et pas moyen d'engager ces fonctionnaires à simplifier ce compte, à le mettre sur un billet par village. — En 1908 ces impôts étaient encore une fois fortement augmentés.

Comme dans tous les pays, ces droits perçus sont toujours payés à contre-coeur, et cela d'autant plus qu'ici les mandarins s'entendent à merveille à forcer toujours la note. Tout cela provoque souvent des resistances locales, voire même des émeutes. Ainsi le 20 novembre 1907, aux portes de la ville de Kalgan, je fus témoin d'une petite grève des paysans: tous les bourgmestres du K'eou-wei (de la Mongolie environnante), s'étaient concertés à poster des hommes aux abords de la ville, pour arrêter tout apport

de grains, afin de faire abolir un nouveau droit de péage (*menn-tsien*, argent perçu aux portes). Ce blocus d'un nouveau genre échouait finalement devant la mésentente des fermiers.

Et les mandarins de tout grade, et même leurs satellites de tout acabit, continueront leur *squeeze*, comme disent les Européens en Chine, malgré, toutes les clameurs. Impossible de s'y retrouver dans aucune étude de droit ou de coutumier: ces détails n'y sont pas mentionnés. Si on voulait se plaindre en haut lieu il faudrait s'adresser au *fan-t'ai* (trésorier général): ce serait s'engager dans un guêpier.

Les gens du «yamen» (mandarinat) délivrent un reçu *(pan-tch'ou*, ou: *tche-tchao)* de tous ces «centimes additionnels», si on peut les appeler ainsi: c'est un petit billet au titre de *Tai pan tch'eou-lao tchang-tcheng* (rapport des pourboires), avec les subdivisions suivantes: *a) mei-iue-cheou iou-p'iao* (timbres vendus à chaque mois, et détaillés: vendu un tael, quatre, six, dix, quinze); *b) hing-choei* (salaire des clercs, détaillés: première fois, zéro; puis un tael, un et demi, trois taels); *c) fenn joun* (part des dépouilles, détaillée: un kio et demi, six kio, neuf kio, un tael et demi, deux taels 25 centièmes). — Que ceci serve à titre de curiosité, pour les «dépouillés» et de souvenir de tout ce que s'adjugèrent les satellites de Tou-cheu-keou vis-à-vis de la résidence de Ho-t'ou-wa en l'an de grâce 1909. Mais sans espoir que cela puisse corriger ces rapaces.

Ailleurs les contributions et leurs dénominations sont autres. Encore un exemple:

1·4 tael *tcheng-ing* par *mou*; et s'il y a des terres en excèdent, *iu-ti* (non spécifiées sur le contrat) il s'y ajoute du *iu-leang*.

4 *ts'ien* de *seu-tsou*, la part des anciens propriétaires mongols, s'ils n'ont pas encore été évincés.

2·8 *fenn* de *kia-hao*, impôt de capitation, etc. etc.

Bref, c'est compliqué à souhait, mais il faut payer.

XVI° Avenir economique de la Mongolie.

Quelques notes sur le développement ultérieur possible de la vie économique en Mongolie Méridionale.

Après avoir tant parlé de l'agriculture chinoise en Mongolie, nous devons cependant ajouter quelques mots sur le commerce et l'industrie dans ces mêmes régions, afin de donner une idée complète de la situation economique du pays.

Ici nous pourrons être brefs: car pour l'Industrie il y a peu de chose à dire, puisqu'elle n'existe qu'en proportions restreintes, et pour le commerce nous avons vu les principales transactions, les grands linéaments de ces échanges primitifs, en parlant de tous les achats qui se font par et pour les agriculteurs.

I° Les influences.

Pour l'industrie, certes, il y aurait quelque utilité à la considérer dans sa simplicité, à tous les points de vue; celle qui existe chez les Chinois et qui est la répercussion, un peu lointaine, de quelques branches industrielles

pratiquées dans les régions plus peuplées de la Chine; et celle qui existe chez les Mongols, c'est-à-dire la forme la plus rudimentaire, je veux dire l'industrie familiale d'un nomade. Cependant nous ne pouvons pas nous attarder à cette dernière, puisque nous ne saurions ajouter rien de neuf à ce qui a déjà été dit par d'autres sur la vie sous la tente et l'industrie de l'élevage: celle-ci est la première des industries introduites chez l'homme, mais il faut bien y ajouter encore, surtout en ces pays froids, l'industrie de l'habitation, de la jourte, bien souvent décrite aussi, et celle du vêtement qui en Mongolie est déjà un art emprunté.

Maitenant de ces deux peuples, si voisins et si opposés tout à la fois, juxtaposés sans jamais se mêler, il faut au moins donner une idée de leurs rapports avec le monde extérieur. Nous avons déjà décrit ailleurs leurs rapports ethniques et leur délimination. D'une façon générale, les Chinois ont atteint depuis des siècles une civilisation trés raffinée, où tout se fait à part, hors du courant qui entraine les autres peuples vers le progrès. Ils ont encore ceci de particulier, que depuis des siècles ils n'ont plus fait un pas en avant. Ce n'est que dans ces dernières années qu'ils se sont mis dans le mouvement général de la grande civilisation; et pour ce faire, ils n'ont pas du développer leur culture; au contraire, ils la permutent plutôt contre la nôtre. Nous sommes ainsi arrivés à un stade de leur évolution dont il est impossible de prévoir tout le développement ultérieur.

Les Mongols.

A côté de cela, les Mongols se présentent comme un peuple primitif: groupés en familles et en clans, en tribus, ils ont cependant une administration compliquée, reste des temps glorieux des dynasties mongoles. Ils passent leur vie à l'élevage des chevaux, du bétail, parfois des chameaux et des moutons. On les dit généralement nomades, mais ici il faut certainement distinguer par régions. Il y a des vrais nomades, des demi-nomades, et enfin dans les régions que nous avons connues, les Mongols, tout en habitant sous la tente, ne se déplacent guère: nous n'avons jamais vu les divers clans, ni les diverses familles, choisir un autre habitat que contraints et forcés par le gouvernement chinois. De l'agriculture, ils n'en font jamais.

Et après ces généralités, esquissons la situation spéciale de nos Mongols du Sud, dans toute l'économie chinoise. C'est que déjà, dans les pays que nous étudions, la vie, tant des Chinois que des Mongols, n'est plus simple, et se trouve compliquée par toutes les influences venant du Sud. Même les Mongols ne s'habillent plus des peaux de leurs bêtes, mais des tissus, des chaussures, etc. achetés aux Chinois; de même que pour la préparation du feutre de leurs tentes et du cuir des harnachements, ils s'adressent à des artisans chinois qui viennent travailler chez eux; et aussi toute la variété des instruments dont ils ont besoin, pour armes, batterie de cuisine, ameublements, etc est achetée par eux à la plus proche factorerie chinoise.

Naturellement, pour faire face à ces achats, eux-mêmes ont depuis longtemps trouvé ce qu'ils pourraient offrir en retour: c'est sourtout le

produit de leur élevage, parfois aussi un produit du sol, le sel, le bois, les osiers, etc. En outre ils se sont fait convoyeurs au service des Chinois. Parfois, comme aux temps primitifs, la violence est encore employée: mais ce ne sont plus les razzias ou les guerres des glorieuses époques; ce sont de simples brigandages, si fréquents dans les régions isolées ou sur les grands chemins.

Ce serait certes une étude intéressante que de comparer la vie primitive des Mongols du Nord et du centre de l'Asie, au nomadisme déjà mitigé de ceux du Sud; mais pour cela nous connaissons trop peu les peuplades de la Mongolie centrale. Il faudrait des prix, des détails, des exemples; car pour les généralités on en trouve suffisamment dans les livres. — Notons seulement ici qu'un grand progrés serait possible, et est fortement désirable dans cet élevage primitif: le choix des animaux à élever, la sélection dans une même espèce, etc. Ainsi, on pourrait utilement s'appliquer davantage à l'élevage du mouton en vue d'une plus forte production de laine; on devrait songer à étendre le commerce d'exportation et à introduire quelques industries relevant de l'élevage. Nous croyons que les nomades du centre de l'Asie ne sauront jamais être remplacés complètement par les cultivateurs chinois: le sol et le climat s'y opposent. Ils pourraient prospérer bien davantage si la plaie du lamaïsme, (célibat forcé, ignorance, dévergondage de vie) y était combattue. On pourrait certainement arriver à ces deux désidérata des progrès en Mongolie: plus d'hommes et plus d'animaux. Et sous ce dernier point de vue, un nombre plus grand d'animaux de trait aurait également son influence utile sur l'agriculture chinoise.

Enfin insistons encore d'un mot sur la différence caractéristique entre les différentes peuplades mongoles. C'est le besoin qui crée l'évolution, comme c'est la fonction qui crée les organes: ainsi, chez les Mongols de frontière, c'est l'échange qui créa les industries de transport, et qui rendit ces Mongols si voyageurs, prêtant leurs services et leurs animaux aux commerçants du voisinage. Les Mongols plus isolés du Centre de l'Asie mènent une vie beaucoup plus sédentaire sous ce rapport: ils vivent presqu'exclusivement de leurs pâturages; n'ayant nul besoin des fruits de la civilisation lointaine, ils ne cherchent pas le trafic. Sans grands voyages, ils se déplacent fréquemment, en zig-zag sur leurs prairies, transportant leurs tentes, même plusieurs fois par an, tandis que nos Mongols du midi, tout en ne déplaçant pas leurs pénates dans un demi-siècle, parcourent cependant la Mongolie en tous sens, à cheval ou en chameau.

Les Chinois.

Pour l'étude d'un état primitif de civilisation, les Mongols certes forment toujours un excellent sujet; mais pour suivre le développement ultérieur de la civilisation, les Chinois de Mongolie présentent un milieu plus adapté.

La caractéristique de la vie chinoise en ces pays est d'être presque entièrement agricole: c'est l'aspect sous lequel nous l'avons surtout étudiée. De tous les raffinements que présente l'antique civilisation chinoise, architecture soignée, lettres et arts, commerce et industrie, et les mille occupa-

tions de la ville et des campagnes surpeuplées, de tout cela on ne constate rien en Mongolie. Au contraire, cette vieille civilisation chinoise s'y retrouve à peine, s'y maintient par bribes, luttant péniblement contre la nature ingrate, comme en un perpétuel anachronisme. La vie chinoise, mélange compliqué de grandeurs déchues et de combinaisons originales, se comprend le mieux dans les plaines fertiles du Sud, avec l'exubérance et la luxuriance de la nature, la richesse des habitants et tout le raffinement des peuples entassés sous les climats chauds. — Ici, en Mongolie, poussée jusque près du désert, elle a dû s'adapter et s'acclimater à la rudesse de l'air et à la pauvreté du sol. Cependant, au point de vue mondial, il y a là un pays de production agricole qui appelle l'attention, plus que les pays d'élevage situés au Nord. La partie de Mongolie vraiment fertile et utilisable est un pays qui appelle de plus en plus une population active: outre les colons qui chaque année viennent s'y établir et qui poussent de plus en plus vers le Nord, nous avons cité aussi à plusieurs reprises des immigrations saisonnières d'ouvriers de Chine venant faire la récolte en Mongolie. Le capital aussi s'y portera peu à peu. Et avec ces populations croissantes, ces besoins et ces relations, viendront également le progrès, le commerce et l'industrie. Un commerce rudimentaire y existe déjà pour les produits des prairies et des champs. Mais il ne pourra s'accoître que si l'industrie vient s'en mêler. C'est pourquoi parlons maintenant de cette possibilité.

II° L'industrie.

L'industrie que les Chinois exercent en Mongolie est presque entièrement liée à l'agriculture, très peu à l'élevage.

La vie agricole est certainement une étape plus élevée dans la civilisation que le nomadisme et l'élevage; mais encore, on ne peut pas juger nos pionniers chinois comme étant absolument au stade agricole, pur et sans mélange. Pour cela ils sont trop rapprochés de la vraie Chine, et par leur origine, et par leur situation géographique, et par leurs goûts et leurs besoins, si modérés soient-ils. Nous trouvons seulement, chez nos rudes colons de Mongolie, la civilisation chinoise à sa plus simple expression, la partie agricole bien développée, le commerce en voie de progression, et l'industrie presque nulle.

Et même, de l'industrie, dans les campagnes et les terres neuves on n'en voit aucun établissement; les gens vont se fournir au gros village voisin: là on peut trouver, dans les boutiques, des ateliers où se fait la préparation et l'utilisation des matières premières. On y fabrique, même pour en fournir au loin, des gâteaux, fromages, huiles, papier, etc. — Les Chinois ne connaissent pas le pain. — Parfois une autre boutique, espèce de factorerie ou de bazar pour paysans, n'est qu'un lieu de commerce.

Si on considère une ville déjà florissante, une de ces villes de factoreries, sur les confins de la vieille et de la nouvelle Chine, on y trouvera des meuniers, des bouchers, des menuisiers, des maçons, des forgerons, des corroyeurs, parfois des tisserands. Mais les étoffes viennent encore bien plus souvent de la Chine intérieure, tout comme la plupart des articles de luxe

ou de consomation exceptionnelle. — Enfin les distilleries n'existent pas en Mongolie, pour la seule raison qu'elles y sont prohibées: elles se trouvent dans les villes voisines, le long de la Grande Muraille.

L'industrie extractive existe là où se trouvent des gisements de charbon, lignite, chaux, pierres de construction, etc. — Nous avons déjà parlé de la recherche des pierres précieuses qu'on tire également des roches (granitiques).

Enfin on a vu aussi que plusieurs petites industries sont exercées par des artisans ambulants qui font des tournées jusque chez les Mongols: maçons, peintres, etc. Ils vont s'établir pour un jour sur le marché public du village, où s'engager dans une grande ferme: ils y restent tant qu'on leur donne de la besogne. Où bien ils sont loués dans une lamaserie mongole, ou chez un de ces patriarches qui sont à la tête d'un *aoul*, groupement de tentes. C'est ainsi que la Chine plus civilisée pénètre et travaille les régions les plus éloignées.

III° Le commerce.

Outre les petites transactions pour les besoins restreints des fermiers, le commerce fait également office d'agent de pénétration. Tantôt il fait connaître des articles qui n'existent pas en Mongolie p. e. les nouveautés européennes; tantôt il y amène des produits qu'on n'y gagne pas, thé, bois, charbons, articles chinois; parfois ce sont des ouvrages fabriqués à l'aide de matières et de machines exotiques, vins, fers, tissus; ou des produits que jusqu'ici on ne put pas faire en Mongolie, alcools, couleurs, verroteries, objets d'art, œuvres littéraires. La spécialisation fait toujours gagner du temps et de l'argent, produit mieux et à meilleur compte, et fut toujours un progrès dans la civilisation. Les paysans de beaucoup de pays sont souvent trop lents à le comprendre, voulant rester indépendants du monde extérieur; mais, presque sans le savoir, pour une foule d'objets ils restent tributaires, et c'est à leur avantage. Plus tard la spécialisation des cultures s'introduira également en Mongolie avec plein succès; mais jusqu'ici le manque de communications rend ce progrès irréalisable.

L'exportation ou l'échange à distance est un autre grand facteur du progrès et du bien-être. Qu'on songe seulement aux modifications qu'ont introduit dans la vie asiatique le commerce du thé, de la laine, et que pourrait y ajouter le commerce des blés, des peaux, des autres produits de l'agriculture, de l'élevage et du sous-sol.

Dans les campagnes où nous avons vécu, ces influences sont réleguées au second plan, et à première vue semblent infimes: nous avons assez indiqué les petites industries qui arrivent jusque-là et le commerce qui s'y pratique. — Mais dès qu'on arrive dans le moindre village, aux premières boutiques, aux plus petites factoreries, il y a une complication: il suffit de la citer ici. Toute simple qu'elle parraise, l'étude d'une boutique ou d'un atelier rudimentaire, de leur vie, de leurs matières premières, de leurs débouchés, tous ces infinis détails nous mèneraient trop loin. Nous avons vu le fond de la vie des pays neufs, et nous ne saurions pas décrire ici les excroissances, les évolutions ultérieures. — Quelques indications suffiront donc à les faire compendre.

Ces agglomérations d'habitants ne sont plus liées au sol, mais à un produit quelconque ou à un besoin régional, matière première souvent amenée par d'autres, objets fort demandés dans le pays, décision d'une autorité supérieure, etc. Ces habitants, gens de commerce, vivent d'une clientèle qui leur arrive ou qu'ils vont chercher. Combien peuvent-ils vendre? Cela dépend des environs: tout comme les petits fabricants d'objets courants doivent souvent se déplacer pour aller chercher la clientèle, de même le boutiquier doit atteindre la même clientèle disséminée. Il se contente le plus souvent de l'attendre, comme l'araignée qui dans sa toile attend sa victime. C'est le Mongol ou le paysan qui vient à la ville faire ses emplettes. Or les objets se vendent mieux «quand on le venir», que si on allait les lui présenter à la maison ou devant la tente. Ou bien encore ce sont de petits colporteurs qui transportent les mêmes objets, en deux baquets suspendus à une perche portée sur les épaules; surtout des objets de toilette, allumettes, cigarettes, ou autre pacotille, qu'on vend à quelques sapèques, ou qu'on échange contre des oeufs. Enfin, aux grandes foires qui se tiennent dans les campagnes à des endroits et des jours déterminés, près d'un temple ou d'un théâtre, on voit parfois les boutiquiers des villes venir étaler leurs marchandises sous des tentes dressées.

D'un autre côté on a certes les transports vers l'étranger, d'articles mongols et chinois, thé, laine, peaux, etc. partant des villes frontières, près de la Muraille, pour traverser la Mongolie jusqu'en Sibérie. Mais, outre que ce sont de maisons sino-européennes, elles n'ont rien à faire avec nos paysans de Mongolie. La laine et les peaux sont achetés aux Mongols par des intermédiaires envoyés sur les lieux par les firmes, ou bien les pauvres nomades, endettés déjà en ville, doivent en amener toujours de plus fortes quantités.

Enfin le dernier cri: on a vu exceptionnellement des maisons japonaises, américaines, anglaises, venir chercher un débouché jusqu'ici, le créer en quelque sorte, pour leurs allumettes ou leurs cigarettes; mais ce procédé est encore tout nouveau. Car le tissu américain ou le pétrole étranger sont venus d'eux-même, peu à peu, recherchés par les Chinois. Mais maintenant le progrès veut forcer les portes. J'ai vu, en 1909, sur les murs branlants d'une masure de campagne, comme dans toutes les villes de province, des affiches illustées, multicolores, de tabacs et des cigarettes; j'ai rencontré sur les grands chemins de la Mongolie des représentants de ces maisons avec leurs marchandises, par chariots; une fois même par automobile: jamais on n'avait rien vu de pareil.

Mais jusqu'ici les meilleurs débouchés se trouvaient aux endroits favorisés où les paysans viennent le plus volontiers, le plus facilement: c'est ainsi que les centres actifs naissent souvent dans des endroits désignés d'avance, à un carrefour de chemin, au confluent de rivières, de vallées, ou près d'un temple, ou dans un village qui par une raison quelconque, familiale ou individuelle, sait attirer les habitants du voisinage: ici c'est un fermier riche et capable; là, un personnage savant ou officiel; ailleurs un nouveau marché ou une boutique entreprenante; pour les chrétiens, c'est autour d'un église.

Les premiers développements.

Toujours, dans ces modestes débuts, une industrie rudimentaire se mêle au commerce. On fabrique pour les besoins de sa boutique, et on ne place pas encore ses marchandises en des dépôts ou chez d'autres boutiquiers; on n'a pas de «stock». Surtout on ne transporte jamais encore au loin, en gros. On est encore fabriquant et commerçant, avec peu de capital et peu de risques; la spécialisation n'est pas encore poussée assez loin. Même les poteries, les articles de ménage ou d'agriculture qu'on colporte au loin sur des charrettes ou des petits ânes, sortent plutôt des fabriques de l'intérieur de la Chine, et c'est le fabriquant qui amène tout son travail; les étoffes, les savons, et divers articles de toilette et d'habillement viennent de la Chine ou de l'étranger; les cigarettes, allumettes, bougies, montres, verroteries, etc viennent toujours de l'étranger; les montres et pendules sont un article assez récent, ne se généralisant que depuis le début de ce siècle.

Il est à présumer que les besoins des populations et la production des articles qui y répondent augmenteront au fur et à mesure que les moyens de communication seront facilités et que les facilités des achats seront augmentées. Ce seront des évolutions à suivre, tant par les industriels et les commerçants que par les sociologues et les économistes. C'est en somme toujours le même cours de la vie sociale, évoluant avec les voies de communications, et celles-ci surgissant avec le nombre des habitants et les stocks des produits. — Au concrêt c'est toujours la même question: les frais des transports rendront-ils leur intérêt? En conséquence, il faut qu'il y ait plus d'argent dans la contrée, qu'on en gagne plus dans les campagnes pour payer, qu'on en gagne plus dans les fabriques pour améliorer et agrandir la production; celle-ci en reviendra à meilleur marché en même temps que le niveau général de la fortune s'élèvera. Tout cela demande des relations plus suivies et plus nombreuses, des transports plus faciles; et ces communications, qui pourraient faire éclore les autres changements, ne viennent pas parce que . . . ces autres prospérités n'y sont pas encore.

Dilemme pénible et cercle vicieux, d'où on ne sortira que par un effort national ou étranger: l'état chinois ou d'audacieux précurseurs dépensant de l'argent pour un avenir plus lointain, mais assuré; les missionnaires aussi, si leurs ressources étaient plus abondantes et leurs efforts plus secondés.

Conclusion d'utilité pratique et sociale que les circonstances ont déjà fait dégager, tant en Chine qu'ailleurs: toute la politique des chemins de fer et des appuis gouvernementaux en diverses entreprises se trouve en germe dans ces considérations.

IV° L'avenir.

Après ces notes sur l'état présent de la Mongolie, essayons de jeter un regard sur son avenir, et, instruits par l'histoire des autres pays, demandons-nous: que se présenterait-il si la Mongolie pouvait ainsi se jeter dans le progrès? — En premier lieu, elle deviendrait plus riche, vendant mieux ses produits, trouvant plus facilement ce qui lui manque. En second lieu, à côté de son commerce, elle développerait son industrie; ou plutôt: elle

verrait naître ou arriver ses premières industries, et avec l'accumulation des capitaux on verrait peu à peu s'installer la production en grand.

Mais la Chine elle-même n'en est encore qu'à ses débuts sous ce rapport. Jusqu'ici la fabrication mécanique, la grande usine, ne pouvait guère réussir en un pays routinier, et où le «skilled labour» est encore si rare. Nous-même nous avons souvent songé à l'utilité de l'une ou l'autre machine agricole, mais toujours un grand souci nous arrêtait: qui saura l'employer? Et s'il y a un accroc, qui fera les réparations? Et que serait-ce si on importait des machines à vapeur, des outils parfois très compliqués?

L'éducation manuelle et technique des Chinois devra donc aller de pair avec le progrès. A ce point de vue, les chemins de fer avec leurs ateliers, les entreprises de l'état avec leurs arsenaux, quais, installations diverses, formeront un noyau. Dans les principaux centres populeux il y a depuis longtemps quelques fabriques très modernes: mais c'est principalement au Sud et à la côte, où la population est beaucoup plus avancée qu'au Nord. L'enseignement professionnel, surtout dans les grandes villes, contribuera aussi beaucoup à étendre toutes ces connaissances utiles; et les missions devront avoir l'oeil ouvert sur toutes ces nécessités.

En Mongolie il existe encore un bel exemple de tous les inconvénients d'une exploitation arriérée: c'est dans l'industrie extractive. Les mines de charbon y travaillent vraiment en des conditions désastreuses, ruineuses: l'aérage est insuffisant, un peu d'eau fait arrêter le travail, la descente et la montée se fait le long d'un escalier rudimentaire, tout le transport se fait par hommes, etc. On songe continuellement à quelque amélioration, mais toujours les mêmes causes sont là pour arrêter son application: manque de capitaux, de main-d'œuvre, de capacités, d'union, etc. Et nous avons déjà dû citer plusieurs fois les conséquences de ces méthodes préhistoriques: prix élevé du combustible, arrêt de tout progrès agricole et économique. Quel large champ pour l'avenir! Ne faudrait-il pas le nationaliser pour lui faire produire quelque chose?

Parvenus ainsi au bout de la carrière entrevue pour la Chine, instruits des divers stades de son évolution, nous pouvons nous demander: comment réaliser le progrès? Et que reste-t-il à faire?

Certes les nations étrangères s'y attèlent volontiers, et poussent comme à l'envie à la machine gouvernementale pour la faire avancer dans la bonne voie, au grand profit de la Chine et de tout le monde. Nous n'avons pas à étudier ici ces compétitions plus ou moins intéressées, pas plus que l'évolution qu'elles amènent à la capitale de la jeune république ou dans les divers centres administratifs. Ce changement de politique, cet aiguillage sur la nouvelle voie, fut réalisé surtout sous les auspices et par la carrière du premier grand homme moderne que la Chine ait vu présider à ses destinées: la vie de Yuan-cheu-k'ai en effet fait époque dans l'histoire chinoise.

Mais que peut un homme, que peut un gouvernement, quand la masse ne sait pas le suivre? Que manque-t-il à la population jaune, dans tout son vaste domaine? et surtout dans ces régions les plus abandonnées de la Mongolie, là où il y aurait le plus à faire? — Cette question intéresse

le missionnaire, l'économiste, l'Européen comme le Chinois, Nous devons encore l'étudier à part et nous l'énonçons ici dans cette thèse: la nécessité de créer une élite à toutes les hauteurs de l'échelle sociale; une élite disséminée partout, un ferment généreux pour soulever la masse indolente, lourde, apathique de l'ancien bloc chinois.

Nous venons de parler de la nécessité de l'enseignement professionnel chinois: il faut qu'il se développe à tous les stades. Il faut plus encore: une intelligence générale chez plusieurs, pour tout ce qui peut améliorer la situation morale et matérielle du pays, pour comprendre et seconder tout ce qui peut contribuer à la grandeur de ce pays, pour éviter tout ce qui pourrait lui nuire. A certains points de vue cela existe déjà, en Chine proprement dite, sous la forme de cet enthousiasme juvénile pour les choses européennes qui entraîna le peuple dans la voie de la révolution, de la République, de la liberté. Mais ce mouvement même, et les suites malheureuses, le gâchis actuel qui en est sorti, montre précisément combien on manque encore dans ce pays d'esprits pondérés, judicieux, capables, d'une élite enfin, bien formée, qui puisse guider et diriger la grande majorité.

V° L'élite dans la société chinoise.

I°

Il est certain que la nouvelle civilisation qu'a prise la Chine avec l'avènement de la République, lui a imprimé une foule de modifications dans ses idées, ses habitudes, toute sa vie; il est même à souhaiter que ces changements soient radicaux, viennent du cœur et soient inspirées par des convictions, si l'on veut autre chose qu'un sot engouement. Trop nombreux furent ceux qui se contentèrent jusqu'ici de se coiffer d'un chapeau de feutre ou de soie, de s'affubler de nippes européennes et de se promener la badine à la main et la cigarette aux lèvres: ces manières, dignes d'un roi nègre, ne feront jamais un grand peuple. Il faut commencer par la base, par le fond, et sous ce rapport le premier grand apprentissage c'est de prendre connaissance et contact avec tout ce legs d'idées et de manières qui chez nous sont le fruit d'une antique civilisation chrétienne: même ceux qui n'admettraient pas ceci, et pour qui le modernisme est plutôt l'émancipation de tous les vieux principes, ils vivent en réalité encore sur ces acquisitions méconnues. Sinon on ferait de la Chine ce qu'on a fait du Japon, ce qu'on commence à voir dans les provinces méridionales: une nation mercantile, égoiste, matérialiste, qui ne serait guère meilleure que l'ancienne *Famille des Han*, l'orgueilleuse tourbe des lettrés . . . avec les canons en plus!

Encore une fois, insistons là-dessus, ils n'entreraient pas dans la grande famille mondiale, dans la confraternité des peuples. Même il y aurait beaucoup à dire, et à redire, et il y aura peut-être un jour encore plus à en rabattre, sur la civilisation du petit peuple jaune insulaire, qui est venu se mettre à côté de nous: en tout cas, personne n'admettra qu'il ait pris et compris le côté idéal de notre civilisation. Tâchons de faire mieux pour la grande masse jaune du continent: il en est temps encore.

Comment le fera-t-on, sinon eu créant cette élite destinée précisément à éclairer, à guider, à entraîner la masse dans le bon mouvement[4]?

Et qu'on n'aille pas dire que ces choses-là sont utiles seulement dans les grandes villes et dans hautes classes de la société. Pour le simple cultivateur, un guide, un précurseur, un initiateur, n'est pas moins nécessaire que pour toutes les autres professions; il l'est en ce qui concerne sa branche, il le sera encore plus en ce qui peut relever l'état général de son bien-être. — Que faut-il cultiver? Comment se procurer au mieux les semences, les engrais, les outils? Comment se défaire au mieux des produits de l'agriculture et de l'élevage? Qui le lui apprendra? Qui suivra les fluctuations du marché mondlal et les progrès de l'art appliqué? Qui rendra la culture plus rationnelle, plus scientifique, sinon une élite parmi les cultivateurs? — En pays de mission, c'est très souvent le missionnaire qui, instruit par l'expérience des autres pays, peut donner quelques conseils, faire quelques timides essais; mais on devra en convenir que le progrès sera plus rapide quand il y aura quelques indigènes instruits pour collaborer à ce travail. Et bien des initiatives que l'Européen serait tenté de prendre ne sauront jamais réussir, s'il ne rencontre un peu d'intelligence et de concours chez les habitants du pays: ainsi en est-il pour la sélection des animaux et des plantes, pour les assurances et les mutualités, pour l'extension de l'industrie dans le pays et de l'exportation vers l'exterieur. Ce seront eux qui par leur situation, leurs connaissances, et toute leur vie, pourront servir de stimulant, de modèle social; eux qui devront implanter une vie plus élevée et acquérir un bien-être et un bonheur plus dignes, «humaniora». — Sous ce rapport encore les missions ont souvent un plein succès: bien des chrétiens, partis de très bas commençant avec très peu, se sont élevés, grâce à leurs efforts, et ainsi constitués en dignité, indiquent la voie aux autres; leurs enfants, instruits et dégourdis, rendent bien des services à leurs concitoyens, à toute la société chrétienne, à toute la population payenne. Quand le commerce et l'industrie, le progrès sous toutes les formes, devront venir et prendre les allures de plus en plus modernes, ce sera avec de tels éléments qu'on réussira le mieux: déjà ils auront le sens des choses d'Europe.

Naturellement, dans les grands centres, cette élite aura un rôle encore plus important, et on n'ignore pas combien les Chinois entendus aux affaires d'Europe et s'entendant avec les Européens, pour toutes les choses du progrès, sont toujours recherchés et toujours trop rares encore. C'est qu'aucune entreprise ne saurait réussir actuellement sans être secondée et comprise par une série d'intermédiaires entre les chefs, les initiateurs, les promoteurs, et le grand public auquel en définitive on s'adresse.

Nous avons rencontré déjà un peu partout le commerce rudimentaire qui existe en Mongolie: les paysans doivent bien se défaire de leurs produits, et en ville il y a des maisons qui sont là pour les y aider; il faut aussi acheter divers articles fabriqués en Chine ou ailleurs; le commerce

[4] Pour toute cette étude sur la nécessité de créer une élite en Chine, nous nous sommes inspirés du remarquable ouvrage de Paul de Rousiers: «L'élite dans la Société moderne.» Paris, Armand Colin 1914.

du bois, du sel, des peaux, da la laine, etc. occupe une foule de producteurs et de marchands; d'autres produits pourront suivre encore. Pour tout cela il faudrait rechercher les moyens les plus rémunérateurs, et il y aurait beaucup à améliorer, en sorte qu'avec la même somme de productions on pourrait faire affluer beaucoup plus d'argent en Mongolie, et qu'avec quelques introductions nouvelles on pourrait susciter de nouvelles sources de richesses, Mais il faudrait faire des études sérieuses des marchés, des combinaisons, des améliorations et de tout ce que peut faire un commerce moderne. Citons comme exemples: des greniers bien conditionnés à établir dans les villes, des «élevators» près des chemins de fer, des banques locales fournissant crédit sur «warrants» agricoles, des entreprises de transport, etc. Ce ne sont là que de simples idées suggérées mais qui demanderaient déjà toute une éducation: alors le temps et l'intérêt feront naître toutes les entreprises afférentes, utiles entre les mains d'une élite formée aux grandes écoles et capable de soulever et de réaliser ces divers problèmes.

Les Chinois et les Mongols vont-ils laisser tous ces profits à un tas d'intermédiaires, d'aventuriers, affluant sur les lieux et exploitant leur ignorance? Si on n'y prend garde le danger sera là avant qu'on ait pu crier: gare. Et déjà de notre temps un œil attentif pouvait en surprendre l'approche. Depuis longtemps c'étaient les Chinois mahométanisés, et eux seuls, qui détenaient le grand commerce et les moyens de transport; d'autres nations et d'autres Chinois ne demanderaient pas mieux que de leur faire une utile concurrence; mais par l'ignorance de la masse, le monopole restait aux premiers.

Que faudrait-il souhaiter? Avant tout: que tous les Chinois instruits et ouverts aux idées larges puissent prendre part à la direction du commerce et qu'il s'en trouvât d'assez civilisés pour faire entrer leur patrie dans le cycle des relations mondiales et lui faire profiter de tous les progrès. — Ici encore, je crois qu'avec les éléments des missions on pourrait utilement s'entendre.

Enfin, après avoir parlé de l'agriculture et du commerce, il ne faudra ajouter que peu de mots concernant la nécessité de quelques connaissances en fait d'industrie: tout y est encore à faire, et les premiers venus seront les plus grands bienfaiteurs du pays, en même temps qu'ils seront les premiers à cueillir des fruits abondants de leur initiative. On y est donc encore en pleine période préparatoire: il faut des études et des projets, des enquêtes et des plans. Mais aussi pour cela il faut déjà la connaissance du pays et le concours d'un premiere noyau de quelques hommes capables de comprendre les choses nouvelles dont on voudrait leur parler et de collaborer aux œuvres et aux bienfaits dont on voudrait les doter.

L'enseignement de la Géographie économique devrait être une des principales branches qu'on devrait voir introduire dans certaines écoles.

II°

Mais nous ne voulons pas rester plus longtemps sur le terrain utilitaire. Nous avons dit que dans la direction morale, dans l'éducation civique d'une société, les hommes supérieurs et les aides précieux sont encore plus nécessaires que les lois, les secours matériels et toutes les voix du suffrage élec-

toral. Ajoutons encore quelques considérations sur ce rôle tel qu'il devra se comprendre en Mongolie.

La nouvelle constitution chinoise met les habitants de la République devant un nouveau probléme, celui de l'intérêt social, et à tous il leur faudra prendre parti, exercer leurs devoirs civiques. Il serait à espérer qn'ils s'en acquitâssent plus dignement; mais pour ce faire il faut encore une éducation, et surtout en Mongolie, c'est à peine s'ils en ont une idée. Egoïstes, ignares en ces choses, tenus jusqu'ici en dehors de toute vie politique, menés comme un troupeau d'esclaves, il leur manque encore bien des qualités. Il faudra d'abord quelques chefs, quelques hommes de valeur, désintéressés, dévoués, capables, qui entraîneront et prépareront les autres. Si on n'infuse pas un nouvel esprit, un idéal élevé, ferme, je dirai même surnaturnel, le malheureux égoïsme, le naturel payen, infectera et gâtera tout le nouvel organisme. Nous ne devons pas insister: ces faits se sont déjà révélés, patents, pour tout esprit attentif. Et nous ne devons pas aller chez des peuples non initiés à nos progrès et nos institutions, pour comprendre le mal qui peut résulter de l'oubli des devoirs moraux, sociaux: une guerre de sauvages nous a montré que les plus hauts personnages peuvent tout compromettre quand ils ont intérêt à suivre leurs caprices, leurs ambitions, quand ils oublient leur rôle social, quand enfin une élite supérieure n'a plus d'action sur la masse, ou plutôt quand elle emploie son action dans un sens pervers.

Mais revenons en Chine. Il y a donc là un beau champ d'activité pour les ouvriers d'idéal, pour les bienfaiteurs de leur nation, pour les vrais éducateurs. Il s'agit donc d'abord de susciter de tels hommes, et ici encore l'enseignement ne peut pas se désintéresser de se rôle élevé, ni se cantonner dans les préoccupations matérielles et terre-à-terre. Même les utopistes chinois, les premiers révolutionnaires, avaient déjà mis à leur programme ces beaux mots de morale civique, de devoirs sociaux. Je doute s'ils réussiront jamais sans le concours des écoles européennes et surtout chrétiennes, qui leur devront transmettre l'héritage des siècles passés. Et déjà dans certains centres de missions on a pu constater cette action bienfaisante, on a vu se conltituer autour du missionnaire un noyau de cette élite, des hommes intelligents, les principaux du village, devenant les plus sérieux représentants du nouveau régime et trouvant autour d'eux les premiers éléments pour toutes es œuvres sociales et collectives. En même temps combien de fois la contre-épreuve se réalisait dans les villages environnants et même dans de grands centres, soi-disant très éclairés, très progressistes: les plus belles lois, les plus salutaires institutions tournant à une parodie ou restant lettre morte, sur le papier administratif, par défaut d'hommes et de compréhension, par défaut de cet esprit ouvert, désintéressé, altruiste, chrétien, si nécessaire quand on veut obtenir un bien général et durable.

La Chine est riche en «possibilités», comme disent les Américains, et même la Mongolie ne manque pas de ressources, mais l'esprit d'initiative, d'organisation, y fait défaut partout, et on végète. Aucune liberté, aucune protection, aucune direction.

C'est que pour cela il faut savoir où l'on va, et posséder des principes

qui créent une vraie élévation sociale, un relèvement du niveau de son peuple. Il ne suffit pas que les plus actifs, les plus exigeants arrachent des concessions et des droits, ni que l'état jette en pâture des millions pour augmenter le luxe et les jouissances: il faut que le peuple sache jouir de la vraie vie digne et heureuse, des bienfaits de la nature et de l'esprit plus que des écus ramassés, et c'est à cela que l'élite doit aussi servir en prêchant d'exemple. Car ce n'est pas tout de créer des écoles et d'avoir toutes les libertés: il faut savoir s'en servir, et cette éducation s'acquiert par toute une infiltration d'idées dans la masse, idées supérieures que le vulgaire ne saurait atteindre, formation intellectuelle, morale et religieuse qui nécessairement doit lui venir d'en haut. Car, comme le dit très bien Paul de Rousiers, c'est un trait caractéristique de la véritable élite, de se préoccuper toujours d'élever tous ceux sur lesquels elle agit. Et le même auteur termine son livre sur l'élite moderne par des pages très sensées sur le rôle de l'élite morale et religieuse dans la direction des pouvoirs publics.

Nous ne pouvons que souscrire à ce programme et travailler à sa réalisation. Et tout ce que nous avons dit en faveur de la création d'une forte élite sociale en Chine et Mongolie aboutit à cette conclusion, adressée aux cœurs généreux qui veulent se dévouer au bien de ces pays: «Vos estis sal terrae; vos estis lux mundi». — Vous êtes le sel de la terre; vous êtes la lumière du monde.

Der Rechtsbruch und sein Ausgleich bei den Eskimo.

Inaugural-Dissertation zur Erlangung der juristischen Doktorwürde.

Vorgelegt der Hohen juristischen Fakultät der Universität Köln.

Von HERBERT KÖNIG, Gerichtsreferendar a. D.

(Schluß.)

B. Der Zweikampf.

a) Allgemeines.

Wurde die Blutrache, wie ich gezeigt habe [1], fast durchwegs heimlich ausgeführt, so betreten wir mit der Besprechung der Zweikämpfe ein wesentlich anders geartetes Gebiet der Reaktion auf das Unrecht. Hier tritt der Gegner dem Gegner von Angesicht zu Angesicht gegenüber unter Beobachtung gewisser Regeln, die die Sitte vorschreibt, ähnlich wie es bei unseren heutigen Duellen der Fall ist; auch eine Mitwirkung der Gemeinschaft findet in den meisten Fällen statt.

Die bei den Eskimo vorkommenden Arten der Zweikämpfe sind Faustkampf, Ringkampf und Singstreit [2]. Von diesen gehören meines Erachtens die ersten beiden gegenüber dem Singstreit in eine Kategorie, nicht nur, weil sie die Körperkraft zum Austragungsmittel des Streites machen, während dieser in der Hauptsache [3] mit geistigen Waffen ausgetragen wird, sondern auch durch die anscheinende Zugehörigkeit zu derselben Kulturschicht, die sich in der geographischen Verbreitung äußert, wie ich noch später zeigen werde [4]. Ihre gemeinsame Behandlung rechtfertigt sich dadurch.

b) Faustkampf und Ringkampf.

α) Verbreitung.

Die Quellen, die das Vorkommen der Faust- oder Ringkämpfe bezeugen, sind leider ziemlich kurz gehalten. Das Vorhandensein der letzteren bei den zentralen Eskimo stellte ich schon bei der Besprechung des Asylrechtes fest [5]. Vom Smithsundgebiet im nördlichsten Grönland erzählt der Nordpolentdecker ROBERT E. PEARY, daß dort zwei Bewerber um eine Witwe einen Ringkampf ausfochten, worauf der Sieger sie behielt [6]. Wenn HAYES [7] sagt, daß diese Eskimo nie miteinander kämpften, es möge vorkommen, was da wolle, so meint er damit wohl nur blutige Kämpfe mit scharfen Waffen. Da PEARY

[1] III, 3 *A*, *d*.

[2] Kampf mit blanken Waffen wird von Point Barrow (STEFÁNSSON, S. 391) und von der Jukonmündung (NELSON, S. 328) berichtet; beides sind sagenhafte Einzelfälle, ohne Kampfregeln, die man der ungeregelten Reaktion zuweisen muß.

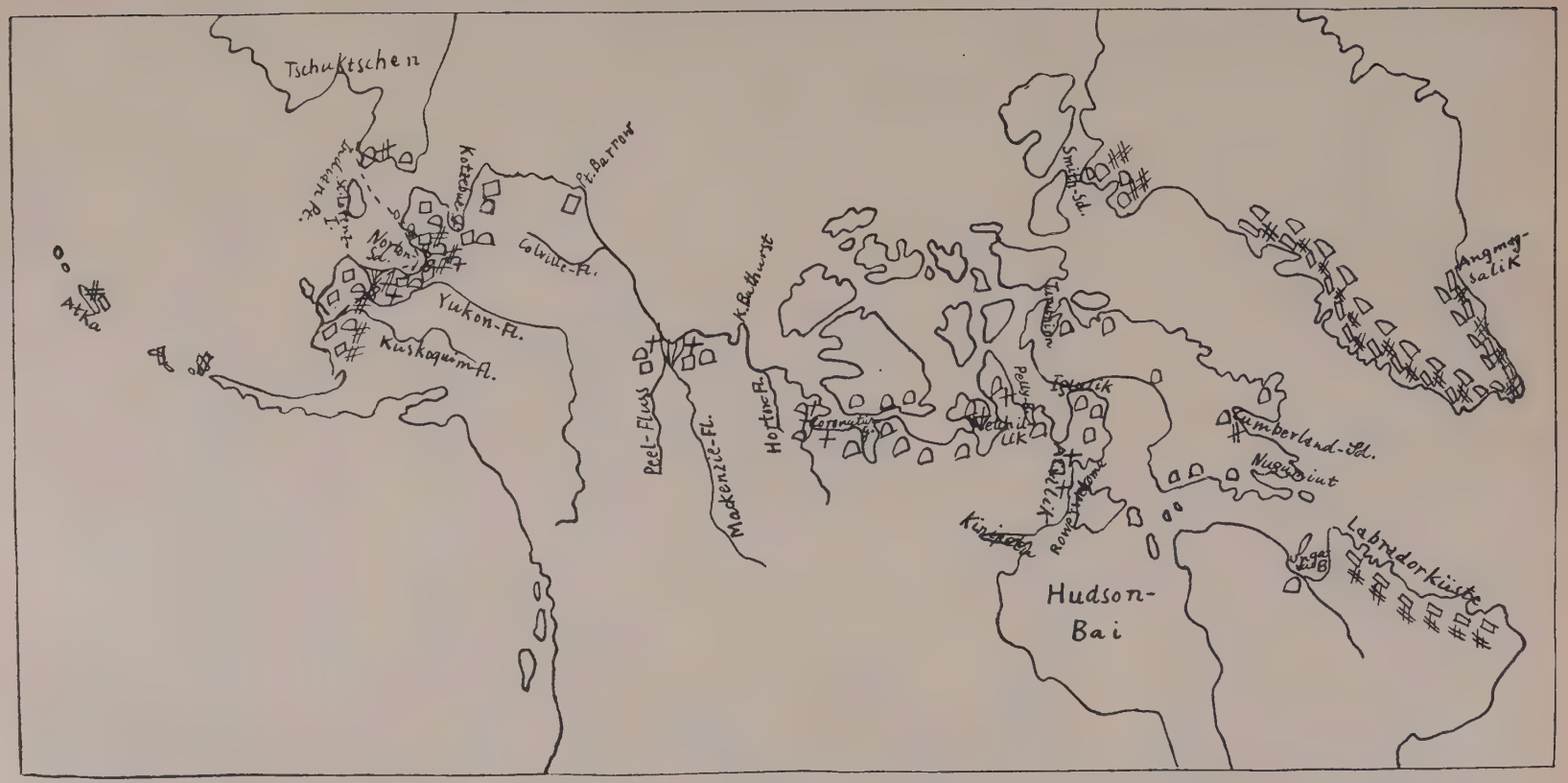
[3] In der westgrönländischen Form ganz, bei der ostgrönländischen spricht die Körperkraft mit.

[4] III, 3 *B*, *d*.

[5] Vgl. III, 3 *A*, *f*.

[6] PEARY, S. 496.

[7] HAYES, S. 97.



Verbreitung der Hausformen, der Zweikampfarten und der Buße bei den Eskimo.

⌓ Bienenkorbform ▭ Rechteckform ⌓ Windschirmform + Faustkampf ++ Ringkampf # Singstreit ∞ Buße ---- Handelsweg über die Beringstraße.

zwölf Jahre in der erwähnten Gegend in engem Verkehr mit den Eingebornen gestanden hat, werden wir seiner, eine bestimmte Beobachtung wiedergebenden Angabe, trotz sonstigem geringen Interesse für die Kultur des Volkes, doch mehr Glauben schenken als HAYES, der sich nur kurze Zeit dort oben aufgehalten hat. Dann berichtet NELSON von den Unaligmut am Nortonsunde in Alaska, daß in alter Zeit, wenn ein Ehemann sich mit dem Liebhaber seiner Frau um diese zankte, die beiden Kämpfenden von den Nachbarn entwaffnet wurden und dann ihren Streit durch ihre Fäuste oder Ringkampf entschieden, wobei der Sieger die Frau bekam [8]. Dies zeigt übrigens ebenfalls, wie eng die Faustkämpfe mit den Ringkämpfen allem Anscheine nach zusammengehören. Ob letztere bei den Eskimo der asiatischen Küste der Beringstraße, den Juit, üblich sind, ist vorläufig einwandfrei nicht festzustellen. Die einzige darüber auffindbare Quelle ist eine tschuktschische Erzählung [9]. Sie handelt von dem Ringkampfe eines Aiwan [10] mit einem Tschuktschen um das Fleisch eines erlegten Walrosses. Da Ringkämpfe die Racheart für geringere Vergehen ganz allgemein bei den Tschuktschen sind [11], so liegt die Vermutung nahe, daß die Erzählung nur tschuktschische Rechtsanschauungen widerspiegelt [12].

Faustkämpfe erwähnt RICHARDSON, der Begleiter Sir JOHN FRANKLIN'S auf seiner zweiten Reise als Austragungsmittel von Streitigkeiten bei den Eskimo der Richardsinsel an der Mündung des Mackenzieflusses [13]. Sein Eskimodolmetscher Augustus teilte ihm mit, daß seine Landsleute, die Bewohner der Küste von Sir Thomas Rowe's Welcome [14], dieselbe Sitte hätten [15]. Beide sagen, daß dabei ein Gegner dem anderen abwechselnd den Kopf zum Schlage hinhält; RICHARDSON fügt noch hinzu, daß es für Feigheit gelte, dem Schlage auszuweichen und daß der Kampf so lange fortgesetzt werde, bis einer von beiden niederstürze. Von den Netchillik-Eskimo auf König-Wilhelms-Land schilderte JENNESS der Coronationgolf-Eskimo Ilatsiak einen Zweikampf, bei dem der eine Gegner das Augenlicht auf einer Seite verlor und außerdem einen Kinnbacken zerschlagen bekam [16]. Nach den gebrauchten Ausdrücken „struck the first blow", „knocked his adversary down", „gave him such a buffet on the temple", kann nur ein Kampf mit Fäusten gemeint sein. JENNESS [17] mutmaßt, daß solche Kämpfe auch unter den Coronationgolf-Eskimo vorkommen mögen, aus der Tatsache, daß in der Delphin- und

[8] NELSON, S. 292.

[9] BOGORAS in Jesdn, VII, S. 655.

[10] *Aiwan*, Mehrzahl *aiwanat*, ist der tschuktschische Name der *Jüit*.

[11] BOGORAS, a. a. O., S. 670.

[12] Sollte es doch eine Eskimositte sein, so braucht sie noch nicht von den Tschuktschen entlehnt zu sein, ebensowenig wie die Ringkämpfe der Unaligmut, trotzdem deren Gebiet gerade auf dem Handelswege von Sibirien nach Süd-Alaska liegt. Dagegen spricht ihr Vorkommen am entlegenen Smithsunde.

[13] FRANKLIN, Zweite Reise, S. 217.

[14] Dies können nur die schon öfter genannten Aivilik sein.

[15] RICHARDSON, Bd. I, S. 367.

[16] JENNESS, S. 94.

[17] A. a. O.

Unionstraße einmal zwei Männer einen Streit durch gegenseitiges Bewerfen mit Hundekot austrugen [18]. Eher kann man aber diese Vermutung auf den von einem Begleiter des Forschers beobachteten Faustkampf im Prinz-Albert-Sunde stützen [19], den JENNESS anscheinend deswegen nicht gelten lassen will, weil die Kämpfer Jünglinge waren. Wie dagegen STEINMETZ den Aivilik-Kimpetu-Fall KLUTSCHAK's, den ich bei der Stammesrache besprochen habe, als Zweikampf auffassen kann [20], bleibt mir unverständlich. In der Beschränkung der Fehde auf je drei Männer der beiden Stämme liegt doch noch kein Zweikampf von Mann zu Mann; vielmehr wird der Kampf zwischen ihnen genau so ausgeführt, wie die Rache sonst, d. h. durch hinterlistigen Überfall. Eine weitere Reduzierung auf regelrechten Zweikampf anzunehmen, dafür gibt die KLUTSCHAK'sche Quelle nicht den geringsten Anhalt.

β) Rechtliche Natur.

Die Rechtsnatur der geschilderten beiden Arten des Zweikampfes ist bei der Kürze der Quellenangaben nicht leicht zu erkennen. Deutlich ist zunächst, daß sie gegenüber der Blutrache eine weitergehende Regelung aufweisen. Diese liegt darin, daß der Verletzte nicht auf jede Weise seine Rache suchen darf, sondern an eine Form gebunden ist. An Stelle des bei der Blutrache fast stets üblichen hinterlistigen Überfalles steht das Gegenübertreten Auge in Auge, wobei der Rächer sich selbst dem Angriff des Gegners aussetzt und ihm Gelegenheit gibt, ihn seinerseits zu überwinden. Eine zweite Beschränkung besteht darin, daß das Ziel der Reaktion nicht die völlige Vernichtung des Gegners ist, sondern nur seine Züchtigung bzw. Demütigung. Nichts Bestimmtes erwähnt ist in den Quellen von einer Beteiligung der Allgemeinheit. Man wird aber wohl annehmen müssen, daß diese Zweikämpfe meist unter Zuschauern vor sich gehen, zumal für Alaska liegt es besonders nahe, da gesagt wird, daß die Streitenden durch die Nachbarn getrennt werden und darauf ihre Sache durch Faust- oder Ringkampf entschieden. Eine weitergehende Beteiligung der Genossen, etwa im Sinne der Entscheidung, wer Sieger geblieben ist, darf beim Schweigen der Quellen nicht angenommen werden.

Ehe ich weiter über die Rechtsnatur der beiden Zweikampfarten spreche, will ich erst die Frage nach ihrem sachlichen Geltungsgebiet, d. h. für welche Vergehen sie die Ausgleichsarten sind, beantworten. Bei den Ringkämpfen in Alaska und am Smithsunde Nordgrönlands ist als Veranlassungsgrund das Begehren eines Weibes bzw. die Verletzung des Rechtes an der Frau genannt. Ob in den beiden Gegenden nur solche Streitigkeiten durch die genannten Zweikämpfe erledigt werden oder auch andere, muß dahingestellt bleiben. Möglich ist die erstere Eventualität, da dort für Vergehen geringerer Art ebenfalls der später zu besprechende Singstreit vorkommt, in dem von Alaska in Frage kommenden Gebiet sogar auch die Buße. Notwendig ist es aber nicht, denn es können dem Verletzten ja mehrere Wege zur Verfügung

[18] Wohl die eigenartigste Form eines Zweikampfes.
[19] A. a. O., Anmerkung.
[20] STEINMETZ, Studien, Bd. II, S. 14 und 57.

stehen. Immerhin ist aber das wohl ziemlich wahrscheinlich, daß sie nicht als Sühnemittel für Tötungen vorkommen, für die ja die Blutrache da ist. Auch die Quelle über den Ringkampf des Juit mit dem Tschuktschen spricht gegen diese Annahme nicht, denn die Veranlassung ist dort ebenfalls ein geringfügiges Vergehen. Vergehen solcher Art kommen auch allem Anschein nach bei den Faustkämpfen allein in Frage. Die Berichte darüber gebrauchen nur Worte wie „Streitigkeiten“ [21], „quarrels“ oder „disputes“ [22], Bezeichnungen, die sämtlich nicht gerade auf das Verbrechen der Tötung hinweisen, auf das auch hier die Blutrache folgt [23].

Die Mitteilung von BOAS über die zentralen Eskimo, daß der bei den Verwandten des Opfers zu Besuch weilende Mörder von diesen zum Ringkampf herausgefordert wird [24], scheint diesem zu widersprechen. Meines Erachtens ist dieser Widerspruch aber nur scheinbar. Daß hier auch auf den Rechtsbruch der Tötung Zweikampf folgt, erklärt sich eben aus dem asylgewährenden Gastrecht, wie ich bereits [25] dargetan habe. Die dem Täter zugestandene Milderung ist die, daß ihm, im Falle er Sieger bleibt, die Austragungsart gestattet wird, die sonst nur auf leichtere Rechtsbrüche folgt. Merkwürdig ist trotzdem dieser ganze Vorgang und der Bericht von BOAS viel zu kurz, als daß man sich ein ganz richtiges Bild machen kann, ein Nachteil, über den denn auch STEINMETZ des langen und breiten klagt. Er ist geneigt, diesen Ringkampf als ein Ordal anzusehen [26]. Später scheint er überhaupt zu der Meinung gekommen zu sein, daß die Zweikämpfe schlechthin Ordale seien [27]. Dieser Auffassung kann man sich doch aber nicht anschließen, ohne dem Ordalbegriffe eine Ausdehnung zu geben, die sich mit der für das Wort nun einmal eingebürgerten Bedeutung nicht verträgt. Diese versteht unter Ordalen oder Gottesurteilen prozessuale Hilfsmittel zur Ausfindigmachung des Schuldigen, die in dem Glauben vorgenommen werden, daß die höheren Mächte dem Rechte zum Siege verhelfen werden. Die Quellen geben dafür jedenfalls keinen Anhalt und die Angabe der Tschuktschen über ihre Ringkämpfe — „a wronged man will be victorious“ [28] — könnte zu einer solchen Deutung nur dann herangezogen werden, wenn nachgewiesen werden könnte, daß diese einer Kulturschicht mit den genannten eskimoischen angehören oder daß die einen von den anderen sich ableiten. Die Daten, die sich vorläufig in dieser Richtung gewinnen lassen, deuten aber eher auf das Gegenteil [29]. Als Beweismittel kann allenfalls der von BOAS erwähnte Zweikampf und die Ringkämpfe von Alaska und vom Smithsund aufgefaßt werden, denn es heißt bei dem ersten, daß der Sieger den Besiegten töten darf, und bei

[21] RICHARDSON, a. a. O.; FRANKLIN a. a. O.
[22] JENNESS, a. a. O.; RICHARDSON, a. a. O.
[23] Über STEINMETZ' Ansicht in dieser Frage vgl. unten III, 3 *B*, *c*, *γ*.
[24] Vgl. III, 3 *A*, *f*.
[25] Ebenda.
[26] STEINMETZ, Studien, II, S. 78.
[27] STEINMETZ, Gottesurteil.
[28] BOGORAS in Jesup, VII, S. 672.
[29] Vgl. darüber III, 3 *B*, *d*.

den anderen, daß er die Frau erhält, wie bei den Tschuktschen der Unterlegene gezüchtigt wird [30]. Damit ist aber noch keineswegs die Ordalnatur gegeben. Es soll durch den Kampf nicht festgestellt werden, wer im Rechte ist, sondern wer der Stärkere ist. Dazu bedarf es aber der Hilfe höherer Gewalten nicht. Ebenso aufzufassen ist wohl auch die Äußerung der zentralen Eskimo über den Sinn ihrer Ringkämpfe mit ankommenden Stammesfremden, man wolle sehen, wer der „bessere" Mann sei [31]. Es herrscht eben das Recht des Stärkeren, aber es wird im offenen, geregelten Kampfe festgestellt, die List, die bei der Blutrache und in den Kriegen eine so große Rolle spielt, ist ausgeschlossen. Wenn aber Rechtsbrüche vorliegen, bei denen es sich nicht um ein erstrebtes Gut handelt, sondern um eine anderweitige Verletzung, so ist wohl anzunehmen, daß der Kampf nicht bloßes Feststellungsmittel ist, sondern den Ausgleich selbst darstellt, der in der Züchtigung bzw. Demütigung des Gegners durch den Zweikampf besteht. Dasselbe muß beim Schweigen der Quellen auch für die Faustkämpfe gelten, so lange nicht genauere Berichte vorliegen.

c) Singstreit.

α) Seine Formen und ihre Verbreitung.

Die Singkämpfe sind zweifellos eine sehr eigenartige Form der Reaktion auf das Unrecht. Am längsten bekannt sind sie von den Westgrönländern. Die ausführlichsten Berichte darüber besitzen wir von Egede und Crantz [32]. Da beider Schilderungen größtenteils übereinstimmen, so lasse ich nur die Egede's hier folgen. Sie lautet: „Naar en har fattet en lille Jalousie og Vrede til en anden for noget, strax udfordrer han ham til en Duel og lader ham siige at han vil komme til den og den Forsamling, hvor han da vil siunge paa ham. Den anden, for at forsvare sin honeur, laver sig ogsaa paa Viiser og lader sig uforbigængelig indfinde til at forsvare sig, hvis han ellers drister sig til at give sig ifaer med ham. Naar de nu ere komne til Forsamlingen, og hver sidder parat at høre hvordan det vil løbe af med dem, da traeder Citanten først frem og begynder at siunge, havende sin Tromme i Haanden hvorpaa han og tillige slaar. Den anden staar og strax op imod ham og tier stille og hører paa, indtil hans Contrapart har udsiunget og sagt hvad han vilde. Hvorpaa han begynder igien med liige saadan Satyre at forsvare sig hvor ligeledes den anden tier stille, indtil han har udsiunget, og saaledes continuere saa længe de haver Viiser at feje paa hinanden med. Hvilken der nu først mangler paa Viiser og maa holde op, han holdes for overvunden. I saadanne Viiser forekaster og bebrejder de hinanden hvad de veed og paa denne Maade haevne sig" [33].

Der westgrönländische Singstreit stellt sich hienach dar als ein Zweikampf, nur durch Spottgesänge ausgefochten, ohne jede Anwendung von Gewalt oder Tätlichkeiten. Anders in Ostgrönland. Von Angmagsalik beschreibt

[30] Bogoras in Jesup, VII, S. 671.
[31] Boas, I, S. 609.
[32] Kürzere von P. Egede (S. 186 und 243) und Saabye (S. XXXIV), Dalager S. 52.
[33] H. Egede, S. 85/86.

ihn Kapitän HOLM folgendermaßen: „Die Gegner stehen direkt voreinander. Einer von ihnen singt auf einmal und führt den Gesang in der früher beschriebenen Stellung aus, während der andere ruhig steht, dem Anscheine nach gleichgültig gegen ihn. Der Singende verhöhnt den anderen auf viele verschiedene Arten, meist indem er ihn anschnaubt und ihm ins Angesicht pustet und ihn mit der Stirn stößt [34], so daß er hintenüber taumelt. Das wird von dem anderen mit vollständiger Ruhe entgegengenommen, ja sogar mit höhnischem Lachen, um den Zuschauern seine Gleichgültigkeit dagegen zu zeigen. Wenn der Gegner ihn stoßen will, schließt er die Augen und streckt den Kopf vor, um den Stoß entgegenzunehmen. So können sie abwechseln mit Trommelschlagen und Singen die ganze Nacht, rühren sich aber sonst nicht vom Platze [35].“ Von den Bewohnern der Küste südlich von Angmagsalik sagt dann noch KNUD RASMUSSEN: „Disse Ostgrønlaendere vare tillige store Improviseerer, der afgjorde alle Uenigheder in en Slags „skalleviser,“ hvor de under Afsyngelse af Sangen skulde smaekke deres Modstandere saa mange Skaller, der skulde til for at faa „øjehulen laegt“, et Udtryk, der brugtes, naar Ansigtet var blevet saa opsvulmet, at Kinderne gik i eet, med Tinding og Pande, saa at Øjnene slet ikke saas [36].“

Hier in Ostgrönland bestand also eine von der westgrönländischen abweichende Art des Singstreits, deren Charakteristisches das Anbinden des Gegners und seine tätliche Verhöhnung durch Schläge und Stöße auf den Kopf ist. Und zwar beherrschte diese Form die ganze Ostküste, von Angmagsalik im Norden bis Kap Farvel im Süden. Scheinbar widersprechen diesem die Angaben zweier anderer Schriftsteller. Zunächs sagt nämlich FRIDTJOF NANSEN am Schlusse seiner Schilderung des Singkampfes von der Westküste: „Diesen Trommeltanz gibt es noch auf der Ostküste [37].“ Ob damit gemeint ist, daß genau dieselbe Art des Singstreites, wie in Westgrönland, ohne jede Abweichung auch in Ostgrönland üblich sei, ist nicht sicher. Es ist aber auch unerheblich, da NANSEN als authentischer Berichterstatter hier kaum gelten kann, weil er allem Anscheine nach solchen Kampf auf der Ostküste selbst nicht gesehen hat. Er ist wohl mit heidnischen Ostgrönländern bei Kap Bille zusammengetroffen und ein Stück in ihrer Begleitung gereist. Aber in der ausführlichen Schilderung dieses Zusammenseins erwähnt er nichts davon, daß er einem Trommeltanze beigewohnt habe und dies hätte er bei der Neigung zum Wiederholen, die seine Reiseberichte kennzeichnet [38], sicher nicht unterlassen, wäre er tatsächlich selbst Zeuge eines solchen Schauspieles gewesen. Darum kann seine Angabe hier beiseite gelassen werden. Der zweite in Frage kommende Reisende ist der dänische Kapitänleutnant GRAAH, der

[34] Auch Anbinden an den Hauspfosten, Zustopfen des Mundes (vgl. Anhang Nr. II, 2) und ähnliches mehr ist Sitte.

[35] HOLM, S. 159.

[36] RASMUSSEN, Nye Mennesker, S. 164.

[37] NANSEN, Eskimoleben, S. 156. Vgl. auch „Auf Schneeschuhen durch Grönland“, S. 326/327.

[38] Die ihren Höhepunkt in der häufigen Angabe der Speisekarte während der Framdrift erreicht (vgl. „In Nacht und Eis“).

1828 eine Reise von Kap Farvel die Ostküste entlang bis hinauf zu den Danebrogsinseln ausführte. Er schildert einen bei Ekallumiut [39] von ihm gesehenen Trommeltanz, den er, weil bloß zur Belustigung dienend, „den uegentlige“ nennt [40]. Anschließend daran gibt er eine Darstellung des Singstreites als Ausgleichsmittel für Streitigkeiten, und zwar in der Form, die auf der Westküste üblich ist. Ist es darnach schon zweifelhaft, ob er einen solchen auch selbst gesehen hat, so wird der Verdacht, daß seine Angaben über diesen nicht auf eigener Anschauung beruhen, noch erheblich verstärkt durch die Ähnlichkeit seines Berichtes mit dem von Crantz über Westgrönland [41]. Ich lasse daher beide Schilderungen hier nebeneinander folgen mit Kenntlichmachung der am meisten ins Auge fallenden Übereinstimmungen:

Crantz (1765).

1. Wenn ein Grönländer von dem anderen beleidigt zu sein glaubt, so läßt er darüber keinen Verdruß, noch Zorn, noch weniger Rache spüren, sondern verfertigt einen satyrischen Gesang, den er in Gegenwart seiner Hausleute und sonderlich des Frauenvolkes solange singen und tanzend wiederholt, bis sie 2. alle ihn auswendig können. Alsdann 3. läßt er in der ganzen Gegend bekanntmachen, daß er auf seinen Gegenpart singen will. Dieser findet sich an dem bestimmten Ort ein, 4. stellt sich in den Kreis und der 5. Kläger singt ihm tanzend nach der Trommel unter oft wiederholte Amnaajah seiner Beysteher, die auch einen jeden Satz mitsingen, so viel spöttische Wahrheiten vor, daß die Zuschauer was zu lachen haben. Wenn er ausgesungen hat, tritt der Beklagte hervor und beantwortet unter Beystimmung seiner Leute die Beschuldigungen auf ebendieselbe lächerliche Weise. Der Kläger sucht ihn wieder einzutreiben, und wer das letzte Wort behält, der hat den Prozeß gewonnen und wird hernach

Graah (1832).

9. Den tiener imidlertid ikke alene som Forlystelse, men er tillige det Forum for hvilket Overtraederen af de almindelige Vedtaegter citeres og Fornaermelser paatales. 1. Naar nemlig en Grønlaender troer sig forurettet, forfatter han en satirisk Sang, hvilken 2. alle hans Venner laere udenad hvorpaa 3. han lader bekiendtgiøre for Egnens Beboere, at han vil siunge sin Modstander paa. Man mødes, Parterne 4. stille sig i Kredsen og 5. Udfordreren foresynger, dandsende efter Trommen, 6. men uden Lidenskab eller Grovhed, sin Conterpart endeel spottende Sandheder, hvilke denne ligeledes syngende og dandsende besvarer og saaledes skiftes til man ikke har mere at sige hinanden. 7. Da afgiør Tilskuernes Dom, hvo der har Ret, 8. hvorefter Parterne igien ere de bedste Venner. Paa denne Maade

[39] Dronning, Marias Dal.
[40] Graah, S. 110/111.
[41] Crantz, S. 231/232.

für etwas recht Ansehnliches gehalten. Sie können einander dabei die Wahrheit recht derbe und spöttisch sagen, 6. es muß aber keine Grobheit und Passion mit unterlaufen. 7. Die Menge der Zuschauer dezidiert, wer gewonnen hat, 8. und die Parteien sind hernach die besten Freunde. 9. Das ist nicht nur eine Lustbarkeit, sondern sie bedienen sich dieser Gelegenheit, einander durch Vorhalten der Schande zu besseren Sitten zu bewegen, 10. die Schuldner zum Bezahlen zu mahnen, Lügen und üble Nachreden abzulehnen, allerlei Vervorteilungen und Ungerechtigkeiten in ihren Hantierungen, ja sogar den Ehebruch zu rächen; indem die Grönländer durch nichts so sehr in Ordnung 11. zu erhalten sind, als durch eine allgemeine Beschämung. Ja diese lustige Rache verhindert manchen, 12. sein rachgieriges Gemüt durch Repressalien oder gar den Mord auszuüben.

10. erindres Skyldneren om sin Gield, revses Usaedelighed og Uretferdighed, og vistnok kunde ingen hensigtsmaessigere Straf anvendes, da 11. Inted virker mere paa Grønlaenderen end saaledes offentligen at blive udskammet af sine Landsmaend. Frygten herfor 12. afholder rimeligviis Mangen fra Forbrydelser usw.

Man sieht, es besteht zwischen beiden eine zum großen Teile wörtliche Übereinstimmung in Angaben, die EGEDE's Bericht nicht enthält, so daß die Annahme wohl kaum von der Hand zu weisen ist, daß GRAAH bei seiner Schilderung nur die 60 Jahre ältere von CRANTZ, dessen Werk er auch sonst mehrfach zitiert, zugrunde gelegt hat. Es herrscht also Einheitlichkeit in der Form des Singstreites auf der ganzen Ostküste Grönlands.

Im dritten von Eskimo bewohnten Teile des Landes, dem Smithsundgebiet, im höchsten Norden der bewohnten Erde, herrscht eine zwischen den beiden genannten in der Mitte stehende Form. Man könnte zwar aus der Sage von Igimarasugssugssuaq, dem Menschenfresser, die erzählt, daß man diesen an den Hauspfosten band [42], ehe man gegen ihn zu singen begann, auf das Bestehen der ostgrönländischen Form zu schließen geneigt sein. KNUD RASMUSSEN teilte mir jedoch mit, daß der Singstreit der Polar-Eskimo [43] sich von dem der Ostküste gerade dadurch unterscheide, daß man dem Gegner

[42] „Ogsaa var der en af dem, dez gav sig til at surre ham fast til Stolpen i Huset" (RASMUSSEN, Nye Mennesker, S. 209).

[43] RASMUSSEN's Bezeichnung für die Smithsundbewohner.

keine Schläge versetze [44]. Läßt man das Anbinden an den Hauspfosten trotzdem gelten — wozu um so mehr Grund ist, als die westgrönländische Form der genannten Erzählung wohl den Singstreit, aber nicht das Anbinden kennt [45] — so erscheint als eigentliches Charakteristikum des ostgrönländischen Singstreites nur das Schlagen und Stoßen des Gegners, während die Smithsundform eine Mittelstellung zwischen der ost- und westgrönländischen einnimmt, sich aber doch mehr an die westgrönländische anschließt.

Das weitere Vorkommen des Singkampfes scheint mir im Gebiete der Ost-Eskimo [46] für die Labradorküste belegt. In seinem Wörterbuch der Sprache dieser Küste führt ERDMANN das Wort „kullumerput" an, das er übersetzt: „Sie singen gegeneinander, ein heidnischer Gebrauch bei ihren Lustbarkeiten [47]." Nun ist sonst nichts über das Vorkommen dieser Racheart dort berichtet. Da die Quellen über die geistige Kultur dieser Gegend jedoch überhaupt sehr dürftig sind, besagt dies noch nichts und an der Angabe ERDMANN's kann man nicht vorbei. Das Material zu seinem Wörterbuch ist von Missionaren gesammelt, die jahrelang im Lande lebten und die Sprache beherrschten. Für die Deutung der Stelle als Singstreit spricht der Gebrauch des Wortes „gegeneinander" und die ausdrückliche Bemerkung, daß die Einzahl nicht vorkomme. Einer bloßen Herübernahme grönländischer Daten durch den Verfasser widerspricht die lautliche Abweichung der labradorischen Benennung von der gleichbedeutenden grönländischen [48]. Man wird also wohl das Vorhandensein des Singkampfes — in der Zeit vor dem Eindringen des Christentums — auch für die eigentliche Labradorküste annehmen müssen. Ob aber die westgrönländische oder die ostgrönländische Form oder eine andere üblich war, ist vorerst nicht zu ersehen.

In seinem vergleichenden Wörterbuch der Eskimomundarten gibt nun RINK [49] den Ausdruck „kullumerput" auch für die zentralen Gebiete an. Es ist aber nicht festzustellen, ob die Bedeutung des Wortes auch hier „Singen gegeneinander" oder nur Singen schlechthin ist, da in der Rubrik Grönland, die allein die Übersetzung der Eskimoworte enthält, beides unter einer Nummer zusammengefaßt ist. Der Vermutung, daß der Singstreit auch unter den zentralen Eskimo vorkomme [50], widerspricht jedoch zunächst einmal die negative Tatsache, daß sonst kein Schriftsteller etwas davon berichtet. Das besagt aber für sich allein noch nichts. Auch ein so eingehender Schilderer wie KNUD RASMUSSEN erwähnt ihn in seinen Werken von den Polar-Eskimo nicht und doch war er dort zur Zeit seines Aufenthaltes unter ihnen noch durch-

[44] „Idet man ikke under Sangen driver sin Modstander Skaller paa samme Maade som der" (Brief vom 25. Mai 1921).

[45] RINK, Tales, S. 108.

[46] Das sind alle Eskimo östlich vom Kap Bathurst in der Mitte der amerikanischen Nordküste.

[47] ERDMANN, I, S. 155.

[48] „Ivernek, iverput" (RINK, Tribes, Bd. II, S. 93; P. EGEDE S. 131), ein Wort, das in Labrador bloßes Singen bedeutet (ERDMANN, I, S. 75 und II, S. 170).

[49] A. a. O.

[50] Die an sich verstärkt würde durch die Mitteilung von BOAS, daß dort satirische Gesänge sehr beliebt seien (I, S. 649).

aus im Gebrauch, wie der erwähnte Brief des Verfassers bezeugt [51]. Es kommt aber hier des weiteren hinzu, daß die genannte Igimarasugssugssuaq-Sage, deren Gestalt in Westgrönland wie am Smithsund den Singkampf enthält, in ihrer Fassung bei den zentralen Eskimo von diesem nichts erwähnt [52]. Daher ist seine Existenz dort meines Erachtens unwahrscheinlich. Ebensowenig ist er vom Gebiete des Coronationgolfes und vom Mackenzieflusse belegt. Von dem ersteren wenigstens gibt JENNESS so eingehende Schilderungen der Tänze und Lustbarkeiten [53], daß anzunehmen ist, er hätte das Vorkommen des Singstreites auch erwähnt. Dagegen vermutete RINK schon in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, daß er auch in Alaska bekannt sei [54]. Diese Vermutung hat NELSON zehn Jahre darnach durch seine an Ort und Stelle eingeholten Erkundigungen bestätigt [55], wenn er auch nicht selbst Augenzeuge eines Singstreites gewesen ist, eine Feststellung, die für das Studium der Eskimokultur von höchstem Interesse ist. Leider erfahren wir nichts über den genauen Verlauf eines Singkampfes dort. Bei Besprechung der Eskimomusik sagt der genannte Reisende nur, daß unter den Gesängen in Alaska früher auch solche gewesen seien, die dem Zweck dienten, sich gegenseitig zu verspotten und daß sie den „nith songs“ [56] der Grönländer ähnlich gewesen seien, früher allgemein üblich, bevor die weißen Männer nach Alaska kamen. Während seines Aufenthaltes in Fort St. Michael am Nortonsunde habe er gehört, daß solche Gesänge im Gebiete zwischen den Mündungen des Jukon und des Kuskoquim gesungen wurden, vor versammeltem Volke im Kassigi [57]. Es heißt dann weiter: „The only result was the satisfaction gained by the victor's consciousness that he had enlisted the sympathy of his fellow-townsmen and the chagrin of the one who felt himself worsted [58].“ Aus dieser Angabe geht zur Genüge hervor, daß es sich um durch Spottlieder ausgetragene Zweikämpfe zum Ausgleich von Streitigkeiten handelt wie in Grönland. Welcher der dortigen Formen sie sich aber angliedern, ist, wie von Labrador, nicht festzustellen, wenngleich die angeführte Stelle auf die westgrönländische Art des Singstreites zu deuten scheint.

Dieser eigenartige Zweikampf findet sich nun, wie ich eingangs [59] bereits erwähnte, auch außerhalb des Gebietes der eigentlichen Eskimokultur, und zwar auf den Aleuteninseln in der Beringstraße. Der russische Pope WENIAMINOW, der Apostel dieser Gegend, hat ihn vor ungefähr 100 Jahren von dort für die Nachwelt gerettet, denn er ist heute dort ebenso verschollen wie in Grönland. WENIAMINOW's Bericht gilt jedoch nur für einen Teil der Aleuten-

[51] Es heißt darin ausdrücklich: Jeg har i de senere Aar overvaeret saadanne Kampsange eller Nidvisar oppe blandt Polareskimoerne“.

[52] BOAS, I, S. 633/634; II, S. 312.

[53] (JENNESS, S. 222ff.) So eingehend, wie es RASMUSSEN für die Polar-Eskimo doch nicht tut.

[54] RINK, a. a. O., Bd. I, S. 30.

[55] NELSON, S. 347.

[56] Die englische Bezeichnung für die Kampfgesänge im Singstreit.

[57] Versammlungs- und Arbeitshaus der Männer.

[58] NELSON, a. a. O.

[59] Vgl. das Vorwort.

bewohner, die Eingebornen der Atkainseln. Ich lasse ihn hier in möglichst wortgetreuer Übersetzung des russischen Originals [60] folgen:

„Bei den Atchinzen gab es noch ein eigentümliches Spiel oder eine Abendunterhaltung, ein rachsüchtiges, bei dem handelnde Personen nur persönliche Feinde waren. Um ein solches Spiel zu veranstalten, trafen die Gegner rechtzeitig dazu ihre Vorbereitungen, welche bestandem im Verfassen und Zusammenstellen von Liedern und Tänzen, Vorwürfen enthaltenden, schimpfenden und spöttischen. Wenn von beiden Seiten alles fertig war, dann veranstaltete der Beleidigte eine Versammlung und lud zu ihr seine Gegner mit seinen Helfern in Lied und Tanz und Nachbarn ein. Der Empfang des Gegners und aller Leute war freundlich und es fand die übliche Bewirtung statt. Nach der Bewirtung begann die Abendunterhaltung mit den gewöhnlichen Liedern. Darauf begannen sie allmählich Beleidigungen und Kränkungen auszusprechen und die Bosheit der Gegner zeigte sich in den vorher von ihnen verfaßten Liedern und Tänzen, bei denen sie sich bemühten, einer den anderen in ihren Äußerungen zu übertreffen. Und daher endigten solche Spiele nicht selten mit offenkundigen Schimpfworten, Schlägerei und sogar Mord."

Aus der zwar etwas wunderlichen Schilderung ist doch mit Deutlichkeit zu entnehmen, daß es sich um Ausgleich von Rechtsbrüchen durch Spottgesänge handelt, also um einen Singstreit in dem hier in Frage kommenden Sinne. Nicht ganz klar ersichtlich ist aber wieder die besondere Form. Von der grönländischen abweichend ist die Bewirtung der Gäste und die Nichterwähnung der Trommel als Begleitinstrument. Spezielle Gleichungen mit Ostgrönland scheinen nicht zu bestehen, da die am Schluß erwähnten Schlägereien ja nicht notwendiges Merkmal sind, sondern nach der Fassung des Berichtes nur Auswüchse, wenn auch häufige, darstellen.

Zusammenfassend kann man also sagen, daß der Singstreit in räumlich weit voneinander getrennten Teilen des Eskimogebietes [61] vorkommt, und zwar in verschiedenen Abarten, die sich aber vielleicht alle als Abwandlungen aus zwei Grundformen zu erkennen geben, dem Singstreit mit tätlichem Angriff auf den Gegner und ohne solchen.

β) Rechtliche Natur des Singstreites.

Steinmetz [62] faßt, wie die Zweikämpfe überhaupt, so auch die Singkämpfe der Eskimo und Aleuten als Gottesurteile auf. Sagte ich bereits [63], daß für erstere zu dieser Annahme die Quellen vorläufig noch gar keinen Anhalt geben, so ist dies bei letzteren noch viel weniger der Fall. Im Gegenteil geht aus allem, was angegeben ist, hervor, daß man sich dabei lediglich auf seine eigene Zungenfertigkeit verläßt; in Ostgrönland kommt außerdem noch die Widerstandsfähigkeit gegen körperliche Schmerzen in Betracht. Von einem Vertrauen auf die Hilfe höherer Mächte, die dem Rechte zum Siege verhelfen

[60] Weniaminow, Teil III, S. 14/15.
[61] Im weiteren Sinne gefaßt.
[62] Steinmetz, Gottesurteile, am Anfang.
[63] III, 3 *B*, *b*, *β*.

werden, kann meines Erachtens gar keine Rede sein. CRANTZ fügt seinem Berichte ausdrücklich folgendes hinzu: „Doch sieht man wohl, daß es dabei nur auf ein gutes Maulwerk ankommt, daher die berühmtesten Satyrici und Sittenlehrer auch unter den Grönländern gemeiniglich die schlechtesten in ihrer Aufführung sind [64].“ Noch mehr gilt das eben Gesagte für Ostgrönland, wo nach RASMUSSEN nur solche hoffen können, Sieger zu bleiben, die eine feste Hirnschale haben, daher diejenigen, die öfter Singkämpfe auszufechten haben, sich geradezu darauf „einpauken“, wie man das wohl nennen kann, indem sie an ihrem Hauspfosten die Hirnschale eines Seehundes aufhängen und an dieser ihren eigenen Schädel versuchen [65]; es sollen sogar einige es so weit gebracht haben, daß der Seehundsschädel dabei zerbrach [66]. Auch die Quelle bei WENIAMINOW über den Singkampf der Aleuten gibt keinen Anhalt dafür, daß es sich dabei um ein Gottesurteil handelt. Hier wie in Alaska und auf der Labradorküste dürfte das Fehlen der Ordalnatur schon durch den engen Zusammenhang, der nicht nur innerhalb der gesamten Eskimokultur, sondern speziell auch zwischen den Singstreitgebieten besteht [67], wahrscheinlich gemacht werden, der uns erlaubt, das für Grönland gewonnene Ergebnis zur Deutung der Quellen über diese Gebiete zu verwenden.

Bei unbefangener Würdigung der Berichte stellt sich der Singstreit dar als eine geregelte Form der Reaktion auf das Unrecht. Die Regelung besteht einmal darin, daß die Gegner einander offen gegenübertreten, ganz wie bei den Faust- und Ringkämpfen und daß sie ihren Streit nur mit bestimmten Mitteln austragen dürfen, die eben in den Spottgesängen bestehen, in Westgrönland und auf den Aleuten allein, in Ostgrönland mit der Kraft der Fäuste und des Schädels verbunden. Dies unterscheidet ihn aber nicht allein von der Blutrache, sondern die Beteiligung der Gemeinschaft, deren Rolle bei den Faust- und Ringkämpfen nicht klar zu ersehen war, ist hier deutlich gegeben. In Alaska findet er vor den Dorfgenossen im Kassigi, dem allgemeinen Versammlungshause, statt [68], bei den Aleuten vor den zum Fest geladenen Gästen [69]. In Grönland, wo keine Kassagit vorkommen und auch die großen Langhäuser der Aleuten fehlen, versammelt man sich unter freiem Himmel [70] und es kommen die Zuschauer dazu von weither [71]. Die Allgemeinheit ist ein wesentlicher Faktor, denn auf sie sollen ja die Lieder und das in ihnen über den Gegner Vorgebrachte Eindruck machen, vor ihr will man ihn der Lächerlichkeit und der Verachtung preisgeben. Und das ist für den Eskimo, wie überhaupt für den Menschen primitiver Verhältnisse, eine harte Strafe, die am ersten ihn zu Zucht und Ordnung anhält [72]. Wie hart sie unter Umständen sein

[64] CRANTZ, a. a. O.
[65] RASMUSSEN, People, S. 285, Grönlandsagen, S. 236, U. N. S., S. 163.
[66] Derselbe, U. N. S., S. 163.
[67] Vgl. darüber III, 3 *B*, *d*.
[68] NELSON, a. a. O.
[69] WENIAMINOW, a. a. O.
[70] GRAAH, S. 109/110; HOLM, a. a. O.
[71] Ebenda.
[72] CRANTZ, a. a O.

kann, ersieht man, wenn man bei NANSEN liest, es sei vorgekommen, daß einige einer Niederlage beim Trommeltanz wegen auswandern mußten [73]. Der Eindruck, den die Spottgesänge auf die Zuschauer machen, gibt sich in Äußerungen des Beifalls oder Mißbehagens zu erkennen und in dem Urteil zum Schlusse, wer nach ihrer Meinung Sieger geblieben ist, und das ist eben der, welcher das letzte Wort behalten hat [74], also den Gegner am meisten lächerlich zu machen verstanden hat. Mit diesem Eindruck auf die Zuschauer ist aber auch das Ziel erreicht, der Ausgleich für den Rechtsbruch gegeben. Wenn FRIES in der Vorrede zu seiner Übersetzung von H. EGEDE SAABYE's Tagebuch sagt, daß der Forderer, wenn er gesiegt habe, sich das Beste von dem Eigentum des Besiegten aneignen könne [75], so muß dazu bemerkt werden, daß diese Angabe vollkommen vereinzelt dasteht und weder in SAABYE's Werk, noch sonst in den Quellen der Augenzeugen von Grönland, zu denen FRIES allem Anscheine nach nicht gehört, irgendeine Stütze findet [76]. Auch für Ostgrönland ist etwas Derartiges nicht aus HOLM's Bericht zu entnehmen, ebensowenig aus RASMUSSEN, und von Alaska sagt NELSON geradezu, daß der einzige erreichte Erfolg in der Erringung des Beifalls der Dorfgenossen und in der Kränkung des Gegners bestanden habe [77]. Die Zuhörer bestimmen dort nicht einmal, daß der Dieb die gestohlene Sache zurückgeben müsse; nur gelegentlich veranlaßt die Verspottung im Kassigi ihn dazu, sie freiwillig wieder an den Bestohlenen herauszugeben [78].

Das Bild des Singstreites, wie es sich nach FRIES' Angabe darstellen würde, nämlich als ein regelrechter Prozeß, nach dessen Verlauf erst die Sühne für den begangenen Rechtsbruch verhängt wird, gewinnt man in noch weit stärkerem Maße aus einer Schilderung des berühmten amerikanischen Polarforschers ELISHA KENT KANE vom Gebiete des Upernavik-Distriktes im nördlichsten Westgrönland. Dort heißt es zum Schluß, nachdem die abwechselnden Gesänge der beiden Gegner beschrieben sind: „The Homeric debate at a close, the Angakoks hold a powwow, and a penalty is denounced against the accused for his guilt, or the accuser for his unsustained prosecution" [79]. Ob KANE, der nur kurze Zeit in dem genannten Teile Grönlands sich aufgehalten hat, dort selbst Zeuge eines Singkampfes gewesen ist, ist nicht festzustellen. Ausgeschlossen wäre es nicht, da damals das Christentum dort oben noch nicht festen Fuß gefaßt hatte [80]. Die ganze Schilderung macht aber einen sozusagen feuilletonistischen Eindruck. Sie ist offenbar berechnet, auf die Leser interessant zu wirken, und kommt ihnen daher entgegen, indem sie

[73] NANSEN, Eskimoleben, S. 156.

[74] CRANTZ, S. 231/232.

[75] SAABYE, S. XXXIV.

[76] Aus CRANTZ' Worten, „der hat den Prozeß gewonnen", kann man eine solche Auffassung jedenfalls nicht herleiten (CRANTZ, a. a. O., vgl. auch P. EGEDE, S. 243).

[77] NELSON, S. 347.

[78] Derselbe, S. 293.

[79] KANE, S. 128/129. Über die Rolle der Angakok im Strafrecht siehe III, 3 *E*, *a*.

[80] Noch heute sollen in den weiter abgelegenen Niederlassungen solche Zweikämpfe stattfinden (NANSEN, Eskimoleben, S. 156).

sich einem Prozeßverfahren in einem modernen Kulturstaate möglichst anpaßt. Auch was KANE, der überhaupt etwas phantastisch veranlagt gewesen sein soll [81], über das Häuptlingstum in der dortigen Gegend mitteilt, ist so absonderlich von allem, was wir sonst darüber bei den Eskimo wissen — er spricht geradezu von tributpflichtigen Unterhäuptlingen, fast im Sinne regelrechter Lehensmannen wie im deutschen Mittelalter [82] — daß man ihm schwerlich Glaubwürdigkeit zubilligen kann. Sein Bericht kann also keinen Anspruch darauf machen, als objektive Quelle gewertet zu werden, ein Urteil, das natürlich den Leistungen des Mannes als Polarforscher keinen Abbruch tun kann. Der Singstreit der Eskimo ist also nicht als prozessuales Mittel zur Feststellung des Rechtes oder Unrechtes, auf die erst die Sühne für den Rechtsbruch festgesetzt wird, anzusehen, sondern er ist eine durch das Herkommen geregelte Art der Rache und trägt als solche den Ausgleich schon in sich.

γ) Veranlassungsgründe.

Die Frage, für welche Rechtsbrüche der Singstreit die Ausgleichsart ist, kann mit Sicherheit nur für West- und Ostgrönland direkt aus den Quellen beantwortet werden. Für das erste Gebiet sagt RINK, daß auf diese Weise alle Vergehen gesühnt werden, die nicht durch den Tod gebüßt werden müßten [83]. Durch Tötung gerächt wurde, wie ich gesagt habe [84], in der Blutrache der Mord, dann aber auch gewisse schwere Verbrechen, durch welche die Gemeinschaft sich bedroht fühlt, wie noch weiter unten dargetan werden soll [85]. Es bleiben also übrig alle Rechtsbrüche, die nicht unter diese beiden Kategorien fallen, und das sind solche leichterer Art. Dies findet seine Bestätigung durch die angeführten Berichte von H. EGEDE und CRANTZ [86]. Die Angaben beider Schriftsteller in diesem Punkte lassen sich nur in dieser Weise verwerten; selbst der Ehebruch wird nach CRANTZ nur im Singstreit gerächt. Daß alle Eskimo in dieser Beziehung eine weit laxere Auffassung haben, als die Indianer, ist ja bekannt und zeigt sich schon in der Sitte des Frauentausches und des Lampenlöschfestes.

In Ostgrönland liegen meines Erachtens die Dinge nicht anders. GRAAH's Angabe darüber muß aus den genannten [87] Gründen auch hier ausscheiden. Maßgebend ist also, was HOLM und KNUD RASMUSSEN mitteilen. Letzterer sagt, daß die Ostländer ihre „Streitigkeiten" durch Singkämpfe zu schlichten pflegten [88]. Schon dies spricht nicht gegen eine gleiche Annahme wie für Westgrönland. HOLM zählt die Veranlassungsgründe einzeln auf [89] und

[81] Nach dem Urteile des deutschen Polarforschers BESSELS (LÖWENBERG, S. 53).
[82] A. a. O., S. 123, *f.*
[83] RINK, Tribes, Bd. I, S. 25.
[84] III, 3 *A*, *b*.
[85] III, 3 *E*, *e*.
[86] Vgl. CRANTZ, S. 233: „Unzufriedenheit mit dem Hauswirt"; KANE, S. 128/129: „Offences of minor dignity"; über NANSEN's abweichende Angabe siehe etwas weiter unten.
[87] III, 3 *B*, *c*, *α*.
[88] RASMUSSEN, a. a. O.
[89] HOLM, a. a. O.

bestätigt damit im großen und ganzen, daß wenigstens in Angmagsalik es nicht anders war als auf der Westküste. Die Übereinstimmung wird vollständig, wenn man an der Hauptabweichung, die sein Bericht enthält, Kritik übt. Holm nennt nämlich im Anfang gleich den Mord. Wie dies aber zu verstehen ist, geht aus einer anderen Angabe von ihm hervor. Es heißt da: „Mord ere hyppige, naar man tager Hensyn til den sparsomme Befolkning. For disse Forbrydelser kjendes ingen anden offentlig Paatale end Trommesang“ [90]. Der Singstreit ist also das einzige Mittel, um Morde vor die Allgemeinheit zu bringen. Das ist durchaus im Einklang mit dem, was über die Ahndung dieser Vergehen auch sonst festzustellen ist. Auf den einfachen Mord folgt die Blutrache durch den nächsten Verwandten, die Allgemeinheit kehrt sich daran nicht [91]. Erst wenn sich bei einem Täter die Mordtaten derart häufen, daß er gemeingefährlich wird, dann wird von Gemeinschaftswegen eingeschritten [92]. Kann der Bluträcher nun vielleicht dem Mörder nicht zu Leibe kommen, weil er zu schwach dazu ist, so ist der Singstreit, der ja in Gegenwart der Niederlassungsgenossen und noch anderer Zuschauer von weiterher stattfindet, natürlich das beste Mittel, um die Allgemeinheit für die Angelegenheit zu interessieren und sich wenigstens auf diese Weise zu rächen, oder vielleicht sogar einen Rächer dabei zu finden, der die eigene Pflicht freiwillig übernimmt. Folgendes mag bei Holm auch noch mitgesprochen haben: Wer gegen einen anderen im Singstreite vorging, hat natürlich, um sein Vorbringen möglichst wirkungsvoll zu gestalten, auch Mordtaten des Gegners zur Sprache gebracht [93], und zwar auch solche, die ihn, als nicht zur Familie des Getöteten gehörig, rechtlich sonst nichts angingen. So ist Holm's Bemerkung nicht als im Gegensatz zu den Quellenangaben über Westgrönland stehend aufzufassen, zumal auch die von ihm mitgeteilten Streitgesänge den Mord nicht als direkten Veranlassungsgrund erwähnen [94]. Leider gibt er, wie auch Rink [95], bei der Wiedergabe der Gesänge meist nicht deutlich an, welches Vergehen der eigentliche Anlaß gewesen ist. Man muß dies aus dem bunten und oft unzusammenhängenden Inhalt der Lieder schließen, was meist sehr schwierig ist. Nansen's Behauptung für die West- und Ostküste, daß der Singstreit das Forum auch für Morde gewesen wäre [96], fällt für die erstgenannte Gegend nicht ins Gewicht, da er entgegen Crantz und Egede die alten Zustände selbst nicht mehr kennen lernen konnte, für Ostgrönland beruht sie aus dem unter III, 3 *B*, *c*, *α* Gesagten ebenfalls nicht auf eigener Anschauung, sondern geht höchstwahrscheinlich gerade auf Holm zurück, den er in seinem „Eskimoleben“ als hauptsächlichste Quelle für dieses Gebiet benützt hat.

---

[90] Holm, S. 87. Thalbitzer spricht nur von „attempted murder“ (S. 147).

[91] Saabye, S. 103; Nelson, S. 304.

[92] Siehe III, 3 *E*, *f*, *β*.

[93] Vgl. den im Anhang mitgeteilten Streitgesang von der Ostküste (Rink, Eventyr Suppl. Nr. 133) und P. Egede, S. 243: „So bringen sie alle Fehler ihrer Gegner an den Tag.“

[94] Holm, Anfang. Vgl. auch das am Schluß angeführte Beispiel.

[95] Rink, Eventyr, Suppl. S. 138ff. Vgl. ebenfalls die Beispiele.

[96] Eskimoleben, S. 156; Auf Schneeschuhen durch Grönland, S. 326.

Von den übrigen Gegenden, in denen der Singstreit vorkommt, fehlen genaue Angaben über die vorliegende Frage. Im Smithsundgebiet erweckt die Sage von Igimarasugssugssuaq, der seine Frauen auffraß [97], den Anschein, als ob dieser Zweikampf hier auch für Mord — und zwar handelt es sich um zahlreiche Morde — die Racheart sei. Allein dies ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil hier in solchen Fällen ebenfalls die Reaktion der Gemeinschaft einsetzt [98]. Die zweite Unwahrscheinlichkeit besteht in der Abweichung, die in der Tatsache liegt, daß der Täter nach dem Singstreit getötet wird. Davon erwähnen die Quellen über den Singstreit nirgends etwas, nur die Fassung derselben Sage in Westgrönland enthält auch dies [99], und für dort ist festgestellt, sowohl daß Morde nicht auf diese Weise gerächt werden, als auch, daß von einer nachherigen Tötung des Gegners keine Rede sein kann. Die Gestalten der Sage in den zentralen Gebieten wissen vom Singstreit nichts [100]; dort wird Igimarassugssuk wegen seiner zahlreichen Mordtaten einfach, wie üblich, auf allgemeinen Beschluß auf der Jagd überfallen und getötet. In der ostgrönländischen Sagenform wird er zwar getötet, aber nicht von denen, die gegen ihn singen, sondern auf der Flucht von seiner Frau [101]. Das legt die Vermutung nahe, daß der Singkampf erst sekundär in die Erzählung eingedrungen ist, daß also die Fassung der Sage in den zentralen Gegenden die ältere ist und die Geschichte ursprünglich mit Singstreit nichts zu tun hat [102]. Zur Klärung dieser Frage wäre die Feststellung von Wichtigkeit, wo und in welcher Form sie noch auftritt, besonders in den Singstreitgebieten Labradorküste und Alaska. Leider ist sie bisher von keiner weiteren Gegend belegt. Ich glaube also, daß man die genannte Sage bei der vorliegenden Erörterung außer Betracht lassen kann. Im übrigen deutet RASMUSSEN's Angabe, daß Text und Art der Streitweisen bei den Polar-Eskimo in der Hauptsache dieselben seien, wie auf der Ostküste [103], darauf hin, daß auch dort dieselben Vergehen im Singkampf zur Sühne gelangen, wie hier. Was Alaska anbetrifft, so spricht dort, außer der allgemeinen Verweisung NELSON's auf grönländische Verhältnisse [104], noch seine Angabe, daß die einzige Strafe, die ein Dieb zu gewärtigen habe, sei „being talked to in the kashim" [105], dafür, daß es sich nicht anders verhält. Für Labrador und die Aleuten aber versagen die Quellen ganz. Der Singstreit ist jedoch ein sehr eigenartiges Kulturgut und bis jetzt in ausgeprägter Form nirgends sonst festgestellt als bei den Eskimo und Aleuten. Die vorkommenden Variationen stellen sich deutlich als mit einander eng verwandt dar, als Abwand-

[97] RASMUSSEN, Nye Mennesker, S. 209/210. Vgl. III, 3 *B*, *c*, *a*.

[98] Vgl. darüber III, 3 *E*, *f*, *β*.

[99] RINK, Tales, S. 108.

[100] BOAS, I, S. 633; II, S. 194 und 312.

[101] RASMUSSEN, Grönlandsagen, S. 225.

[102] Eine Feststellung, die einen Beitrag zur Lösung des Problems von der Urheimat und den Wanderungen des Volkes geben könnte.

[103] „Teksten og Maaden hvorpaa man synger Sangen er i Hovedsagen den samme" (Brief vom 25. Mai 1921).

[104] NELSON, S. 347.

[105] NELSON, S. 293, meines Erachtens ist das „talked to" nur als Singstreit aufzufassen.

lungen eines Grundtypus. Durch hinzutretende andere Kulturgleichungen in den Gebieten, denen er angehört, wird dies noch verstärkt [106]. Man kann daher nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß ein kultureller Zusammenhang zwischen den Singkämpfen in Grönland, Labrador, Alaska und auf den Aleuten besteht, und ist daher berechtigt [107], die unvollständigen und darum nicht aus sich heraus deutbaren Daten vom Smithsundgebiet, Labrador, Alaska und den Aleuten durch die klaren und vollständigen von West- und Ostgrönland zu interpretieren, zumal unter den letzteren beide Formen des Singstreites sich befinden. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist also diese Kampfart überall das Sühnemittel für solche Vergehen, die nicht Mord oder gemeingefährliche sind [108], zumal jener auch in den Singkampfgebieten durch die Blutrache, diese ebenda durch die Gemeinschaftsreaktion gerächt werden.

Wie im Engeren der Singstreit sich dort, wo er neben den Ringkämpfen vorkommt, am Smithsund und am Nortonsunde in Alaska, in seinem materiellen Anwendungsgebiet gegen diese abgrenzt [109], ist vorerst nicht auszumachen, da nicht feststeht, ob letztere nur für Streitigkeiten um Frauen dort das Austragungsmittel sind. Ebensowenig kann darüber etwas gesagt werden, wie in den Gegenden, von denen weder Singstreit noch Faust- oder Ringkämpfe belegt sind, leichtere Rechtsbrüche überhaupt gerächt werden. Nur in Iglulik an der Fury- und Heclastraße im nordwestlichen Baffinsland deutet eine Angabe bei Boas darauf hin, daß auch der Frauenraub durch Blutrache gesühnt wird [110].

Das im Vorstehenden gewonnene Ergebnis weicht ab von dem, was Steinmetz [111] über das Anwendungsgebiet der Zweikämpfe allgemein gefunden zu haben glaubt. Er meint, daß diese das Ausgleichsmittel für alle Rechtsbrüche wären zwischen Gruppen, die durch Exogamie untereinander verbunden und keiner gemeinsamen Regierung unterworfen sind, während allen übrigen gegenüber die Blutrache Platz griffe. Für die grönländischen Eskimo belegt er aber seine Ansicht nur mit Nansen's kritiklos hingenommener Angabe, daß auch der Mord im Singstreit gerächt würde [112] und mit Crantz' Bemerkung, daß die Blutrache die Ortsgenossen des Täters treffe [113], einer Bemerkung, die ich bereits [114] auf ihr richtiges Maß zurückgeführt habe. Demgegenüber sprechen jedoch die Quellen über den Singstreit der Grönländer zu deutlich, als daß Steinmetz' Ausführungen hier überzeugen könnten.

Möglich ist, daß es früher einmal anders war, da die soziale Organi-

---

[106] Näheres darüber III, 3 *B*, *d*.

[107] Vgl. das unter III, 3 *A*, *c*, *ββ*, Gesagte.

[108] Selbst Holm's Behauptung (S. 159), daß in Ostgrönland Untüchtigkeit im Kajakfang kein Singstreitgrund sei, wie auf der Westküste, wird durch Rink (Eventyr, Streitgesänge, Nr. 130 und 137) widerlegt.

[109] Am Nortonsunde auch gegen die Buße (III, 3 *C*).

[110] Vgl. III, 3 *A*, *b*.

[111] Studien, Bd. II, S. 17ff.

[112] A. a. O., S. 70.

[113] A. a. O., S. 72.

[114] III, 3 *A*, *c*, *ββ*.

sation der Eskimo, wie ich schon erwähnte [115], allem Anscheine nach eine Zersetzung durchgemacht hat, so daß im allgemeinen STEINMETZ recht behielte. Erwiesen ist es aber noch nicht, auch nicht, ob STEINMETZ' Theorie vielleicht auf die Entstehung der Zweikämpfe zutrifft. Für die Eskimo spräche die Feststellung dafür, daß bei ihnen allen solchen Stämmen gegenüber, zu denen das Verhältnis der Stammesrache [116] herrscht, die Blutrache auch auf leichte Rechtsbrüche folgt, ein Nachweis, der, wie ich eben schon sagte, durch die bis jetzt zur Verfügung stehenden Quellen noch nicht ermöglicht wird. Zu solch allgemeinen Untersuchungen, wie STEINMETZ sie unternimmt, sind ganz andere Feststellungen über die Einzelgebiete nötig, als bisher vorliegen. Seine Meinung über das Verhältnis von Singstreit und Blutrache bei den grönländischen Eskimo zeigt, wie verhängnisvoll die Vernachlässigung der Kleinarbeit oft sein kann, zumal anzunehmen ist, daß er in bezug auf andere Völker sich auch nicht auf bessere Grundlagen stützt [117].

d) **Geschichtliches Verhältnis des Singstreites zu den anderen Arten des Zweikampfes.**

Der genannte Schriftsteller versucht nun aber auch, den Singstreit als aus den Zweikämpfen anderer Art entstanden abzuleiten, und bemerkt, daß dabei die besondere Friedfertigkeit der Grönländer [118] eine wesentliche Rolle gespielt habe [119]. Um zunächst einmal das letztere zu beleuchten, so ist seine Quelle, auf die er dieses Urteil über das Volk stützt, einzig und allein NANSEN. Dieser hat aber die Eskimo im Naturzustande nur sehr wenig kennen gelernt und sein moralisches Urteil über sie, das er besonders in seinem „Eskimoleben" kundgibt, ist durchaus tendenziös gefärbt, da er Mitleid wecken wollte. Besonders aber legt er auch für frühere Zeiten den Eindruck zugrunde, den er bei seinem Aufenthalte gewonnen hat, d. h. 160 Jahre nach dem Beginn der Einwirkung des Christentums [120]. Die Berichte der ersten Besucher rechtfertigen die Meinung von einer besonderen Friedfertigkeit der Grönländer nicht, speziell über die südliche Ostküste berichtet KNUD RASMUSSEN Begebenheiten [121], deren Kenntnis wohl auch STEINMETZ von der Unrichtigkeit seiner Ansicht überzeugt hätte. Statt von Friedfertigkeit [122] zu sprechen, müßte man da eher sagen, daß man in einen wahren Abgrund von Rachsucht und Grausamkeit schaue. Dann ist aber auch STEINMETZ' Methode falsch. Er geht von der unbewiesenen Voraussetzung aus, daß der Singstreit der Eskimo in dem Lande, von dem er uns jetzt bekannt ist, entstanden sei. Angesichts der Tatsache, daß auf der Erde seit Beginn des Menschengeschlechts stets ausge-

[115] Ebenda.

[116] Als Unterart der Blutrache in dem unter III, 3 *A*, *c*, *β*, erläuterten Sinne.

[117] Über den Weg zur Lösung der Frage vergleiche den folgenden Abschnitt.

[118] Von denen ihm damals der Singstreit nur bekannt war.

[119] A. a. O., S. 68.

[120] Darauf stützt er auch seine Ansicht von der Unmöglichkeit der Annahme, daß die grönländischen Eskimo um 1400 die Niederlassungen der alten Nordmänner durch Krieg vernichtet hätten (Eskimoleben, S. 9).

[121] Deren Wahrheit noch besonders von ihm betont wird (People, S. 289).

[122] Eher mag die Spottlust mitgesprochen haben, die auch von den zentralen Eskimo berichtet ist (BOAS, I, S. 649).

dehnte Wanderungen von Völkern und Kulturgütern stattgefunden haben, in deren Verlaufe sich diese nach den entferntesten Gebieten der Ökumene verbreiteten — eine Einsicht, zu der die Wissenschaft gerade in den lezten Jahrzehnten immer mehr gelangt ist [123] — ist es nicht mehr angängig, jede Kulturerscheinung als unter ihrer heutigen Natur- und Kulturumgebung entstanden zu denken. Dies ist erst zulässig, wenn der Nachweis geführt ist, daß die betreffende Erscheinung eine Sonderbildung des fraglichen Gebietes ist. Ich will im folgenden auf Grund des Eskimomaterials versuchen, wenigstens den Weg zu zeigen, auf dem man zu einem wissenschaftlich brauchbaren Urteil über die Entstehung des Singstreites gelangen kann. Daß die Frage mit diesem beschränkten Materiale allein nicht zu lösen ist, brauche ich als selbstverständlich gar nicht zu erwähnen. Das ist erst möglich, wenn weit eingehendere Untersuchungen der Rechtsverhältnisse der einzelnen Völker der Erde vorliegen, als wir jetzt besitzen.

Ich sagte eben, daß eine Kulturerscheinung nur aus der Natur des Landes, in dem sie entstanden ist und aus der Kulturumgebung, in der sie sich zur Zeit ihrer Entstehung befand, erklärt werden kann [124]. Es muß also ihr Ursprungsland und der Kulturkomplex, von dem sie als einzelnes Kulturgut ein Teil ist, festgestellt werden. Dies kann nur rückwärtsgehend aus der heutigen Verbreitung der Erscheinung geschlossen werden. Überblickt man nun diese beim Singstreit und den übrigen Zweikämpfen im Eskimolande [125], so fällt auf, daß der Singstreit gerade in den Randgebieten, Grönland und Labradorküste im Osten, Alaska und Aleuteninseln im Westen, vertreten ist, während die Faustkämpfe im dazwischenliegenden Teile des Landes, Hudsonbaigebiet und Mackenzieflußmündung, vorkommen [126]. Die Ringkämpfe wieder berühren mit dem Smithsunde das an die Faustkämpfe im Osten und mit Alaska das an diese im Westen sich anschließende Singstreitgebiet. Das letztere wird also durch das der beiden übrigen Zweikampfarten auseinander geschnitten. Daß trotzdem zwischen seinen beiden Teilen ein kultureller Zusammenhang besteht, wird bei der allgemeinen Kulturverwandtschaft des Eskimovolkes unter sich, die sich vor allem in der Sprache bezeugt, wohl niemand leugnen. Allein diese kommt als Verbindungsmittel hier gerade nicht in Frage, ist doch anscheinend mundartlich Alaska mit den zentralen Gebieten enger verbunden als mit Grönland; es sind vielmehr solche Kulturgüter, die, wie der Singstreit selbst, nur den betreffenden Teilgebieten eignen. Ich will von dem Element ausgehen, das mich zuerst auf diese Zusammenhänge aufmerksam machte: das kuppelförmige, aus spiralig aufgereihten Schneeblöcken zusammengefügte Haus ist in den zentralen Gebieten die dauernde Winterwohnung [127]. Es ist als solche sekundär auch in die Ungavabucht im nörd-

[123] Vgl. besonders GRAEBNER, Methode, S. 113ff.; Bogenkultur, S. 727.

[124] GRAEBNER, Methode, S. 165.

[125] Vgl. die beigegebene Karte.

[126] Merkwürdigerweise ist die doch nicht durchaus allgemeine Verbreitung eines so eigentümlichen Kulturbestandteiles wie der Singstreit noch niemals bei Untersuchungen der Frage nach der Urheimat des Eskimovolkes berücksichtigt worden.

[127] BOAS, I, S. 539ff; ebenso im Coronationgolf: STEFÁNSSON, S, 62,

lichen Labrador eingedrungen [128], während es am Smithsunde [129], am Mackenzieflusse [130], in Alaska [131] und an der eigentlichen Labradorküste wohl vorkommt, dort aber nur als vorübergehende Behausung auf Reisen in Gebrauch ist und im westlichen und östlichen Grönland [132] sowie auf den Aleuten vollkommen unbekannt ist. In diesen Gegenden sind vielmehr als dauernde Winterwohnung Hausformen üblich — in Grönland [133] und auf der Labradorküste [134] aus Steinen und Holz, am Mackenzie, in Alaska und auf den Aleuten [135] ganz aus Holz erbaut — die sich alle als Unterarten eines rechteckigen bis quadratischen Typus mit Giebeldach darstellen. Es ist nun interessant, festzustellen, daß dort überall, wo Faust- oder Ringkämpfe belegt sind, auch das ersterwähnte kuppel- oder bienenkorbförmige Haus auftritt, selbst auf der asiatischen Seite der Beringstraße bei den Juit [136], wenn auch hier nicht aus Schnee erbaut, was aber belanglos ist, da das benützte Material für die Form nicht wesentlich ist, was auch daraus hervorgeht, daß umgekehrt bei Point Barrow in Alaska das Rechteckhaus aus Schneeblöcken aufgeführt wird [137]. Auch dort, wo Ringkampf und Singstreit nebeneinander vorkommen, am Smithsunde und in Alaska, und auch mehrere Hausformen, weist eine von diesen den Bienenkorbtypus auf. Daß dieses stetige, gleichzeitige Auftreten auf Zufall beruht, ist ganz unwahrscheinlich; man wird daher kaum fehlgehen, wenn man annimmt, daß die beiden Kulturelemente, wenigstens soweit die Eskimokultur in Frage kommt, in einem kulturellen Zusammenhange stehen, d. h. einem Kulturkomplexe angehören, historisch ausgedrückt, einer Kulturschicht. Nicht ebenso wahrscheinlich ist dagegen, ob auch der Singkampf mit der anderen Hausform, der viereckigen mit Giebeldach, in derselben Weise verbunden ist, deswegen, weil einmal am Smithsund das Rechteckhaus nicht vorkommt [138], weil zweitens am Mackenzieſluß, wo das Viereckhaus, wenn auch mit besonderen Anbauten, dauernde Winterwohnung ist, der Singstreit bisher noch nicht belegt ist, weil ferner auch die zentralen Eskimo die Giebeldachform in ihren Zelten kennen [139], vor allem aber darum, weil für Point Barrow die letztgenannte Zweikampfart ebenfalls noch nicht berichtet ist, wo doch gerade die genannte Hausart am ausschließlichsten herrscht, so daß auch die Häuser aus Schnee in ihr erbaut werden und die Kuppelform ganz unbekannt ist [140]. Es ist aber sehr

[128] TURNER, S. 228; nach Angaben der Eskimo und nach Ruinenfunden waren dort früher Steinhäuser von viereckigem Grundriß im Gebrauch.

[129] RINK, Tribes, I, S. 12.

[130] PETITOT, Monographie, S. XIX; STEFÁNSSON, a. a. O.

[131] NELSON, S. 242.

[132] RINK, Tribes, Bd. I, S. 12.

[133] RINK, a. a. O., S. 10/11; NANSEN, Eskimoleben, S. 66.

[134] SCHNEIDER, Teil II, S. 16.

[135] PETITOT, a. a. O., S. XXI; NELSON, S. 241 ff.; BYHAN, S. 42.

[136] BOGORAS in Jesup, VII, Pl. XVI, Fig. 2.

[137] MURDOCH, S. 81.

[138] Dagegen eine einem halbkreisförmigen Windschirm ähnliche Gestalt, die sich dem grönländischen Zelttypus anreiht (RASMUSSEN, Peoble, S. 198).

[139] STEFÁNSSON, S. 66; BOAS, I, S. 551.

[140] MURDOCH, a. a. O.

leicht möglich, daß der Singstreit in den beiden Gegenden noch nachgewiesen wird; besonders MURDOCH's Schweigen über Point Barrow ist nicht in gegenteiligem Sinn zu deuten, da dieser die geistige Kultur in seiner Monographie überhaupt stark vernachlässigt; eher könnte man schon meinen, daß PETITOT ihn vom Mackenziefluß wohl berichtet hätte. Allein erschöpfend sind dessen Berichte auch nicht und das erwähnte Beispiel KNUD RASMUSSEN's zeigt, daß selbst ein sorgfältiger Beobachter und eingehender Schilderer solches gelegentlich unterläßt.

Was an diesen Ausführungen hier am meisten interessiert, ist, daß die Daten darauf hindeuten, daß der Singstreit einerseits und die Faust- und Ringkämpfe anderseits zwei verschiedenen Kulturkomplexen bzw. -schichten angehören, und zwar ist deren geographische Lagerung zueinander, wie die Karte deutlich zeigt, nur so zu verstehen, daß die Faustkampfkultur, wie ich sie einmal nennen will, die Singstreitkultur auseinandergerissen und verdrängt bzw. überlagert hat [141], so daß deren Gebiete den geographischen Zusammenhang miteinander verloren haben [142]. Dadurch gibt sie sich gegenüber der ersteren als die ältere zu erkennen, womit sich auch die Singkämpfe als älter erweisen als die Faust- und Ringkämpfe, so daß man also nicht, wie STEINMETZ will, jene aus diesen ableiten könnte. Dies gilt jedoch vorläufig nur für das Gebiet der Eskimokultur. Ob im Rahmen der allgemeinen Kulturgeschichte es ebenso ist, ist damit noch keineswegs gesagt. Daß menschheitsgeschichtlich ältere Komplexe in einem bestimmten Erdgebiete jüngere sekundär überlagert haben, so daß sie dort als jünger erscheinen, ist durchaus nicht selten [143]. Um das absolute Altersverhältnis zwischen Singstreit und Faust- bzw. Ringkampf festzustellen, müssen ihre Beziehungen zu den übrigen Kulturen der Erde untersucht werden. Die Möglichkeit entfernter Zusammenhänge kann ich vorläufig nur kurz andeuten: In Australien gehören anscheinend die Zweikämpfe mit der Kuppelform der Hütte zusammen, und zwar in einer Kulturschicht, die in der Südsee bedeutend älter ist als die Zweiklassen- bzw. Bogenkultur, die das rechteckige Giebeldachhaus kennen [144]. Sollte zu letzterem der Singkampf zu stellen sein, so wäre er, vorausgesetzt, daß auch sonst überall auf der Erde diese Kulturen sich als jünger erweisen als die Schicht, der Bienenkorbhütte und Zweikämpfe angehören [145], menschheitsgeschichtlich jünger als diese. Hängt er aber mit der Windschirmform des Zeltes der West- und Ostgrönländer und des Hauses der Smihtsundbewohner zusammen, so ist das Umgekehrte der Fall, da die Kulturschicht des Windschirmes, die tasmanische, älter ist als die der Bienenkorbhütte, die altaustralische [146]. Ein solcher Zu-

[141] Letzteres eben in Alaska und am Smithsunde.

[142] Verstärkt würde diese Annahme noch durch den Nachweis der sogenannten Kulturbrücke, d. h. der Feststellung, daß die Elemente der Singstreitkultur sich, wenn auch verkümmert, in dem trennenden Gebiete finden; so, wenn BOAS (I, S. 649) sagt, daß auch bei den zentralen Eskimo satirische Gesänge sehr beliebt seien.

[143] GRAEBNER, Methode, S. 75.

[144] GRAEBNER, Bogenkultur, S. 741 und 759.

[145] Wofür die bisherigen Feststellungen sprechen. Vgl. GRAEBNER, a. a. O., S. 730ff.; für Südamerika auch P. W. SCHMIDT.

[146] GRAEBNER, Kulturkreise, S. 40.

sammenhang ist deswegen nicht so ohne weiteres von der Hand zu weisen, weil bei den Tasmaniern Zweikämpfe Sitte waren, in denen die Gegner mit verschränkten Armen aufeinander losgingen, ihrem Ärger durch möglichst viele Worte luftmachend und mit der Stirn dem Gegner ins Gesicht stießen [147]. Doch das sind, wie ich bereits sagte, nur Andeutungen und Vermutungen, die nicht weiter verfolgt werden können, ehe nicht genauere kritische Untersuchungen in kulturgeschichtlichem Sinne sowohl der ganzen Eskimokultur wie des Rechtes und besonders des Strafrechtes der übrigen Erdgebiete vorliegen, als wir bis jetzt besitzen [148]. Vorläufig muß ich mich damit begnügen, die Richtung angedeutet zu haben, in der die Forschung sich bewegen muß, wenn sie das Ursprungsland des Singstreites und die Elemente des Kulturkomplexes, von dem er ein Teil ist, finden will. Man wird dabei aber zu besseren Ergebnissen kommen als STEINMETZ, der nur die subjektive Primitivitätsvorstellung zugrunde legt.

Sind diese Daten gefunden, dann kann auch an die Erörterung der Frage nach den Entstehungsbedingungen des Singstreites gegangen werden. Ihn einfach aus den heutigen Kulturverhältnissen der Eskimo zu erklären, geht nur an, wenn man ihn als spezifisch eskimoische Sonderbildung nachweisen kann. Auch seine primäre Bedeutung kann erst dann festgestellt werden. Daß diese anders ist, als die jetzige, ist nicht ausgeschlossen; das Wechseln des Sinnes bei Sitten und Gebräuchen ist ja bekannt.

C. Die Buße.

Konnte der Singstreit als ein echt eskimoisches Kulturgut, wenigstens in seiner typischen Ausprägung, bezeichnet werden, so ist dies bei dem Rechtsinstitut, zu dessen Besprechung ich mich jetzt wende, schlechterdings nicht möglich. Die Buße oder Komposition, das ist die Ausgleichung von Rechtsbrüchen durch eine materielle Zuwendung an den Verletzten, ist bei den Eskimo vollkommen einwandfrei eigentlich nur an einer Stelle belegt, und auch da erweist sie sich als Fremdling. Die Mitteilung SAABYE's [149] von Westgrönland, wie einmal der Täter dem Pflegesohn des von ihm durch Unvorsichtigkeit Getöteten „für die Betrübnis, die er ihm verursacht habe", eine neue Kugelbüchse schenkt, deutet zwar an, daß der der Buße zugrunde liegende Gedanke auch dort nicht ganz fremd ist, ein Beweis für ihr wirkliches Vorkommen, das sonst von keinem Schriftsteller berichtet ist, kann sie aber nicht sein. Ebenso wenig kann KLUTSCHAK's Bemerkung in dem erwähnten [150] Aivilik-Kinipetu-Falle, daß dort zunächst ein „Schadenersatz" für die Verwundung des Kinipetu-Mannes gefordert wurde, aus den angegebenen Gründen in diesem Sinne verwandt werden. Dazu ist sie zu allgemein gehalten. Etwas deutlicher ist die Mitteilung SIMPSON's über die Peelfluß-Eskimo und Loucheux-Indianer, eben-

[147] LING-ROTH, S. 59 (nach WALKER).

[148] Auch die neueren Untersuchungen in kulturgeschichtlichem Sinne haben das eigentliche Recht bisher verhältnismäßig vernachlässigt, ein Umstand, der darauf zurückzuführen ist, daß sie von der materiellen Kultur ausgegangen sind.

[149] SAABYE, S. 94.

[150] Vgl. II, 3.

falls bereits in anderem Zusammenhange erwähnt [151], nach der die Eskimo als Ausgleich für den angeblich erfolgten Tod eines durch sie verwundeten Indianers „a gift as blood-money" zahlten, und zwar dies längere Zeit hindurch, bis sie erfuhren, daß der Tod des Mannes von der Gegenseite nur vorgespiegelt war. Hier muß das Vorkommen der Buße schon angenommen werden, wenn auch leider nichts Näheres gesagt ist, besonders nicht darüber, worin denn die Leistung des verpflichteten Teiles bestand. Daß hier eine wirkliche Eskimositte in Frage kommt, ist aber immer noch nicht gegeben, denn die Forderer des Ersatzes sind die Indianer, deren Verlangen die Gegenseite vielleicht nur angenommen hat, um aus der aufreibenden Blutfehde herauszukommen, ohne daß sie diesen Brauch im eigenen Lande kennt, worauf die Abwesenheit sonstiger Nachrichten deutet.

Deutlich und einwandfrei ist aber, wie ich eingangs schon sagte, die Komposition von einer Stelle des Eskimogebietes belegt, nämlich vom Nortonsunde in Alaska. Dort wird nach DALL eine Streitigkeit manchmal in folgender Weise beigelegt [152]: Der Täter schickt einen Boten zu dem Beleidigten, der anfragen soll, welche Geschenke dieser als Ersatz haben will. Nach erhaltener Antwort veranstaltet ersterer ein Fest im Kassigi, bei dem die Geschenke übergeben werden, worauf die beiden Gegner zum Zeichen der Versöhnung tanzen. Der Verletzte verteilt außerdem Tabak und Seehundsfelle unter die Festteilnehmer. Daß es sich um die Sühne eines Mordes dabei handelt, ist kaum anzunehmen. Es werden wohl nur Rechtsbrüche anderer, leichterer Art in Frage kommen. Für diese ist aber, wie ich gezeigt habe [153], gerade in dem in Betracht kommenden Gebiete [154], nicht nur der Singstreit, sondern auch Faust- und Ringkämpfe als Austragsmittel gegeben. Diese Tatsache sowie die weitere, daß die berichtete Erscheinung innerhalb der Eskimokultur vollkommen vereinzelt dasteht, legt die Vermutung nahe, daß es sich um ein von außen eingedrungenes Kulturgut handelt, das sich in den Rahmen der übrigen Kultur noch nicht organisch eingefügt hat, wozu noch die Tatsache tritt, daß die Sitte, wie DALL ausdrücklich erwähnt, ziemlich selten geübt wird. Somit erhebt sich die Frage nach ihrer Herkunft. Ob sie von den sich östlich anschließenden Indianern des Innern von Alaska stammt, kann deswegen nicht beantwortet werden, weil deren Recht zu wenig bekannt ist. Ebenso wenig ist sie von den südlich an die Alaska-Eskimo überhaupt — nicht gerade an das fragliche Gebiet, von dem sie DALL berichtet — angrenzenden Tlinkit-Indianern berichtet. Wohl aber kommt bei den Tschuktschen auf der asiatischen Seite der Beringstraße „weregild" als Sühne für den Mord und, häufiger, geringfügigere Rechtsbrüche vor [155]. Dasselbe ist von den Korjäken, die sich südlich an die Tschuktschen anschließen, bekannt [156]. Eine feste Taxe besteht auch bei ihnen

[151] Vgl. III, 3 *A*, *c*, *β*.

[152] DALL, Juk. Terr., S. 151 f.

[153] Vgl. III, 3 *B*, *b*, *α* und III, 3 *B*, *c*, *γ*.

[154] DALL bezieht seine Angaben über die Eskimo auf die Stämme der Unaligmut, Kaviagmut und Mahlemut, hat aber im Gebiete der Erstgenannten hauptsächlich verweilt (Juk. Terr., S. 137).

[155] BOGORAS in Jesup, VII, S. 669.

[156] JOCHELSON in Jesup, VI, S. 771 ff.

nicht, ebensowenig am Northonsunde. Im übrigen sind aber die Formalitäten, die DALL von hier gibt, von BOGORAS und JOCHELSON dort nicht berichtet, und gerade sie bilden ein gutes Vergleichsmoment. Wenn man aber bedenkt, daß der Weg, den der durch die Asiakmut [157] vermittelte Handel über die Beringstraße vor dem Eindringen der Russen nahm, nicht nur durch das Land der Kaviagmut, sondern auch über das der Unaligmut, wenn auch dann weiter nach Süden, führte [158], so wird man doch geneigt sein, die Buße am Nortonsunde auf tschuktschischen Einfluß zurückzuführen, wenn auch die Formübereinstimmungen in beiden Gebieten, soweit bis jetzt bekannt, nicht allzu groß sind. Möglich ist ja, daß sie die feierliche Form erst bei den Alaska-Eskimo erhalten hat, daß aber die Sitte an sich, Rechtsbrüche durch Vermögenswerte auszugleichen, von jenseits des Meeres stammt. Verstärkt würde die Annahme tschuktschischer Entlehnung durch die Feststellung ihres Vorkommens auch weiter südlich, dem genannten Handelswege folgend. Doch dieses kann aus DALL noch nicht geschlossen werden. Daß sie die den Tschuktschen unmittelbar benachbarten Eskimo der asiatischen Küste, die Juit und die Bewohner der Inseln nicht aufgenommen haben [159], widerspricht der Vermutung der Entlehnung in Alaska nicht, weil jedes Volk nur die Kulturgüter von anderen übernimmt, die unter seinen eigenen Kulturbedingungen dauern können. In Alaska ist aber, wie bei den Renntier-Tschuktschen [160], im Gegensatz zu den Juit und inselbewohnenden Eskimo der Beringstraße ein gewisser Reichtum vorhanden, zählt doch beispielsweise JAKOBSEN einmal eine recht ansehnliche Anzahl von Gegenständen auf, die bei einem Feste zu Ehren eines Verstorbenen an die Festteilnehmer verschenkt wurden [161]. Für die Aufnahme der Komposition hat dieser Umstand zweifellos mitgesprochen. Da es sich aber um eine relativ junge Entlehnung handelt, dürfen die Verhältnisse am Nortonsund, dem entlehnenden Gebiet, niemals zur Erklärung ihrer Entstehung herangezogen werden.

D. Die Hausjustiz.

a) Allgemeines.

Alle bisher besprochenen Arten der Reaktion auf das Unrecht waren gegen äußere Störer gerichtet, d. h. es standen sich Parteien gegenüber, deren keine der anderen untergeordnet war, ganze Stämme, Vertreter einzelner Familien oder einzelne Personen. Ich brachte jedoch schon einen Fall der Reaktion der eigenen Gemeinschaft gegen den Übeltäter, deren Betrachtung noch übrigbleibt, den nämlich, daß in der Blutrache die Blutsverantwortlichkeit die verantwortliche Gruppe dazu veranlaßt, selbst gegen den Täter aus ihrer Mitte einzuschreiten, um zu verhindern, daß er ihr zu viel Feinde schaffe [162]. Dieses Vorgehen ist aber eben durch die Rücksicht auf die fremde,

[157] Ein Unterstamm der Kaviagmut (NELSON, S. 26).

[158] WRANGELL, S. 90.

[159] BOGORAS berichtet die Buße wenigstens von ihnen nicht.

[160] Die Fischertschuktschen sind nur infolge des Verlustes ihrer Herden zum Seetierfange übergegangen.

[161] JAKOBSEN, S. 263.

[162] Vgl. III, 3 *A*, *h*, *β*, *αα*.

gleichgestellte Gruppe herbeigeführt. Unmittelbar hat sich der Täter nur gegen diese vergangen, gegen seine eigene nur mittelbar. Er kann sich aber auch gegen die eigene Gemeinschaft unmittelbarer Verletzung schuldig machen. Hier haben wir zwei Unterarten zu unterscheiden, die Hausjustiz und die Reaktion des Stammes bzw. der Ortsgenossen, die teilweise in einander übergehen in zweierlei Hinsicht: Einmal können Vergehen zugleich gegen die engere Gemeinschaft der Familie oder des Hauses und gegen den größeren Verband gerichtet sein, wie das im folgenden genannte Beispiel von Labrador zeigt, und zweitens können bei kleinen Niederlassungen Haus- und Ortsgemeinde zusammenfallen, wie das in Angmagsalik in Ostgrönland die Regel ist [163].

b) Verbreitung.

Über die Handhabung der Hausjustiz sind wir bei den Eskimo leider fast am wenigsten von allen Ausgleichsarten des Rechtsbruches unterrichtet. Soweit sich ein Bild gewinnen läßt, scheint der Träger der Strafgewalt in der Familie deren natürliches Haupt, der Familienvater, zu sein. In den beiden Fällen, die ich hiefür bringen kann, kommen als Täter nur unerwachsene Knaben in Frage, so daß sich die Hausjustiz mit dem väterlichen Züchtigungsrechte deckt. Der erste ist die bereits unter II, 4 erwähnte, von AMUNDSEN berichtete Begebenheit unter den Netchillik, bei der der Eskimo Umiktuallu seinen Pflegesohn erstach, weil er aus Versehen den Sohn des Pflegevaters mit dessen Büchse erschossen hatte. Ausübung der Blutrache kann hier, beiläufig gesagt, wohl kaum vorliegen, da, wenigstens nach allgemein zentral-eskimoischer Anschauung [164], die aber auch von anderen Gegenden belegt ist [165], der Adoptivsohn wie der eigene behandelt wird [166]. Die Strafgewalt umfaßt hienach auch das Recht über Leben und Tod des Kindes. Wenn AMUNDSEN sagt, daß der Vater „aus Gewissensbissen" sich einige Zeit von der Niederlassung ferngehalten habe, so glaube ich, daß der Grund dafür eher der Schmerz um den Tod des einzigen Sohnes gewesen sein wird [167]. Wenigstens ist von einer Verurteilung der Tat durch die Gemeinschaft nichts berichtet. Dies Recht über Leben und Tod des Kindes scheint allgemein zu sein, wenigstens hören wir fast von überall, daß Kindesaussetzung geübt wird [168] und daß Kinder, deren Aufzucht sich, besonders infolge Todes der Mutter, schwierig gestaltet, umgebracht werden. Ob es aber auch erwachsenen Kindern gegenüber gegeben ist, wenn sie noch zur Familie gehören, ist vorläufig nicht zu ergründen.

---

[163] RINK, Tribes, Bd. I, S. 25; HOLM, S. 85; WENDEBOURG, S. 11.

[164] BOAS, I, S. 580.

[165] Coronationgolf: JENNESS, S. 84; Kotzebuesund: STEFÁNSSON, S. 334; NELSON, S. 290; MURDOCH, S. 419 (Point Barrow und übriges Alaska).

[166] Von Westgrönland auch hinsichtlich des Erbrechtes berichtet (CRANTZ, III, § 32).

[167] Ähnlich wie bei den Kivigtut Grönlands, Menschen, die aus Ärger oder Schmerz die Gemeinschaft der Menschen fliehen und ein Leben in der Einöde führen (RINK, Tales, S. 45).

[168] NANSEN, Eskimoleben, S. 127; STEFÁNSSON, S. 173; HALL-NOURSE, S. 408; RASMUSSEN, People, S. 66; NELSON, S. 289/290; BOAS, I, S. 580; CRANTZ, S. 302; GILDER, S. 59; KANE, Bd, II, S. 117; WRANGELL, S. 219; DALL, Juk. Terr. S. 139; dagegen: DALL, Alaska, S. 399; PETITOT, Monographie, S. XIII.

Der andere hieher gehörige Fall betrifft die Labradorküste. Es heißt da, daß der kleine „Prinz“ Pamiok, wie er den Missionaren nach seiner Bekehrung erzählte, sich zum erstenmal innerlich gegen die heidnischen Gebräuche seines Volkes aufgelehnt habe, als ihn sein Vater derb züchtigte, weil er, entgegen dem Befehle, alle Geräusche zu vermeiden, während die Männer draußen auf der Seehundsjagd sind, laut aufgelacht habe [169]. Hier richtet sich das Vergehen nicht nur gegen die engere Familiengemeinschaft, deren Haupt der Vater ist, sondern auch gegen die ganze Dorfgenossenschaft.

Wo über die Familie hinaus eine Wohngemeinschaft besteht, wie z. B. in West- [170] und besonders in Ostgrönland, hat auch diese ein Haupt, das im allgemeinen allerdings nicht allzu große Gewalt besitzt. Die Wahl des Wohnplatzes, die Bestimmung des Zeitpunktes des Aufbruches zur Jagd sind z. B. seine Funktionen. Daneben aber scheint er seltsamerweise eine Strafgewalt von mitunter sehr weitgehender Wirkung zu haben. Er bestimmt nämlich, wer im Hause wohnen darf, und es ist ein Fall berichtet, in dem ein junger Mann wegen Vergehens gegen die Hausordnung mit Ausstoßung aus dem Hause bestraft wurde, und zwar mitten im Winter [171]. Was das in der polaren Einöde dort oben bedeutet, wo das nächste Obdach viele Meilen weit entfernt ist, kann man sich in unseren Verkehrsverhältnissen kaum vorstellen. Fast meint man, Friedrich Nietzsche habe ein solches Bild vor Augen geschwebt, als er das Schicksal des Einsamen malte mit den Worten: „Also wird ein Stern hinausgeworfen in den öden Raum und in den eisigen Atem des Alleinseins.“

Weitere Belege für die Ausübung der Hausjustiz sind in den Quellen leider nicht zu entdecken. Zweifellos aber ist ihre Verbreitung eine größere, ja wohl allgemeine.

E. Die Reaktion der Stammes- oder Ortsgemeinschaft.

a) Die Träger des Racherechtes.

Wenn sich durch eine Handlung die ganze Orts- oder Stammesgemeinschaft des Täters verletzt oder bedroht fühlt, dann sorgt sie auch ihrerseits für die Sühne, die fast stets in der Beseitigung des Täters besteht. Diese Art der Reaktion auf das Unrecht, die bereits einen gewissen staatlichen Charakter hat, zeigt doch wieder in der Art ihrer Ausführung und in den Gründen, die sie veranlassen können, manches, was an die ungeregelte Reaktion erinnert, wie gehörigen Ortes gezeigt werden soll.

Was den genannten staatlichen Charakter — wenn ich mich einmal so ausdrücken darf — angeht, so zeigt sich in ihm deutlich die politische Verfassung des Eskimovolkes. Es ist nämlich stets der — stillschweigend oder ausdrücklich — erklärte Wille der gleichberechtigten Gemeinschattsgenossen, auf den sich das Einschreiten gegen den Rechtsbruch stützt, in Übereinstimmung mit den demokratischen, man könnte fast sagen, anarchischen Zuständen in der Eskimogesellschaft, die nur ein äußerst schwach entwickeltes Häuptlingstum

[169] Schneider, Teil II, S. 92.
[170] H. Egede, Kap. XII.
[171] Angmagsalik: Rink, Tribes, Bd. I, S. 26.

kennt [172]. Wenn auch erfahrene Fänger eine gewisse Autorität besitzen, so haben sie doch niemals über die Stammesgenossen unumschränkte Gewalt. Das zeigt sich am besten darin, daß die Absicht, sich eine solche anzumaßen, gerade einer der Gründe, und nicht der unwichtigste, ist, die die Gemeinschaft zur Abwehr auf den Plan rufen [173]. So steht auch keinem Einzelnen eine richterliche Strafbefugnis über seine Volksgenossen zu. Unter schwierigen Verhältnissen scheint es allerdings manchmal anders zu sein. Zwar ist von Alaska, wo z. B. Kriegszüge noch am häufigsten vorkommen [174], das Bestehen einer Führergewalt in solchen Zeiten nicht berichtet; dagegen hören wir, daß Kritdlarssuak, der Führer einer Völkerwanderung vom nördlichen Baffinsland nach dem Smithsundgebiete Grönlands, die dort auch verschiedene ethnographische Veränderungen hervorrief, fast unumschränkte Gewalt ausübte und kraft dieser über die Frau seines Sohnes wegen Verstoßes gegen eine religiöse Vorschrift, der nach Eskimoglauben die ganze Wandergesellschaft dem Hungertode nahebrachte, die Todesstrafe durch Einmauerung in einer Schneehütte zum Verhungern verhängte [175]. Nach dem Ansehen, das der Mann auch im übrigen genießt, ist anzunehmen, daß es sich um eine Gewalt über den ganzen auf der Wanderschaft begriffenen Stamm handelt, nicht um Hausjustiz im Sinne des vorhergehenden Abschnittes. Dieser Fall der richterlichen Strafbefugnis eines Einzelnen ist aber auch der einzige, den ich nachweisen kann, wenn man den oben von Ostgrönland genannten der Verbannung aus dem gemeinschaftlichen Hause im Winter nicht in diese Kategorie rechnet.

In allen übrigen Fällen ist es nur die Gemeinschaft der männlichen Volksgenossen, der eine solche Macht zusteht. Dabei ist das Einschreiten nicht notwendig auf die eigene Niederlassung oder den eigenen Stamm [176] beschränkt. Es scheinen sich wenigstens benachbarte und befreundete Gruppen darin als ein Rechtsverband zu betrachten, welches von Baffinsland und Westgrönland [177] belegt ist.

Je nach der Beteiligung der Gemeinschaft kann man nun verschiedene Arten [178] innerhalb dieser Reaktion unterscheiden. Entweder die Genossen in ihrer Gesamtheit beschließen das Vorgehen gegen den Rechtsbrecher, das sie

---

[172] Dagegen Ross (Erste Reise, S. 109) für das Smithsundgebiet, eine Nachricht, die nur LETOURNEAU (S. 30) ernst nimmt.

[173] Vgl. unter III, 3 *E*, *f*, *γ*.

[174] Vgl. darüber NELSON, S. 328; RINK, Tribes, Bd. I, S. 29; STEFÁNSSON, S. 380; BEECHEY, S. 556ff.

[175] RASMUSSEN, Nye M., S. 30.

[176] Die politische Gliederung des Eskimovolkes in Stämme und Ortschaften ist leider noch recht wenig bekannt. So steht z. B. noch gar nicht sicher fest, ob der Stamm auch ein politisches, nicht nur kulturelles Band um die einzelnen Niederlassungen schlingt, und wie weit die Selbständigkeit dieser geht. In West- und Ostgrönland sind anscheinend gar keine Stammesverbände vorhanden. Die verschiedenen Ortschaften der Smithsund-Eskimo scheinen zusammen einen Stamm zu bilden, der hier aber auch fast ganz ohne irgendwelche Beziehungen zu anderen ist (vgl. RINK, Tribes, Bd. II, S. 4).

[177] BOAS, I, Appendix, Note 4; RINK, Tales, S. 35; BOAS, II, S. 294/295.

[178] Ich vermeide absichtlich den Ausdruck „Stufen", um nicht die vorerst unbewiesene Meinung aufkommen zu lassen, als handle es sich um geschichtliche Entwicklungsstufen.

gemeinsam ausführen [179], oder durch einen aus ihrer Mitte ausführen lassen [180], oder die Anregung dazu geht von einem oder mehreren Einzelnen aus, die sich entweder vorher der Zustimmung der Gemeinschaft versichern [181], oder doch wenigstens bei Ausführung der Tat auf sie bauen, die ihnen dann hinterher auch ausdrücklich durch Dankesbezeugungen [182] oder nur durch Stillschweigen erteilt wird, indem niemand gegen die Täter einschreitet [183]. BOAS betont dabei für Baffinsland, daß die Zustimmung aller Mäner erforderlich sei. Daß der mit der Vollziehung der Rache Beauftragte häufig der einflußreichste Mann des Ortes, bei den zentralen Eskimo der „Pimmain" [184], in Westgrönland der Angakok [185] ist, erscheint nicht weiter verwunderlich. Von den genannten Arten der Reaktion der Gemeinschaft ist die erste für fast das gesamte Eskimogebiet festgestellt [186]. Die Daten für die anderen liegen aber so, daß daraus keine prinzipiellen Unterschiede konstruiert werden können; anscheinend sind sie von den fehlenden Gebieten nur noch nicht belegt, zumal sich eine ganze Anzahl Fälle findet, bei denen es zweifelhaft ist, welcher Art sie zuzurechnen sind, so daß die Unterschiede nicht so scharf aufzufassen sind. Dies Ineinanderübergehen und der unbestimmte Rechtscharakter der ganzen in Frage stehenden Unrechtsreaktion machen es sehr wahrscheinlich, daß, wo sich die eine Form findet, die übrigen auch vorhanden sein werden. Für die Aleuten fehlt jede Nachricht über das Vorkommen dieser Racheart überhaupt. Für die Juit der asiatischen Seite der Beringstraße ist es zweifelhaft. BOGORAS berichtet darüber nichts und aus NELSON's schon öfter genanntem Werke, das die Eskimo der ganzen Beringstraße behandelt, geht nicht immer mit Sicherheit hervor, ob die nicht ausdrücklich auf eine bestimmte Gegend beschränkten Angaben auch wirklich auf alle von ihm bereisten Teile des Gebietes bezogen werden dürfen. Man wird aber trotzdem mit einigem Rechte annehmen können, daß die Gemeinschaftsrache, im ganzen betrachtet, wie die Blutrache, gemeineskimoisches Kulturgut ist [187].

b) Der Verfolgte.

Auf der passiven Seite ist von Bedeutung, daß stets nur der Täter als Objekt der Rache in Frage kommt. Daß noch andere Glieder seiner Familie

[179] Allgemein: RINK, a. a. O.; Smithsundgebiet: Mrs. PEARY, S. 179: KANE, Bd. II, S. 127; Cumberlandsund, BOAS, I, S. 634, II, S. 292/293; Mackenziemündung: PETITOT, Les Gr. Esqu, S. 144; Alaska: NELSON, S. 305 und 429; Westgrönland: CRANTZ, S. 250; Labrador: HAWKES, S. 109.

[180] Labradorküste: Prinz PAMIOK, S. 5/6; Baffinsland: BOAS, I, App., Note 4; Westküste der Hudsonbai; BOAS, II, S. 467.

[181] Baffinsland: BOAS, I, S. 582; Derselbe, Baffinsland, S. 86.

[182] Westküste der Hudsonbai: BOAS, II, S. 117; Cumberlandsund: Derselbe a. a. O., S. 297; Smithsundgebiet: RASMUSSEN, People, S. 298—301.

[183] Westgrönland: RINK, Tales, S. 27; Smithsundgebiet: STEENSBY, S. 367; Alaska: RINK, Tribes, Bd. II, S. 115; NELSON, S. 293; Coronationgolf-Gebiet: JENNESS, S. 197.

[184] Wörtlich: „Der alles am besten versteht", auch issumautang genannt, was ungefähr dasselbe bedeutet (BOAS, I, S. 581 mit App., Note 4).

[185] SAABYE, S. 137.

[186] Mit Ausnahme z. B. des Coronationgolf-Gebietes (vgl. oben).

[187] Ähnlich auch BOAS, II, S. 363.

in Mitleidenschaft gezogen werden, ist nur in einem Falle erwähnt, wobei aber ausdrücklich angegeben wird, daß die Tötung des Kindes der Verurteilten deswegen geschieht, weil sich keiner fand, der es aufziehen wollte [188]. Im Gegenteile scheint es sogar, wenn ein Einzelner die Tat ausführt, üblich zu sein, daß er für die Hinterbliebenen sorgt. So nimmt bei Rama an der nördlichen Labradorküste Colleligak Frau und Kinder des von ihm getöteten Kajuaitsiak zu sich [189], und dasselbe tut bei Kap Chidley in derselben Gegend der Exekutor an „Old wicked" mit dessen Weibern und Kindern [190]. Ebenso heiratet am Smithsund Masaitsiak das Weib Kajorapaluks, nachdem er diesen auf allgemeinen Beschluß umgebracht hat [191]. Ob eine Pflicht dazu besteht, und ob die Erscheinung noch weiter verbreitet ist, kann mit Hilfe des bis jetzt zur Verfügung stehenden Quellenmaterials nicht entschieden werden. Ihr Nachweis im westlichen Grönland wäre um so interessanter, als dort nach Crantz [192] die grausame Sitte bestanden haben soll, Witwen [193] ihr Hab und Gut zu rauben, so daß diese oft elendiglich mit ihren Kindern verhungern mußten. Dies spricht dagegen und ebenso die Tatsache, daß gerade dort auf solche Tötung wieder die Blutrache geübt wurde [194], was anderswo nicht Sitte zu sein scheint, wobei doch in Westgrönland, ebenso wie in anderen Gebieten, die Pflegesöhne genau so behandelt werden wie eigene [195], so daß sie also die Blutrache am eigenen Vater vollziehen müßten, den sie auf der anderen Seite gegebenenfalls ebenso zu rächen verpflichtet sind [196].

c) Die Art der Vollziehung der Rache.

Wie ich schon eingangs erwähnte [197], zeigt die Art, in der die Beseitigung des Rechtsbrechers ausgeführt wird, wie bei der Blutrache Anklänge an die rohe Form der ungeregelten Reaktion. Sie geschieht nie offen, sondern durch hinterlistigen Überfall, meist auf gemeinsamer Jagd [198] oder des Nachts [199], oder wenn der Verurteilte, wie z. B. beim Hausbau, angelegentlich beschäftigt ist und sich infolgedessen der Tat am allerwenigsten versieht [200]. Es ist eben auch dies noch eine Rache, keine öffentliche Strafe in unserem Sinne. Wiederum in Westgrönland zeigt sich schon eine Ausnahme. Crantz sagt, daß die Rächer

[188] Rasmussen, People, S. 300, was ja Sitte ist, auch wenn die Eltern eines schuldlosen Todes gestorben sind (vgl. III, 3 *D, b*).

[189] Prinz Pamiok, S. 6.

[190] Boas, I, Appendix, Note 4. Möglicherweise ist dieser Fall derselbe, wie der vorgenannte.

[191] Steensby, S. 367.

[192] Crantz, S. 248.

[193] Auch schuldlos gestorbener Männer.

[194] Vgl. III, 3 *E, d*.

[195] Westgrönland: Crantz, § 32; Zentrale: Boas, I, S. 580; Coronationgolf: Jenness, S. 84; Point Barrow: Murdoch, S. 419; Beringstraße: Nelson, S. 290.

[196] Saabye, S. 94.

[197] Vgl. III, 3 *E, a*.

[198] Baffinsland: Boas, I, S. 688.

[199] Iglulik: Lyon, S. 299.

[200] Labradorküste: Prinz Pamiok, S. 6; Westküste der Hudsonbai: Boas, II, S. 118; Zentrale: Derselbe, I, S. 634.

„mit wenig Worten die Ursache anzeigen", ehe sie ihr Opfer töten [201]. Die Tatsache, daß diese Ankündigung gerade vom südlichen Teile der Küste Grönlands berichtet ist, läßt auch hier Beeinflussung durch das alte skandinavische Recht, das auch bei der Tötung eines Friedlosen die Offenkundigmachung fordert [202], nicht ausgeschlossen erscheinen. Allerdings handelt es sich um eine Mitteilung an den Geächteten vor Vollziehung der Rache, nicht um eine nachherige Anzeige an seine Verwandten, welch letzteres gerade in Westgrönland verständlich wäre, wie sich aus dem folgenden Abschnitt ergibt.

d) **Blutrache wegen Tötung auf Gemeinschaftsbeschluß.**

Hier in Westgrönland zeigt wieder ein anderer Umstand die geringe Strafgewalt auch der Gemeinschaft der Volksgenossen, deren Autorität eben nicht sehr groß ist [203], ein Umstand, der allerdings noch bei weit höherer politischer Entwicklung, als sie die Eskimogesellschaft aufweist, in Erscheinung tritt [204]. Ich meine die Tatsache, daß auf die durch die Allgemeinheit beschlossene oder gebilligte Tötung die Verwandten des Getöteten ihrerseits wieder zur Blutrache schreiten. Das ist von CRANTZ [205] ausdrücklich bemerkt; und SAABYE's Angabe, daß alle Witwen ohne Beschützer und alle Männer ohne erwachsene Söhne in Gefahr seien, von den Angakut als Hexenmeister bezeichnet und ermordet zu werden [206], kann ebenfalls nur in diesem Sinne verstanden werden. Im Gegensatz dazu hören wir von den zentralen Gegenden, daß niemand die Tat rächen darf [207], also doch wohl auch die Verwandten nicht; ebenso wird es noch speziell vom Baffinsland gesagt [208]. Wenn in Labrador der Sohn des getöteten Kajuaitsiak den Tod seines Vaters an Colleligak nicht vergilt [209], so ist damit dasselbe nicht bewiesen, denn hier kann die Unterlassung sich lediglich aus dem Adoptivverhältnis zwischen den Beteiligten ergeben. Es wird aber von HAWKES ausdrücklich erwähnt, daß auch in Labrador in diesem Falle die Blutrache nicht erlaubt ist [209a]. Leider lassen die Quellen wieder wegen ihrer Dürftigkeit eine Beantwortung der Frage für das übrige Eskimogebiet nicht zu.

e) **Das Ziel der Gemeinschaftsrache.**

Das Ziel des Einschreitens der Gemeinschaft ist fast stets der Tod des Rechtsbrechers. Wenn der Schaden erst droht und noch auf andere Weise behoben werden kann, begnügt man sich wohl auch mit der Erzwingung der Unterlassung der schädigenden Handlung. Dies ist nur von den Fällen der Übertretung religiöser Vorschriften bekannt. So zwangen die Angakut an der Ungavabucht in Labrador ein Ehepaar, das sich nach den Heiratsgebräuchen

[201] CRANTZ, S. 249, ist auch für den hierher gehörigen Tötungsfall gemeint.
[202] Vgl. III, 3 *A*, *d*.
[203] Vgl. III, 3 *E*, *a*.
[204] Post, Grundriß, Bd. I, S. 229.
[205] CRANTZ, S. 250.
[206] SAABYE, S. 137.
[207] BOAS, I, S. 582.
[208] Derselbe, Baffinsland, S. 86.
[209] Vgl. III, 3 *E*, *b*.
[209a] HAWKES, The Labrador Eskimo, S. 109.

nicht heiraten durfte und durch diesen Verstoß angeblich die Krankheit anderer verschuldet hatte, auseinander zu gehen. Dieses konnte sich dem nur durch die Flucht entziehen [210]. Dasselbe ergibt sich per argumentum e contrario für das Coronationgolfgebiet aus einer Bemerkung STEFANSSON's: „In extreme cases it may become necessary to kill a person who is incorrigible [211]." Daraus geht also auch hervor, daß, wenn der Täter eben nicht abläßt von seinem Tun, er totgeschlagen wird, was auch der Anlaß zu der Flucht in dem erstgenannten Beispiele sein wird. In allen anderen Fällen [212] aber wird er ohne weiteres erstochen [213], erschossen [214], gesteinigt [215], harpuniert wie ein Seehund [216] oder auf andere Weise vom Leben zum Tode befördert [217], handelt es sich doch meist um Vergehen, durch die sich die Allgemeinheit in ihrer Existenz aufs schwerste bedroht fühlt, auf die auch bei uns die schwersten Strafen folgen.

Daß auch sein Hab und Gut vernichtet wird, etwa analog der Wüstung des germanischen Rechtes, konnte ich nur in einer der Sagen vom Cumberlandsunde in Baffinsland entdecken [218]. Als Rechtsgewohnheit ist es daraus aber auch für dieses Gebiet nicht festzustellen. Mir scheint weit eher, es liegt hier ebenso ein Ausbruch der ungeregelten Rache vor, wie in einem Falle von Angmagsalik, wo der Verwandte einer Frau, die von ihrem Manne durch Zauberei umgebracht worden sein sollte, statt des nicht angetroffenen Täters dessen Hund tötet [219]. In allen Gegenden, mit Ausnahme Alaskas, dürfte schon der geringe Privatreichtum der Ausbildung bzw. der Übernahme einer solchen Sitte entgegenstehen. Aber auch von Alaska ist sie uns nicht berichtet [220].

f) Die wichtigsten von der Gemeinschaft gesühnten Rechtsbrüche.

α) Zauberei.

Unter den Vergehen, gegen welche die Gemeinschaft als solche einschreitet, nimmt bei weitem den wichtigsten Platz die Zauberei ein, das ist,

[210] TURNER, S. 199/200. In Labrador soll allgemein nach HAWKES (S. 108/109) der Tötung eine Verwarnung durch einen der alten Leute vorausgehen. Hört auf diese der Betreffende nicht, so wird er in Acht und Bann getan, d. h. er darf niemandes Haus betreten und niemand spricht mit ihm. Erst wenn dies alles nichts nützt, erspäht man eine Gelegenheit, ihn totzuschlagen. Ob die Angabe in ihrer Verallgemeinerung richtig ist, möchte ich fast bezweifeln, da HAWKE's Besuch in Labrador nur ziemlich flüchtiger Natur gewesen sein kann.

[211] STEFÁNSSON, S. 128; für Cumberlandsund: BOAS, II, S. 121.

[212] Wenn NELSON (S. 293) berichtet, daß in St. Michael am Nortonsunde ein unverbesserlicher Dieb durch einige Leute mit Schlägen auf den Handrücken bestraft worden sei, so handelt es sich dabei, schon wegen der Seltenheit von Diebstählen, um keine Rechtsgewohnheit, da ein abermaliger Diebstahlsfall nur zum Singstreit führt.

[213] Coronationgolf: JENNESS, S. 197; Westgrönland: SAABYE, S. 137; Westküste der Hudsonbai: BOAS, II, S. 118; Westgrönland: CRANTZ, S. 217.

[214] Baffinsland: BOAS, I, S. 668: Labradorküste: Prinz PAMIOK, S. 6.

[215] Westgrönland: P. EGEDE, S. 207, CRANTZ, S 217.

[216] Smithsund: KANE, Bd. II, S. 127.

[217] Über die Bedeutung von Verunstaltungen des Leichnams vgl. III, 3 *A*, *e*.

[218] BOAS, II, S. 294.

[219] SCHALL, S. 86 (nach Holm?).

[220] Der Fall des Geizhalses, den man totschlägt und dessen Güter man verzehrt, gehört aus den unten (III, 3 *E*, *f*, *ε*) angegebenen Gründen nicht hierher.

wie ich schon gesagt habe [221], die Schädigung anderer durch übernatürliche Mittel. Die Gemeinschaftsreaktion gegen sie ist, mit der bereits gegebenen Einschränkung für die Juit und Aleuten [222], so ziemlich gemeineskimoische Erscheinung [223]. Zwar ist sie von Labrador nicht berichtet, daraus ohne weiteres zu schließen, daß sie auch nicht vorkommen, ist nicht nur, wie bei Aleuten und Juit, deswegen unzulässig, weil die Quellen über dies Gebiet überhaupt sehr dürftig sind, sondern auch deshalb, weil wenigstens für die Eskimo des Koksoakflusses an der Ungavabucht belegt ist, daß sie fast jeden Todesfall auf Zauberei zurückführen [224]. Und wenn sie für Alaska durch DALL's Angabe, daß man dort im Gegensatz zu den Indianern selten Todesfällen solche Ursachen zuschreibe [225], zweifelhaft gemacht werden könnte, verhindert dies die Mitteilung NELSON's, der sich länger als DALL unter den dortigen Eingebornen aufgehalten hat und sagt, daß ein Angakok, der seine übernatürlichen Kräfte zum Schaden seiner Landsleute gebraucht, fürchten muß, auf allgemeinen Beschluß getötet zu werden [226].

Die Reaktion gegen dieses Vergehen ist deswegen so stark, weil sich ohne weiteres alle bedroht fühlen. Die Gemeingefährlichkeit des Mittels ist der Grund, der die Gleichgültigkeit gegen das am nichtverwandten Nächsten begangene Verbrechen verschwinden macht. Was heute dem einen geschehen ist, das kann der Böswillige, der die Zauberkünste versteht, morgen jedem beliebigen anderen zufügen. Keiner fühlt sich seines Lebens mehr sicher. Daher genügt schon der geringste Verdacht, Zauberer oder Hexe zu sein, in den am leichtesten alte Leute, besonders Frauen, geraten [227], um von der Gesamtheit oder von jedem beliebigen, der von vornherein der Zustimmung der anderen sicher sein kann, totgeschlagen zu werden. Ein Beschluß der Männer, daß der Betreffende den Tod verdiene, ist meist gar nicht erst nötig. Darum findet hier am häufigsten das Einschreiten Einzelner aus eigenem Antriebe statt. Vor allem tun dies natürlich die Angakut, die Schamanenpriester; bei ihnen kommt noch der Konkurrenzneid hinzu, da sie ja allein den Verkehr mit den Überirdischen gepachtet haben möchten. Daß die Feststellung des Schuldigen, zu der Beschwörungen abgehalten werden [228], nicht immer der Gerechtigkeit Genüge tut, sondern meist nach selbstsüchtigen Gesichtspunkten vorgenommen wird, erscheint nur natürlich, ist es doch in Europa, solange Hexenprozesse üblich waren — und sie waren es recht lange — auch nicht anders gewesen. Wenn daher SAABYE in bezug auf grönländische Verhältnisse sagt: „Wehe dann der alten Witwe ohne Beschützer

[221] II, 5 *a*.

[222] Vgl. III, 3 *E*, *a*.

[223] SAABYE, S. 137; CRANTZ, S. 248; WENDEBOURG, S. 24; KANE, S. 127; BOAS, II, S. 117, 467, 293, HALL, N. S. 277; RASMUSSEN, People, S. 303, 286/287; JENNESS, S. 195.

[224] TURNER, S. 199.

[225] Juk. Terr., S. 146.

[226] NELSON, S. 429.

[227] Westgrönland: SAABYE, S. 137.

[228] Smithsund: RASMUSSEN, People, S. 303; Westküste der Hudsonbai: BOAS, II, S. 117/118.

oder dem alten Manne ohne erwachsene Söhne, gegen den oder die sie (die Angakut) einen heimlichen Groll hegen, oder nach deren Gütern sie gelüstet, sie werden als Ilisitsok bezeichnet und ermordet“ [229] — so kann man das wohl ohne Gefahr auch als für die anderen Gebiete zutreffend ansehen. Ein Anlaß, die gefährliche Eigenschaft des Verhaßten oder Beneideten darzutun, ist leicht gefunden. Nur zu oft erfolgt eine Erkrankung oder ein Todesfall, deren Ursachen nicht gleich klar zutage liegen. Den führt man dann auf Behexung durch ihn zurück, wozu der Angakok am ehesten in der Lage ist, da er ja kraft seiner Fähigkeiten zu solcher Feststellung allein imstande ist. Daß solches Treiben aber auch nicht immer kritiklos hingenommen wird, zeigt ein Fall, den P. Egede erzählt [230]: Eine auf Betreiben eines Angakok als Hexe gesteinigte Frau hatte bei der Hinrichtung geblutet. Da dies als ein Zeichen der Unschuld gilt, forderte ein Mann diesen Angakok, der auch den ersten Stein geworfen hatte, zum Singstreit heraus, was ihn jedenfalls sehr kleinlaut machte, und es ist anzunehmen, daß er, wenn er in diesem unterlag, sein Ansehen einbüßte. Wie stark aber die Reaktion bei der Zauberei einsetzt, zeigt ein Beispiel, in dem der eigene Sohn seine Mutter, weil er sie für eine Hexe hielt, mitten in einem mit Menschen gefüllten Hause tötete [231], wie auch allgemein gesagt wird, daß beim bloßen Verdachte der Hexerei jedes Mitleid schwinde [232].

β) Häufung von Morden und anderen Gewalttätigkeiten.

Wie bereits bei der Blutrache gezeigt, ist die Sühnung eines Mordes Privatsache zwischen den beteiligten Familien — soweit nicht Stammesrache Platz greift —, ja eigentlich nur zwischen dem Rachepflichtigen und dem Mörder. Hans Egede [233] und sein Enkel Hans Egede Saabye [234] betonen noch besonders die Gleichgültigkeit der anderen gegen die geschehene Tat, mit Ausnahme natürlich der Verwandten des Getöteten. Dies ändert sich aber, wenn bei einem Manne die Mordtaten sich häufen, denn nun fühlt sich jeder Einzelne in der Niederlassung und der Nachbarschaft bedroht. Hiezu kommt wohl noch die Kleinheit der meisten Ortschaften und Stämme, die manchmal die Zahl von 30 Individuen kaum überschreiten [235], so daß die Gefahr der Entvölkerung nur zu leicht sich erhebt. In diesem Falle wird der Schuldige von Gemeinschafts wegen umgebracht [236]. Wenn Boas [237] meint, daß dies schon geschehe, wenn e i n Mord vorliegt, so irrt er sich wohl. Dem stehen andere Angaben über dasselbe Gebiet gegenüber [238]; außerdem sagt Boas

[229] Saabye, S. 137.
[230] P. Egede, S. 186.
[231] Westgrönland: Crantz, S. 251.
[232] Derselbe, S. 217.
[233] In Nansen, Eskimoleben, S. 136.
[234] Saabye, S. 103.
[235] Koksoakfluß, Ungavabucht: Turner, S. 176.
[236] Westgrönland: Rink, Tales, S. 35; Baffinsland: Boas, I, App. Note 4; Alaska: Jakobsen, S. 233. Näheres siehe unten unter *γ*.
[237] A. a. O., S. 582.
[238] Derselbe I, App., Note 4, II, S. 294/295.

selbst, daß der einzige Weg, einen Mord zu rächen, die Blutrache sei[239]. Die Gemeingefährlichkeit des Täters bringt es mit sich, daß auch minder schwere Gewalttätigkeiten als Mord, sobald sie sich bei einem Täter nur häufen, die Volksgenossen zur Abwehr veranlassen, indem sie dem Schuldigen den Garaus machen, so Körperverletzungen[240], Grausamkeiten[241], die Gewohnheit, anderen die Jagdbeute zu entreißen[242] und ähnliches. Ja die bloße Streitsucht führt unter Umständen denselben Erfolg herbei[243].

γ) Anmaßung tyrannischer Gewalt.

Sehr nahe mit den eben geschilderten Vergehen berührt sich ein politisches, die Anmaßung von Herrschergewalt seitens eines Einzelnen. Wie ich schon öfter betonte, beruht die politische Organisation der Eskimo überall auf demokratischer Grundlage. Das demokratische Prinzip ist so stark ausgebildet, daß man fast von Anarchie sprechen kann. Niemand hat dem anderen etwas zu sagen[244], natürlich nur, soweit es sich um das Verhältnis erwachsener Männer zu einander handelt. Im Hause herrscht, wie ich zeigte, der Familienvater. Da es keine Sklaven gibt — nur vom südlichen Alaska ist diese Sitte, allem Anscheine nach eine fremde Entlehnung, berichtet[245] — so gibt es, streng genommen, weder Befehlende noch Gehorchende. Selbst die Schamanenpriester, die Angakut, genießen bei aller Hochachtung, die man vor ihren Künsten hat, nicht das Ansehen und den Einfluß, dessen sie sich sonst unter Naturvölkern meist erfreuen. Daß man sich in schwierigen Lagen der „Führung erfahrener Männer unterwirft“[246], ändert daran nichts; es ist nur eine freiwillige Unterordnung, der sich derjenige, dem sie lästig wird, jederzeit ohne Folgen entziehen kann[247]. Bezeichnend für die Auffassung der Eskimo ist auch, daß den Eingebornen von König-Wilhelm-Land die Ausführung von Befehlen der Vorgesetzten durch Offiziere und Mannschaften der FRANKLIN-Expedition als etwas Unverständliches noch nach zwanzig Jahren vollkommen deutlich in Erinnerung geblieben war, so daß HALL die Personen der Führer der verunglückten Partie darnach identifizieren konnte[248]. Auf dieser Grundlage ist es nicht verwunderlich, daß die Anmaßung absoluter Gewalt als schweres Vergehen angesehen wird. Hiezu kommt noch, daß die Mittel zur Erreichung solcher Machtstellung fast ausschließlich Gewalttaten, und zwar meistens Morde sind[249], so daß der Usurpator noch aus

[239] BOAS, I, S. 582.

[240] Baffinsland: BOAS, I, App., Note 4; Smithsund: Mrs. PEARY, S. 179.

[241] Smithsund: RASMUSSEN, Peoble, S. 203/204.

[242] Cumberlandsund: BOAS, II, S. 292/293 und 534.

[243] Cumberlandsund: BOAS, II. S. 293.

[244] „Freiheit und Gleichheit sind das Eigentum der Grönländer. Niemand maßt sich irgendeine Herrschaft über andere an“ (SAABYE, S. 95).

[245] RINK, Tribes, Bd. I, S. 28, WRANGELL, S. 133.

[246] Zentrale Eskimo: BOAS, I, S. 581.

[247] Derselbe a. a. O.

[248] HALL, N. S. 256. Sie taten alles „just like boys“.

[249] Anhäufung von Reichtümern kommt nur für Alaska in Betracht, dort wird ihr aber durch eine besondere Sitte die Spitze abgebrochen (siehe unten unter ε).

einem anderen Grunde als allgemeiner Schädling empfunden wird. Berichtet ist die Beseitigung derartiger Männer nicht von jedem kleinen Eskimogebiet, wohl aber von jeder größeren Gruppe [250]. Da außerdem in den Gegenden, von denen die Erscheinung nicht direkt belegt ist, die politische Verfassung die gleiche ist, so kann man mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß erstere gemeineskimoischer Natur ist, wenn auch vorläufig noch nicht von allen Punkten genau bekannt.

δ) Lüge und Faulheit.

Charakteristisch für die Eskimogemeinschaft ist die Reaktion auf zwei Vergehen, das gewohnheitsmäßige Lügen und die Faulheit im Erwerbe. Daß das erstere die Tötung des Lügners zur Folge haben kann, kommt in Westgrönland [251], am Smithsunde [252] und in Alaska [253] vor; ob auch anderswo, kann vorläufig nicht gesagt werden. Es entspricht der allgemein anerkannten Ehrlichkeit der Eskimo untereinander. Die Tötung wegen des zweiten berichtet nur Hayes vom Smithsunde [254]. Man versteht ohne weiteres, daß die harten Bedingungen, unter denen die Menschen dort oben ihr Leben fristen müssen, gebieterisch fordern, daß jeder nach besten Kräften für seine und der Seinigen Ernährung sorgt. Tut er das nicht, sondern fällt anderen zur Last, so ist er ein Gemeinschädling; die Notwendigkeit seiner Beseitigung ergibt sich damit von selbst. Immerhin ist es bisher nur von dieser Gegend berichtet, der nördlichsten von Menschen bewohnten.

ε) Geiz.

Ebenfalls nur von einer Stelle des Eskimolandes belegt ist folgendes: Die Schwierigkeit der Erhaltung der materiellen Existenz [255] verhindert von selbst die Anhäufung von Reichtümern. Man ist froh, wenn man das tägliche Brot hat. Nur in Alaska liegen infolge besserer Naturbedingungen die Verhältnisse etwas günstiger, daher dort auch ein gewisser Wohlstand herrscht [256]. Aber auch hier zeigt sich wieder das demokratische Prinzip der Eskimo. Man erwartet, daß derjenige, der von seinem Erwerb einen Überschuß hat, ihn unter die anderen verteilt, und gewöhnlich setzt auch jeder eine Ehre darein, es zu tun. Ja, man spart geradezu nur daraufhin, um dann ein großes Fest veranstalten zu können, nach dessen Verlauf man bettelarm ist und für all den hingegebenen Reichtum nur den Ruf eingetauscht hat, ein freigebiger Mann zu sein. Es soll sogar vorkommen, daß die Veranstalter der Feste nach-

[250] Westgrönland: Rink, Tales, S. 27; Nördliche Labradorküste: Prinz Pamiok, S. 5; Tareormiut (Mackenziefluß): Petitot, Les Gr. Esqu. S. 144 mit 100; Alaska: Nelson, S. 303, Rink, Tribes, Bd. II, S. 115.

[251] Rink, Tales, S. 27.

[252] Steensby, S. 367.

[253] Nelson, S. 429.

[254] Hayes, S. 97.

[255] Die Erzählungen der Eingebornen und Mitteilungen der Reisenden sind voll von Nachrichten über Hungersnöte und Massensterben. Vgl. z. B. für Labradorküste Filschke (Brief vom 22. August 1919) und für das südliche Ostgrönland Rasmussen (U. N. S., S. 186ff.) „En Historie om Hungersnød".

[256] Vgl. z. B. das bei Jakobsen (S. 262) geschilderte Fest.

her auf die Mildtätigkeit der anderen angewiesen sind [257]. Während aber DALL diese Sitte nur als freiwillige Hingabe berichtet [258], sagt NELSON, daß sie gegebenenfalls erzwungen wird. Man veranlaßt entweder den Geizigen, der seine Schätze für sich behalten will, ein Fest zu geben, oder die Volksgenossen machen sich auf, schlagen ihn tot, und veranstalten das Fest aus seinem Nachlasse, wobei alles verpraßt wird, so daß selbst für die Hinterbliebenen nicht das Geringste übrig bleibt [259].

Die Sitte ist verwandt mit dem indianischen Brauche des sogenannten „potlatch" [260], mit dem Unterschiede, daß sie nur die eine Art der Beseitigung der Güter, das Verschenken, in sich begreift, nicht wie dieser auch das Zerstören. Daß sie innerhalb der Eskimokultur vereinzelt dasteht, legt die Vermutung indianischer Entlehnung [261] nahe, die dadurch verstärkt wird, daß die Stämme der Jukon-Mündung und des südlich dieser liegenden Landesteiles von Alaska [262] sie häufiger betätigen als die nördlich wohnenden. Sollte eine Entlehnung nicht vorliegen, es sich also um eine ursprünglich gemeineskimoische Erscheinung handeln, die in den übrigen Gebieten nur infolge ungeeigneter Verhältnisse erloschen ist, so müßten sich dort doch wenigstens noch Spuren davon finden. Solche sind aber bis jetzt noch nicht festgestellt. Trotzdem kann die Frage noch nicht als vollkommen geklärt gelten.

ζ) Besonders guter Erfolg auf der Jagd oder Besitz eines hübschen Weibes.

Wie schon erwähnt, zeigt die Gemeinschaftsreaktion der Eskimo manche Züge, die an die ungeregelte Rache erinnern. Das waren die Heimlichkeit in der Ausführung und, in Westgrönland, die Wiedervergeltung durch die Blutrache. Vor allem aber gibt sich das in einigen ihrer Veranlassungsgründe zu erkennen, die nach unseren Begriffen nicht als Vergehen aufgefaßt werden können, so daß, in Umkehrung des Verhältnisses, uns gerade die Reaktion erst als Rechtsbruch erscheint. Oft bringt nämlich der größere Erfolg beim Fang [263] oder der Besitz eines hübschen Weibes [264] die Genossen zu dem Entschlusse, den glücklichen Jäger bzw. Ehemann zu erschlagen und sich sein Weib anzueignen. Auch das Beiseiteschaffen unbeliebter Leute [265] gehört hierher; jedenfalls dürfte diese Unbeliebtheit meist dieselben Gründe haben. Die Tötung des glücklichen Fängers, die am Smithsundgebiete zu dem vorhin unter *δ* Gesagten in direktem Widerspruche steht, fällt aber wohl nur zum Teil unter die hier genannte Kategorie. Oft wird sie ihren Grund in dem Glauben haben, daß der schlechte Jagderfolg der Genossen auf Behexung beruht [266].

[257] NELSON, S. 305, DALL, Juk. Terr., S. 151.

[258] A. a. O.

[259] Um eine „Wüstung" kann es sich dabei nicht handeln, da ja die Nichthingabe des Reichtums das Verbrechen selbst ist.

[260] BOAS, II, S. 369.

[261] Für indianische Entlehnung auch BOAS, a. a. O.

[262] Wo die Berührungen mit den Indianern stärker sind als im Norden.

[263] Cumberlandsund: BOAS, II, S. 281; Westküste der Hudsonbai: HALL, N. S. 240; Smithsund: HAYES, S. 97.

[264] Smithsund: RASMUSSEN, People, S. 189; Westküste der Hudsonbai: HALL, N. S. 258.

[265] Westküste der Hudsonbai: BOAS, II, S. 467.

[266] Westgrönland: P. EGEDE, S. 219, SAABYE, S. XXXIX.

IV. Schlußwort.

Ich bin am Ende meiner Darstellung. Sie hat, wie ich hoffe, ein erschöpfendes Bild von der Art und Weise gegeben, in der bei den Eskimo Rechtsbrüche ausgeglichen zu werden pflegen, soweit die vorhandenen Quellen dies überhaupt zulassen. Keine Antwort fand sich auf die Frage, ob in manchen Gebieten der Zweikampf, sei es als Faust- oder Ringkampf oder als Singstreit, nur noch nicht belegt ist, oder ob dort überall auch geringere Vergehen als die Tötung durch die Blutrache geahndet werden, und ebenso auf die andere, ob die Stammesrache — als Fall der Blutrache — auch aus solchen geringfügigeren Anlässen einsetzt. Auch die genaue sachliche Abgrenzung von Singstreit, Ringkampf und Buße, soweit sie als nebeneinander vorkommend festgestellt wurden, war nicht mit Sicherheit zu erkennen. Hoffen wir, daß baldige Forschung an Ort und Stelle, noch ehe es zu spät wird, diese Lücken ausfüllt. Ich glaube außerdem gezeigt zu haben, wie nötig in der ethnologischen Jurisprudenz die exakte Kleinarbeit ist, von der bis jetzt noch wenig Ergebnisse vorliegen, indem ich an der Hand der Eskimobeispiele nachwies, wie leicht verfrühte Untersuchungen allgemeinen Charakters, so die von STEINMETZ, die sich noch nicht auf genaue kritische Einzeldarstellungen der Rechte der verschiedenen Völker stützen können, zu Trugschlüssen führen. Es ist besser, auf kleinem Gebiete zunächst Erfolge zu erzielen, die von Dauer sind, als voreilig in kühnem Fluge Länder und Völker zu umspannen [267] und erleben zu müssen, daß die gewonnenen Ergebnisse sich in kurzer Zeit als irrig herausstellen, oder doch günstigstenfalls sich sagen zu müssen, daß man das Richtige nur aus Zufall getroffen hat. Schon die Kleinarbeit aber kann — auch das haben meine Ausführungen bewiesen — größere Probleme wenigstens andeuten und den Grundstein für ihre Lösung legen. Die Enträtselung bringen dann fortschreitende Untersuchungen auf immer größerem Gebiete. Um sie zu finden aber gilt es vorläufig, sich zu bescheiden und sich, so schwer es ist, selbst mit dem Gedanken vertraut zu machen, daß man als Einzelner das letzte Ziel nicht mehr erreicht. „Auch der glücklichste Forscher führt ein Leben der Resignationen. Unendliche Perspektiven tun sich vor ihm auf, aber sein Leben erschöpft sich, indem er durch ein Winkelchen kriecht. Je ernster er seine Aufgabe nimmt, desto langsamer geht es. Das große Werk steigt und steigt, aber der Einzelne rollt nur Sandkörner . . . Das ist das allerschwerste. Schwerer als der Tod in Wüste und Eis [268]".

Anhang.

Einige Streitgesänge von den grönländischen Eskimo.

I. Westgrönland.

Streitgesang von Arsut (südliches Westgrönland) [269].

„Man sagt von diesem K a m i g t a k — daß er sich von seiner Frau scheiden will — und sie verlassen will — weil sie ihr Kind verlor — schau

[267] GRAEBNER, Methode, S. 125.

[268] BOELSCHE, S. 215.

[269] RINK, Eventyr, Suppl. Nr. 156, die Gedankenstriche deuten Ausrufe an, die zwischen den einzelnen Sätzen ausgestoßen werden.

nur auf ihn, betrachtet ihn — er wird rot werden im Angesicht — er wird erröten — betrachtet ihn bloß — sein Gesicht wird die Farbe wechseln — ich zeige großes Selbstvertrauen — ich zeige Mut, daß ich mich mit einem so furchtbaren Sänger einlasse — mit einem so furchtbaren Schmähdichter — denn wißt, man sagt, daß er Meister im Singen ist — ein Meister im Dichten von Streitgesängen — daß er stark ist im Singen gegen andere Leute."

II. Ostgrönland.

1. Wechselseitiger Streitgesang zwischen den Ostländern Koungak und Erdlavik[270].

Koungak: „Laßt mich auch dem Frauenboote folgen als Kajakmann — dem Boote folgen mit den Singenden — obschon ich an sich furchtsam bin — obwohl ich von demütigem Wesen bin — wie wenn ich folge als Kajakruderer — folge mit den Singenden! — Es ist kein Wunder, daß er froh wurde — er, der beinahe seinen Vetter getötet hätte — beinahe seinen Vetter harpuniert hätte — kein Wunder, daß er sich zufrieden fühlte — daß er froh war."

Erdlavik (tanzend): „Aber ich lache ja nur darüber — aber ich mache mich ja darüber nur lustig — Koungak, daß du ein Mörder bist — und daß du von Grund aus so zornmütig bist — zur Raserei geneigt — aber weil du nicht mehr als drei Weiber hast — und du denkst, das sei zu wenig — bist du so zornmütig — du solltest andere Männer sich mit ihnen verheiraten lassen — so würdest du alles erhalten, was ihre Männer fingen — Koungak, weil du dich nicht um anderer Meinung kümmerst — darum hungerst du beständig — weil deine Frauen dir alles wegessen — deswegen hast du angefangen, andere Leute totzuschlagen."

2. Igsiavik's Trommelgesang[271].

(Der Gegner ist Misuarinanga, der für seinen Stiefvater Ipatkajik eingetreten ist, weil dieser keinen Stoff zu Liedern mehr hat.)

„Du hältst viel von ihm, du hältst zusammen mit ihm. Wenn du singst, mußt du ihn um den Hals fassen, acht auf ihn geben und gut gegen ihn sein." (Er setzt enen Pflock hochkannt in des Gegners Mund.) „Ich weiß nicht, was ich tun soll, da mein Gegner weder singen, noch einen Laut von sich geben kann." (Er steckt dem Gegner einen Holzklotz in den Mund und tut, als ob er den Mund zunähen wollte.) „Was sollen wir machen mit meinem Gegner? Er kann weder singen, noch seine Stimme herauslassen. Da man ihn nicht mehr hören kann, ist es vielleicht das Beste, wenn ich seinen Mund ausziehe und versuche, ihn größer zu machen." (Er zieht des Gegners Mund mit den Fingern nach den Seiten auseinander und stopft ihm Speck hinunter bis zum Hals, den er mit einem Holzpflock hineinstößt.) „Mein Gegner hat mir viel zu sagen, er sagt, ich wolle etwas mit Akenatsiak machen und hätte ihn töten wollen. Als wir von Siararmiut nach Anitsuarsik von Süden her kamen, warst du es, der mit Akenatsiak Trommeltanz begann." (Er legt einen Riemen um den Mund des Gegners und bindet ihn damit an dem Dachbalken fest.) „Ich

[270] A. a. O., Nr. 133.
[271] HOLM, S. 330.

weiß nichts davon, daß ich gegen Akenatsiak etwas hätte unternehmen wollen und ihn hätte töten wollen, und ich weiß auch nicht, warum ich das getan haben sollte. Das muß wohl sein, weil wir zwei hinter seiner (Ipatkajik's) Frau her waren, daß du mich damit beschuldigst. Wenn er wieder gegen mich singt, werde ich auch wieder gegen ihn singen."

Jedesmal, wenn Igsiakvik den Misuarinanga zwischen den Versen mit allerlei Narrheiten höhnt, gibt dieser seine Gleichgültigkeit dagegen zu erkennen, um den Zuschauern zu zeigen, daß er sprechen und sich über ihn lustig machen könne.

3. Singstreit zwischen Marratse und Eqerqo (von Agmagsalik)[272].

Der alte Kilimê schlug die Trommel mit der Kraft eines Jünglings und sang zuerst Marratses Herausforderung an Eqerqo „den Kleinenfinger", der Marratse's geschiedene Frau geheiratet hatte; durch diese Ehe war Marratse's alte Liebe und Eifersucht wieder wach geworden, und es hatte mit einem Sängerduell geendet. Das Lied war sehr lang und dauerte mit Tanz und Mimik mindestens eine Stunde. Hier ist etwas daraus:

„Worte will ich spalten, — kleine, scharfe Worte,
Wie Holzsplitter, die ich — mit meiner Axt zerhacke.
Ein Lied aus alten Zeiten, — ein Atemhauch der Ahnen,
Meiner Frau ein Sehnsuchtslied, — ein Lied, das Vergessen bringt.
Ein frecher Schwätzer hat sie geraubt, — hat sie zu erniedrigen versucht,
Ein Elender, der Menschenfleisch liebt, — ein Kannibale aus Hungerszeiten."

Darauf antwortete der „Kleinefinger":

„Frechheit, die in Erstaunen setzt! — Wut und Mut zum Lachen:
Ein Spottlied, — das die Schuld mir geben will!
Schreck willst du mir einjagen, — mir, der ich gleichmütig dem Tode trotze.
Hei! — du besingst meine Frau, — die einst war die Deine; damals warst du nicht so liebenswert.
Während allein sie war, — vergaßest du, durch Gesang sie zu preisen, durch herausfordernden Kampfgesang.
Jetzt ist sie mein, — und nimmer sollen sie besuchen singende, falsche Liebhaber,
Frauenverführer — im fremden Zelt."

[272] Rasmussen, Grönlandsagen, S. 235/236, ihnen gelegentlich seines Besuches in Agmagsalik im Jahre 1919 von den bereits christianisierten alten Eingebornen vorgeführt.

Prof. Dr. Th. Koch-Grünberg †.

Von P. W. Schmidt, S. V. D.

Ein schwerer Verlust hat unsere Wissenschaft getroffen. Einer unserer erfolgreichsten Erforscher Südamerikas, Prof. Dr. Theodor Koch-Grünberg, der selbständig bereits drei große Forschungsreisen im Norden des Amazonas durchgeführt und eine ganze Reihe unbekannter Gegenden durchquert und wichtige Probleme geklärt hatte [1], war von dem nordamerikanischen Ethnologen Dr. Hamilton Rice eingeladen worden, an dessen Expedition zur Erforschung des Quellgebietes des oberen Orinocos teilzunehmen, und er hatte die Einladung angenommen. „Nach Beendigung der Arbeiten im Quellgebiet des Orinoco wollen wir versuchen, auf irgendeinem neuen Wege den Casiquiare und durch ihn den Rio Negro zu erreichen. Erlaubt es mir dann meine Gesundheit, so will ich mich noch einige Zeit in meinem alten Hauptquartier São Felippe aufhalten, um bei den dortigen Aruakstämmen mythologische Studien zu treiben; ein langgehegter Wunsch (Vgl. Vom Roroima etc., Bd. II, S. 308). Das ist in großen Zügen unser Plan." So schrieb er uns in einem Brief vom 20. April 1924. Als wir ihm dann unsere herzlichsten Wünsche zu dieser Reise aussprachen, die gewissermaßen den krönenden Abschluß seiner früheren Reisen bilden sollte, antwortete er am 13. Mai kurz vor seiner Abreise von Europa: „Vielen herzlichen Dank ... für Ihre guten Wünsche, die mich tief gerührt haben. Glauben Sie mir, in der Einsamkeit des Urwaldes, in den Gefahren dieses wilden Wanderlebens hat man oft Stunden der inneren Einkehr und der Dankbarkeit gegen die Vorsehung."

Es schienen alle Voraussetzungen gegeben, den Erfolg der Reise in jeder Hinsicht sicherzustellen, denn die Ausrüstung zur Reise war in größtem amerikanischen Stile erfolgt. Prof. Koch-Grünberg berichtet selbst darüber in einigen Briefen an Prof. Penck in Berlin [2], denen wir folgendes entnehmen:

Rio Branco, den 28. August 1924, auf der Fahrt.

Gestatten Sie mir, Ihnen über die Zusammensetzung der Expedition Rice und den bisherigen Verlauf unserer Reise kurz zu berichten.

Ich kam über Liverpool am 6. Juli in Manáos an, wo ich schon einige Mitglieder der Expedition antraf. Dr. Alexander Hamilton Rice kam mit den übrigen Teilnehmern am 23. Juli von Rio de Janeiro. In der Nacht desselben Tages brach in Manáos eine Militärrevolte los, die die Regierung von Amazonas stürzte und einen jungen Offizier an die Spitze des Staates stellte. Infolge dieser revolutionären Bewegung, die sich auch gegen den Präsidenten in Rio richtete und sich allmählich in fast allen Staaten Brasiliens ausgebreitet hat, ist Manáos seitdem von der Außenwelt abgeschlossen. Der Dampferverkehr mit Pará, wo die Gegenpartei offenbar die Oberhand gewonnen hat, ist völlig lahmgelegt, und aller Handel stockt. Der letzte Brief meiner Frau

[1] Auch im „Anthropos" sind mehrfach Artikel von seiner eigenen Hand über seine Ergebnisse erschienen. Wir werden demnächst einen zusammenfassenden Überblick über die Gesamtheit derselben veröffentlichen.

[2] Veröffentlicht in der „Zeitschrift für Erdkunde zu Berlin", 1924, Nr. 8—10.

ist vom 12. Juni. Ich hätte nicht geglaubt, daß die sprichwörtliche brasilianische „paciencia" so rasch und so scharf einsetzen würde.

Die unfreiwillige Wartezeit in Manáos verwendete ich zu Indianerstudien. Ich nahm unter anderem drei größere Vokabulare auf, Tupy vom Rio Machado, einem rechten Nebenfluß des mittleren Madeira, Maué vom unteren Tapajos und Purubóra von einem bisher ganz unbekannten Stamm an einem Nebenfluß des Rio Guaporé.

Erst am 20. August konnten wir Manáos verlassen und befinden uns gegenwärtig auf der Fahrt den Rio Branco aufwärts. Außer Dr. Rice und mir zählt die Expedition folgende Mitglieder: Weld Arnold, Kartograph; Charles C. Bull, Astronom; John C. Couzins, Ingenieur; Walter Hinton, Flugzeugführer; John E. Wilshusen, Flugzeugmechaniker; Capt. Albert W. Stevens, Flugzeugphotograph; John W. Swanson und Thomas S. Mac Caleb, Radiotelegraphist; Hermann Dengler, Zeichner; Silvino Santos, Filmoperateur, und Frank Scutts, Sekretär. Die Expedition fährt auf dem kleinen, von der „Amazon River Steam Navigation Co." gemieteten Flußdampfer „Parahyba" bis zur großen Stromschnelle von Caracarahy am oberen Rio Branco, von wo die Reise auf kleineren Fahrzeugen und später auf Ruderbooten [3] fortgesetzt wird. Der Dampfer führt im Schlepptau die Lancha „Eleanor II" von Dr. Rice, mit der er 1919/1920 eine Reise über Rio Negro und Casiquiare bis Esmeralda am oberen Orinoco machte, ein sehr gut gebautes und praktisch eingerichtetes Flachboot mit Gasolinheizung; außerdem einen Curtiss-Hydroplan mit einem Motor von 160 Pferdekräften, der bis zu drei Personen aufnehmen und vier Stunden in der Luft bleiben kann, wobei er in der Stunde 65 bis 70 Meilen zurücklegt. Die Spannweite der Flügel beträgt 49·6 Fuß. Der Tank faßt 42 Gallonen Gasolin. Wegen der kartographischen Aufnahmen fahren wir nur bei Tag. Vom Flugzeug aus werden diese Aufnahmen ergänzt, teils durch Croquis, teils durch vorzügliche photographische Aufnahmen des Flußlaufes. Capt. Stevens, aktiver Offizier der nordamerikanischen Armee, der beste Flugzeugphotograph in den Vereinigten Staaten, macht diese senkrechten Aufnahmen mit einem besonders dafür eingerichteten Apparat aus 1000 bis 2000 Fuß Höhe. Die Croquis werden gewöhnlich aus 4000 Fuß Höhe genommen. Die Bilder haben die Größe 7×9 inches und sind von größter Schärfe. Der Flugzeugführer Hinton hat im Jahre 1919 mit anderen nordamerikanischen Offizieren jenen kühnen Flug von Amerika (New York) über die Azoren und Lissabon nach England (Plymouth) gemacht und 1922/1923 zusammen mit Wilshusen und anderen einen zweiten Überseeflug von New York nach Westindien und entlang der südamerikanischen Küste bis Rio de Janeiro.

In Manáos hat sich eine andere amerikanische Kommission uns angeschlossen. Prof. Dr. Richard Strong, Leiter der Abteilung für Tropenkrankheiten der Harvard-Universität in Boston, Mass., mit zwei Begleitern, Prof. Dr. Josef C. Bequaert, Entomolog, und Prof. Dr. George C. Shattuck, Arzt, die im Amazonasgebiet Tropenkrankheiten und ihre Überträger studieren

[3] Vgl. den Zusatz über die Bootsmotoren am Schlusse des Berichtes.

und entomologische Forschungen machen sollen, die sich auf alle Krankheiten von Menschen, Tieren und Pflanzen beziehen. Sie kehren vom oberen Rio Branco mit dem Dampfer „Parahyba“ nach Manáos und von da nach Boston zurück.

Durch unsere Radiotelegramme empfangen wir täglich Nachricht von New York. Es soll aber am oberen Rio Branco eine größere Radiosttation errichtet werden, mittels deren wir auch Telegramme senden und während des größten Teiles der Reise mit der Außenwelt in Verbindung bleiben können. An einem geeigneten Platze am oberen Rio Branco gedenken wir, uns einige Wochen aufzuhalten, um für die Weiterreise alles vorzubereiten. Dann wollen wir auf meinem alten Reiseweg von 1911/1913 den Rio Uraricuera aufwärts die Serra Parima, die Wasserscheide zwischen Amazonas und Orinoco, und die Quellen des Orinoco erreichen. Die zahlreichen Stromschnellen und Fälle des Uraricuera werden dieser großen Expedition außerordentliche Schwierigkeiten entgegenstellen, doch hoffen wir, falls keine besonderen Zwischenfälle eintreten, über den Casiquiare im März 1925 den oberen Rio Negro zu erreichen.

Das weit ausgedehnte Flußgebiet des Rio Branco wird wahrscheinlich in der Zukunft Nordbrasiliens eine große Rolle spielen. In seinen Gebirgen finden sich Gold und Diamanten, und schon strömen Abenteurer aus aller Herren Länder hier zusammen, wie die Geier beim Aas.

Die Zahl der Indianer hat sich seit meiner letzten Reise sehr vermindert Besonders die Grippe hat furchtbar unter ihnen aufgeräumt.

Rio Branco, Carmo, 31. August 1924.

Wir haben gestern nachmittags den Äquator passiert und liegen jetzt vor Carmo, der großen Wüstung einer im 18. Jahrhundert blühenden Mission, wo jetzt nur ein paar Palmstrohhütten stehen, die von Cabochos (zivilisierten Indianern) und Negermischlingen bewohnt wird. Wir wollen an diesem wichtigen Platz Ortsbestimmungen machen. — Meinen Angaben vom 28. August möchte ich noch einiges beifügen.

Während wir in Manáos schon mitten in der Trockenzeit waren, haben wir seit Eintritt in den Rio Branco täglich schwere Gewitter mit heftigem, anhaltendem Regen, gestern sogar einen orkanartigen Sturm, der auf einer langen Strecke den Uferwald niederlegte. Der Rio Negro war schon stark am Sinken; der Rio Branco führt Hochwasser und steigt noch. Die Regenzeit dauert am oberen Rio Branco bis Ende September, manchmal bis tief in den Oktober hinein. Die Grenze zwischen beiden Zonen ist mehr oder weniger der Äquator bis zur Mündung des Rio Branco.

Zu unserer Ausrüstung gehören auch sieben kleine Motore Elte & Gaile von je $3^1/_2$ Pferdekräften, die auf ruhigen Flußstrecken in die Hecks der Ruderboote eingesetzt werden können, um ein bequemes und rascheres Vorwärtskommen zu ermöglichen. Sie sind in den Vereinigten Staaten von Ole Evenrude gebaut.

Bei den kartographischen Aufnahmen werden folgende Instrumente benutzt: 1 Theodolite and Prism attachment (like astrolabe a prism of

Claude & Drincourt), C. F. Casella, 49/50 Parlament Str., London S. W. — 1 Kompaß, Richie $7^1/_2$ inch. — Watches: (5 Ditisheim, 1 Leory, 1 Zenith, 3 Swiss stop $^1/_5$ th watches, 2 „Time of flight" watches $^1/_{40}'$ s ($^1/_{100}'$ s), Uhren für das Flugzeug). — 1 „Angle sextant" Henry Hughes, London. — 1 Sextant F. E. Brandeis, Brooklyn, New York.

Wenn es mir irgend möglich ist, werde ich Ihnen noch einmal schreiben, bevor wir von der Verbindung mit der Außenwelt abgeschnitten werden. Auf alle Fälle erhalten Sie von mir Nachricht, sobald wir zum oberen Rio Negro durchgedrungen sind und damit das Ziel unserer Reise erreicht haben [4].

Um so größer die Tragik des Schicksals, daß ehe noch die eigentlichen Expeditionsarbeiten beginnen konnten, der ausgezeichnete Forscher einem schweren Malariafieber zum Opfer fiel. In der ersten Hälfte des Oktobers bereits traf ein Telegramm aus Manáos bei Frau Prof. Koch-Grünberg in Stuttgart von dem Tode ihres Mannes ein. Erst Mitte November gelangten nähere Nachrichten zu ihr, die sie in Form folgender Mitteilung auch uns übersandte:

„Die Expedition fuhr den Rio Branco aufwärts und kam am 3. September nach Vista Alegre, einem Ort von mehreren größeren, mit Palmstroh oder Wellblech gedeckten Hütten, einem Lagerplatz des Hauses J. G. Araujo in Manáos. Hier findet sich die erste Savanne am Fluß, Campo de Vista Alegre. Das Gepäck wurde ausgeladen, zum Teil in einem Lagerhaus untergebracht, zum Teil am Land aufgestapelt und mit Zelttüchern bedeckt. Ein kleineres Dampfboot sollte dann später alles über die Stromschnellen von Caracarahy nach Boa Vista bringen, wo eine große Radio-Gebestation eingerichtet und längerer Aufenthalt genommen werden sollte. Boa Vista liegt eine Tagereise weiter flußaufwärts, auf luftiger Höhe, hat gesundes Klima und ist Sitz einer Benediktinermission.

Am 7. September bekamen sie in Vista Alegre durch Radio Nachricht, daß ein Dampfer der Boothline nach Manáos kommen und nach New York zurückfahren würde. Dr. Rice entschloß sich, seine Frau und die ärztliche Kommission der Harvard-Universität, die bis hierher mitgefahren waren, selbst nach Manáos an den Dampfer zu bringen. Sie fuhren noch am 7. September ab. Dr. Rice wollte in acht bis zehn Tagen zurück sein.

Dr. Rice wurde aber in Manáos aufgehalten — ich weiß noch nicht wodurch — und kehrte erst am 20. Oktober nach Vista Alegre zurück. Die anderen warteten dort auf ihn und erkrankten nach einander fast alle an dem gefürchteten Rio-Branco-Fieber, einer schweren Form der Malaria. Doktor Shattuck, ein Arzt der Harvard-Universität, der bei ihnen geblieben war, soll in aufopfernder Weise für die Kranken gesorgt haben.

Mein Mann erkrankte am 22. September und sah seinen Zustand selbst ernst an. Der Zeichner Hermann Dengler, den er von Stuttgart mitgenommen hatte, hat ihn treu gepflegt und alles für ihn getan, was unter den Verhältnissen möglich war. Anfangs Oktober ging es ihm besser. Er beschloß, sobald als

[4] Dieser Brief lief wenige Tage nach der telegraphischen Meldung aus Manáos in Berlin ein, derzufolge Prof. Koch-Grünberg dem Fieber erlegen ist. (Red.)

möglich nach Boa Vista oder auch nach Manáos zu fahren, um sich zu erholen, aber sie warteten vergeblich auf ein Dampfboot. Am 7. Oktober verschlimmerte sich sein Zustand, das Bewußtsein verwirrte sich. Am 8. Oktober setzte das Fieber mit erneuter Heftigkeit ein, kurz nach halb 4 Uhr nachmittags verschied er ganz ruhig, ohne das Bewußtsein wieder erlangt zu haben.

Am anderen Morgen, um 9 Uhr, haben sie ihn auf dem kleinen Friedhof von Vista Alegre am Rande des Urwaldes zur Ruhe gebettet.

Am selben Tage kam das langerwartete Dampfboot und nahm einen der Kranken, den Flugzeugmechaniker J. Wilshusen mit nach Manáos, von wo er telegraphisch die Trauernachricht nach Deutschland aufgab."

Dieses tragische Schicksal wird allseitig das tiefste Bedauern auslösen, daß ein so hervorragender Forscher so vorzeitig uns entrissen wurde, der unserer Wissenschaft noch so viel zu bieten gehabt hätte, und das innige Mitgefühl wird sich zuwenden auch der Witwe des Verstorbenen, die ihm eine treue Lebensgefährtin war und den Mut aufgebracht hatte, noch zu dieser letzten Reise ihre Zustimmung zu geben, und nun mit ihren Kindern den Schmerz hat, das Grab des Gatten und Vaters in so weiter Ferne zu wissen.

Die Schwere des Verlustes kann allerdings nicht verhindern, vielmehr im Gegenteil, sie trägt dazu bei, Reflexionen zu wecken, wie es möglich war, daß dieser tragische Tod in den tatsächlichen Umständen eintreten konnte. Es sind Fragen, auf die man fern vom Schauplatz der Ereignisse die Antwort schwer findet. Wie konnte es geschehen, daß die Expedition so lange Zeit in Vista Alegre gelassen wurde, obwohl dieses als ein starker Herd schwerer Fieber bekannt war? Wie kam es, daß Dr. Hamilton Rice, der zuerst nur acht bis zehn Tage auf seiner Fahrt nach Manáos ausbleiben wollte, tatsächlich dann sechs Wochen ausblieb, und das, obwohl auch in Manáos die hohe Gefährlichkeit von Vista Alegre allgemein bekannt war, und Dr. Rice ja ein eigenes Dampfboot zur Verfügung hatte, das in vier bis fünf Tagen von Manáos aus Vista Alegre erreicht hätte? Und schließlich, weshalb ging man überhaupt nach Vista Alegre und wanderte nicht nach dem nur einen Tag weit entfernten, höher und gesunder gelegenen Boa Vista mit seiner Benediktiner-Missionsabtei?

Vielleicht, daß die Antworten auf alle diese Fragen leicht zu geben sind, wenn man die örtlichen und sonstigen Verhältnisse näher kennt. Wir glaubten, sie hier nicht unterlassen zu sollen, das Leben des Dahingegangenen war uns zu kostbar.

Analecta et Additamenta.

J. O. Ferreira Diniz: Une étude de l'Ethnographie d'Angola. — Les lecteurs de l'«Anthropos» n'ont guère eu d'occasion d'étudier les races si intéressantes qui peuplent la vaste extension de la colonie portugaise d'Angola, grande de un million et demi, presque, de kilomètres carrés.

Le Secrétaire pour les Affaires Indigènes dans la Colonie, J. O. Ferreira Diniz, a fourni au Ministère des Colonies un rapport imprimé de 754 pages, où il condense les réponses données de toute part au Questionário Etnográfico envoyé par le Haut Commissaire de la République aux différents Postes administratifs, Missions, etc., pour être rempli. Le travail de Mr. Ferreira Diniz a été de critiquer et coordonner les observations faites sur place. Il en tire longuement des suggestions pratiques pour le gouvernement de ces peuples. Pour nous, ce qui nous intéresse ce sont plutôt les données scientifiques, que nous résumerons pour le lecteur.

Races diverses.

Le Bush-man (ou Boschiman) n'est pas agriculteur: il se nourrit de plantes spontanées et de racines indigènes, de fruits silvestres et de chasse. Le nègre (bantou) est cultivateur et la botanique montre que les plantes qu'il cultive sont d'origine exotique (le shorgo excepté). Il paraît avéré que les Bushmen étaient les aborigènes; que les bantous, aujourd'hui en possession du territoire, sont des invahisseurs, des étrangers.

D'où sont venus ces étrangers là? Il suffirait que la botanique nous dise d'où sont venues les plantes exotiques. Or il y en a qui sont venues de l'ouest: le maïs, le manioc, le capsicum, le tabac, sont d'origine américaine; mais l'éleusine, le massange *(pennisetum)*, la banane, le cocotier, d'origine asiatique, étaient déjà cultivés à l'arrivée des portugais, et ne sauraient être venus que de l'est, par voie de l'Arabie, à travers l'Abyssinie et l'intérieur.

Les habitants actuels d'Angola (en dehors des Bushmen, aborigènes) seraient descendus de l'Abyssinie par deux voies différentes. Les uns auraient suivi les affluents du Zaïre; et, s'établissant en la région moyenne entre le Cassaï et le Lualaba, auraient donné lieu à la constitution des états de la Luba et du Muatianvua. D'autres auraient suivis la région des grands lacs, auraient atteint la côte occidentale, se seraient fixés au Damaraland et à l'Ovampo, d'où ils auraient envahi l'Angola par le Sud. Leurs représentants actuels sont les Banctubas et les Cuangares.

Les barbares qui avaient formé l'état de la Luba ayant à faire à des poussées nouvelles d'envahisseurs, leur dernier grand potentat, Mutumbo Muculu, encouragea ses enfants à chercher fortune vers le Nord, où, en des migrations successives ils attinrent le Zaïre et donnèrent origine au grand royaume du Congo, en formation à l'arrivée des navigateurs portugais[1]. De ce royaume il y eut des émigrations nouvelles vers le sud jusqu'à la rivière Kuanza, constituant les tribus: Muchicongo, Mussurongo, Muzumbo, Sosso, Dembos et Mussueu.

Les Maungos, Jingas, Ngolas, Kissawas et Libolos peuvent être considérés les descendants des migrateurs du Congo croisés avec ceux qui envahirent la province par le Nordest.

Par le nordest il y eut des invasions incessantes, qui en vue des dissensions survenues dans l'état du Muatianvua, purent s'y fixer et y prévaloir, donnant naissance aux tribus: Lunda, Bangala, Quioko, Luena, Songo, Minungo, Xinge, Bondo et Holo.

D'après l'opinion de Casalis, quelques unes des peuplades qui montèrent les affluents du Zaïre s'établirent dans les bas-fonds du Haut Zambèze. C'étaient des Basutos, qui y fondèrent l'état qui s'appella des Bakololos[2]; ils demeurèrent un temps dans ces lieux insalubres, mais finirent par les abandonner; les uns retirèrent vers l'est; d'autres, plus forts, suivèrent

[1] Tribu Bavili (deux branches: Cabindas, Kakongo).

[2] D'après A. J. Nogueira, de *kukoko* = triturer, par allusion aux dégats produits sur la population Bushman.

le courant du Zambèze; de ces derniers se détachèrent les migrations successives qui, en suivant le Cubango, envahirent l'Angola par le Sudest et furent les parents des Mucussus, et d'autres peuples compris sous la désignation générale du Ganguelas.

Il convient d'eclaircir que les peuples que l'on nomme généralement Bimbundus et Ganguelas sont des groupements de tribus diverses et diversément amalgamées. Les Bimbundos, qui se nomment également Bananu (gens du Nord) sont le produit de la fusion de tous ceux qui envahirent le pays par le Nord et les descendants de ceux qui sont descendus par le nordest, du Muatianvua; les Ganguelas (de *ombueilu*, vocable que insinue l'idée du Sud) représentent la fusion des invahisseurs du Sud et du Sudest.

Les tribus habitant le cœur de l'Angola, sur le plateau de Huila (Vanyanekas, Humbes, Vaímbas) ne sont elles-mêmes que des peuples d'origine septentrionale, refoulés vers l'intérieur du pays par des invasions postérieures et de même origine, *mbundu*? Les invahissements de sang Ovampo et Damaraland introduisirent, cependant, sur ces races faibles des traces nouvelles. Les Vaímbas semblent garder beaucoup des caractéristiques de la race aborigène, et sont probablement le terme de transition entre le Bushman et le Bantou.

Les Bushmen (ou Boschimans) aborigènes ont comme relique notable les Bakorocas, confinés dans un coin du district de Mossamedes, sur les deux rives du fleuve Korocas. La race est partout en voie de disparaître.

Population.

La population recensée de l'Angola n'atteignait pas les deux millions dans le dernier recensement. (Il est probable que la population de fait dépasse un peu les quatre millions.)

Sans être nomades comme les Boschimans, les autres tribus de la province n'ont pas, cependant, cette stabilité que l'on obtient parmi des races d'une civilisation supérieure. Ayant des procédés d'agriculture plutôt rudimentaires, les groupements nègres épuisent plus vite les possibilités agricoles de la terre, et émigrent ensuite vers des régions à terre encore vierge. La météreologie rompt encore la stabilité des peuplades les moins inquiètes. Comme leurs systèmes de captation des eaux ne va pas au-delà des vulgaires *cacimbas* (citernes en terre, sans aucun revêtement) une sécheresse un peu plus prolongée oblige facilement de nombreux groupements de familles à chercher dans des régions riveraines un nouvel habitat.

Caractères éthniques.

I° Morphologiques.

La couleur de la peau (et celle des cheveux, toujours en rapport avec la première) diffère notablement du Boschiman au nègre bantou. Chez les Boschimans, réduits à un petit nombre et habitant des régions toujours semblables, la couleur est la plus uniforme, partout d'un jaune verdâtre. Pour les autres races, la couleur va du noir foncé des habitants des terres basses, par le bronzé des habitants des hauts plateaux ouverts, au brun clair des habitants des hauteurs couvertes de forêt. La couleur des cheveux, et celle des yeux, suit d'une façon curieuse l'intensité du noir foncé de la peau.

C'est rare de trouver des yeux bleus. Ceux qui ne sont pas noirs seront plutôt châtains. La sclérotique n'est nulle part parfaitement blanche, mais comme injectée de taches jaunes.

Les cheveux sont laineux et crépus. Sur le corps les poils sont plus rares que chez les individus de race blanche. Bien peu en ont sur la poitrine, les épaules ou le dos. La calvitie, par contre, ne se rencontre presque pas.

Le nez est partout plus ou moins aplati, la base de projection en formant presque un triangle équilatéral; les narines charnues et mobiles, avec des dilatations et contractions très sensibles.

La peau est fine et veloutée, et laisse voir très bien le réseau des veines et artères.

Les organes génitaux, et chez la femme les mammelles, sont très développés.

Pour ce qui regarde les proportions, on peut distribuer les individus des tribus diverses de l'Angola parmi les quatre types de taille fixés par Topinard:

a) Dépassant 1·70 *m*: Banctubas, Cuangares, Bailundos, Bienos, Mussurongos, Muchicongos et Muzombos.

b) De 1·65 à 1·69 *m*: Toutes les autres tribus d'Angola, à l'exception des deux suivantes.

c) De 1·60 à 1·64 *m*: Jingas.

d) Inférieure à 1·60 *m*: Bacorocas et autres restes dispersés de Boschimans (qui pour celà même sont appelés Negritos, c'est-à-dire petits nègres).

Le tronc des nègres est plus court, proportionnellement, que dans la race blanche. Chez les Boschimans ce détail de la race noire n'a pas lieu. Mais, en dépit des longues jambes des Bantous, les membres supérieurs de ces races, comme des Boschimans, surpassent en envergure les membres inférieurs.

II° Anomalies morphologiques typiques.

Sans parler des albinos — individus sans pigment à peau et cheveux incolores, à iris transparent et à face interne de la choroïde dépourvu de noir contre les rayons excessifs de lumière — ni d'autres anomalies assez communes parmi les races noires, il faut au moins mentionner une déformation assez vulgaire parmi les femmes de race Boschiman. C'est la stéatopigie, consistant en une accumulation de tissu adipeux sur les muscles des fesses, vibrant au moindre contact, comme une masse de gélatine spongieuse. C'est à coup sûr un des caractères éthniques les plus notables, puisqu'il disparaît par le croisement de la famille boschimane avec un autre sang.

Il y a en outre les anomalies morphologiques artificielles. L'épilation, pratiquée surtout par les noirs du Sud de la province, qui portant partout sur eux une petite pince à cet effet, et qui arrachent continuellement, ou n'importe quel poil qui leur pousse au visage, ou seulement les poils, qui viennent sur des parties du visage où le noir s'avise de n'en point vouloir. Les incisions éthniques, qui ne sont pas du tatouage proprement dit, mais bien des incisions faites avec un couteau, un stylet, cicatrisées par l'application d'ingrédients divers, et qui sont plus souvent de simples lignes parallèles que de vrais dessins. Les perforations d'oreilles ou de nez sont pratiquées aussi, par pure phantaisie ornementale quelquefois, ou comme distinctives raciales. Les Banctubas du Cuanyama se distinguent des Cuangares par l'oreille droite percée chez les premiers, l'oreille gauche chez les seconds. La mutilation ou, au moins, le limage des dents incisives est aussi très commune.

Enfin, la circoncision, pratiquée sur les filles elles-même, par la coupure des lèvres vaginales, est universelle chez nos noirs bantous. Pour les filles la déformation pratiquée par les Boschimans est en ordre inverse. L'hypertrophie, provoquée depuis l'enfance dans les éléments vasculaires et glandulaires des petites lèvres du vagin, arrive à constituer un tablier de 15 à 18 *cm* de longueur.

III° Caractères physiologiques.

Les nègres, aussi bien que les Boschimans, n'atteignent pas un grand âge. Sera-ce le milieu physique, peu favorable à une race indolente et qui ne veut pas exercer son intelligence pour obvier à des causes de malheur?

Mais il y a aussi contre la vie du noir des causes sociales et morales. La femme surtout, si elle s'épuise et vieillit si vite, n'en accusons pas seulement la nature africaine, qui la mûrit plus tôt. Elle est traînée trop jeune vers le tourbillon incontrollé des plaisirs sensuels.

La fécondité de la femme angolaine est très grande. La conception et la parturition sont très faciles; mais aussi la mortalité enfantine est énorme, ce que l'on doit attribuer moins aux intempéries et aux mauvais traitements qu'à la pauvreté de lait des mères, surchargées de travail et bravant le soleil à toute heure du jour.

Vie matérielle.

I° Soins dispensés au corps.

Si l'on excepte les Cabindas, les Angolains brillent peu par leurs soucis d'hygiene corporelle. Par contre, ils sont très soucieux de la propreté de leurs dents, qu'ils lavent tous les matins, aussi bien qu'après les repas, et qu'ils entretiennent blanches et brillantes par la friction d'un bout de bois vert.

Par mesure de défense contre les parasites de la peau et aussi pour se prémunir contre les changes de température, les Angolains se frottent tout le corps avec de l'huile de palme, de ricin, ou d'arachide; les habitants du Sud de la province, avec du beurre de leur bétail.

A ces graisses de toilette l'on mélange souvent de la peinture rouge, provenant d'un bois rouge écrasé, très fin. C'est de l'hygiène, quelquefois de la vanité, pour les femmes surtout; et pour Cuanyamas (Banctubas), Cuangares et Mukussos une coutume nationale.

C'est sur la chevelure que la phantaisie artistique des nègres s'adonne aux plus extravagantes créations. Les tribus le moins en contact avec notre civilisation sont là-dessus les plus intéressantes. Les Jingas, même les hommes, laissent croître et font tomber en tresses toute leur chevelure; les gens de Quissama y ajoutent des rosaires de graines à couleur variée; les femmes du Humbe se font avec leurs cheveux une artistique coiffe rappelant le casque romain; celles du Cuanyama adaptent les leurs sur un casque en cuire, et nous donnent l'illusion de porter un chapeau tricorne très original; les filles des Mucussos ajoutent aux cheveux naturels de long cheveux postiches peints en rouge; enfin, celles de Donguena portent de longues tresses, également postiches, qui leur arrivent jusqu'aux talons. Par contre les hommes des Ambuelas se rasent toute la tête, ou y gardent seulement quelques raies noires de cheveux taillés très court, en cercles concentriques ou en séries parallèles.

Des sports pour développer artistiquement les forces musculaires, il n'y en a pas de trace chez ces peuples. Ils n'exercent que la langue en des entretiens d'heures, à fumer leur pipe et en rappelant le bon vieux temps.

II° Nourriture.

Aussi bien pour le nègre que pour le Boschiman, la base de l'alimentation est végétale. Le Boschiman vit de racines de plantes spontanées et de fruits silvestres sans préparation culinaire aucune. Le nègre cultive et prépare les racines de manioc, le maïs, le massambala (sorgho), le massango (pennisetum), l'éleusine, la patata douce et le ginguba (arachide). Le manioc fait la base alimentaire des tribus du Nord; les graines (massango, massambala, etc.) celle des peuples du Sud. Les uns et les autres réduisent préalablement ces genres alimentaires en une masse cuite, ou purée, appellée, pirão par les coloniaux, et les mangent avec une sauce d'huile, avec du sel, là où il y en a, avec un assaisonnement de viande ou de poisson (frais ou desséché) quand il peuvent s'en procurer.

Tous aiment beaucoup la viande (préférablement faisandée) mais ils en mangent plutôt par extraordinaire, alors en grande quantité.

Ils s'adonnent passionnément aux boissons fermentées: hydromel (du miel avec de l'eau), bières de maïs, de massango et de massambala, sève fermentée du palmier. Dans le Sud de la colonie ils boivent aussi une espèce de cidre *(gonga)* faité avec les fruits de l'arbre de ce nom.

L'usage du tabac est aujourd'hui répandu partout: à priser et à fumer. Les femmes comme les hommes ne vont jamais sans leur bonne pipe. Sur les rives du Cubango l'on fume même un genre de chanvre *(riamba)* en des pipes spéciales, où la fumée traverse une masse d'eau contenue dans une calabasse ou dans une corne. Ce genre de fumée provoque le sommeil, un délire agréable et, à la longue, la folie.

III° Habillement.

Les Cacorokas, et les reliques éparses de race boschimane se vêtent très simplement, n'ayant qu'un pagne rudimentaire autour des reins.

En ordre croissant suivent les tribus nègres du Sud: Vanyanekas, Humbes, Vahimbas, Cuamatos, Cuanyamos, Evales[3], Cuangores et Mucussos. Tous ces peuples se servent, pour se couvrir, de peaux de bœufs, de chèvre d'antilope (de rat même, les petits jeunes-gens). D'ordinaire, il y a deux peaux, pendantes d'une ficelle en cuir, l'une par devant, l'autre par derrière, ou un faisceau de lanière en cuir porté comme une touffe de longs poils. Les Banctubas donnent aux deux peaux une configuration spéciale: en arrière, la *nctuba*, la peau attachée par une oreille de la bête du côté droit, et s'applicant sur les fesses; par devant un estomac de bœuf, recouvrant juste les pudenda; aux bras et aux jambes, force ronds de cuivre. Chez les autres Ganguelas, les peaux sont d'ordinaire remplacées par des tissus de fibres diverses, et même du drap de coton tissé dans le pays (les pauvres gens se contentant, cependant, de

[3] Cuanyamas, Cuamates et Evales sont des subdivisions de la tribu Banctuba.

tissus naturels et d'écorces d'arbres). A mesure que nous avançons vers le Nord parmi les Bimvundos, nous trouvons de moins en moins de pagnes indigènes, le drap européen ayant tout envahi.

Chez Ganguelas et Bimvundos également trouvons nous la même profusion de colliers, de bracelets, de pendants, de ceintures; il y entre des graines, des dents de bêtes, des morceaux de cuivre et de fer, des coquillages, des coquilles d'œuf, de l'ivoire; tout leur sert, à ces grands enfants, pour faire valoir leur beauté nue.

IV° Maisons.

Les Boschimans de la colonie, simples en tout, ses contentent pour leur abri, toujours provisoire, d'une grotte, d'une fente dans un rocher, du creux d'un vieil arbre.

Des tribus bantoues, la grande majorité construit en terre ferme. Il n'y a que quelques habitants du Sudest, sur les terres lacustres au nord des Mucussos, qui bâtissent sur des palissades.

La forme des maisons varie beaucoup, même chez des peuples d'une même tribu. Cependant, la forme carrée ou au moins rectangulaire prévaut chez les Bimvundos; et au sud, chez les Ganguelas, c'est plutôt la forme ronde, laquelle, chez les Banctubas, est presque exclusive.

On ne peut non plus préciser d'une façon exclusive les tribus qui emploient de la terre battue pour les murs, puisque même celles qui préfèrent les pieux verticaux juxtaposés les plâtrent plus ou moins sur les interstices. Cependant chez les Bimvundos les murs en pieux juxtaposés sont recouverts de paille, et chez quelques méridionaux, les Mucussus, les Cuangares, voire presque tous les Banctubas, on se contente de fourrer de nattes les grillages plus ou moins serrés qui servent de paroi à la hutte.

Les huttes se groupent ou se juxtaposent en lignes plus ou moins droites, par ordre d'affinité des habitants. Pour chaque famille ont construit toujours une autre hutte en miniature pour les fétiches et une autre, d'ordinaire sur des palissades, pour servir de grenier; et les chefs de famille qui exercent une certaine autorité font construire en outre un abri plus large *(jango)* où on peut entrenir un brasier, et qui devient une espèce de club où l'on passera de longues heures fumant et causant.

Toutes ces huttes et ses abris ont des toits en herbe; les Mucussos et les peuplades voisines de cette tribu tressent d'avance toute la toiture, comme un énorme parapluie, et la hissent sur la maison; ailleurs on bâtit d'abord la charpente de la hutte et la couvre par après comme on fait pour nos chaumières.

V° Travail et industrie.

Les Boschimans sont des peuples pasteurs; chasseurs aussi, si l'on veut, mais tout à fait primitifs, à la manière des bêtes fauves. Les autres Angolains sont des peuples agricoles, même les Cuanyamas et Cuamatas (Banctubas) avec leurs grands troupeaux de bœufs.

On a déjà vu quels sont leurs cultures: céréales dans le Sud, tubercules (surtout le manioc) vers le Nord, avec le *ginguba* (arachide) et les cucurbitacées partout. C'est la femme qui fait presque tout le travail des champs, parce que c'est un travail plutôt léger, et l'homme se garde pour les cas de force: abattre des arbres, défrichage en gros, soin des palmiers.

La chasse aussi est une occupation des hommes. Elle n'est pourtant cultivée comme un sport habituel que par de rares individus. C'est surtout la chasse en commun qui passione ces peuples-là. Elle se fait une fois l'an, vers la fin de la saison sèche, a une date choisie et promulguée par le chef pour le brulage de la brousse.

La pêche, au contraire, est une véritable profession pour des classes d'hommes, à Cabinda, surtout la côte et sur les bords des grands fleuves, parce que le sauce à huile pour manger le *pirão* ne peut pas facilement aller sans un petit goût de poisson. A la côte, les Cabindas et d'autres pêcheurs se servent de filets, qu'ils jettent et traînent de la main ou attachés aux pirogues. Dans les rivières, on pêche à la ligne, à la nasse ou simplement au moyen d'un large panier en guise de filet.

Autre le type ordinaire de pirogue employée à la pêche, et qui est creusé dans un tronc entier d'un arbre taillée en forme de cigare, on voit sur la côte, entre Benguela et Egito

en genre curieux de barque, faite de plusieurs troncs d'un arbre très léger (hermineira claphroxilum) attachés fortement les uns aux autres par des fibres végetales, et faisant une espèce d'éventail sur lequel s'asseoit les pêcheur, toujours mouillé, mais ne pouvant pas sombrer.

Partout le nègre est très habile en travail d'oisier, dont il fait des paniers de toute forme; il produit de même, avec une artistique patience, des nattes très fines, de toute espèce de fibres, peintes en toute couleur. Ces couleurs sont confectionnées avec du bois rouge *(tacula)* et des terres diverses, dans lesquels entre le kaolin, la limonite, l'hématite.

Ils font des pots très jolis en terre cuite (à feu doux, dans des trous creusés en terre), préparent et peignent des peaux, taillent merveilleusement le bois à l'aide d'un vulgaire couteau, avec lequel ils réussissent à faire, non seulement le rude fétiche congolais, mais encore des escabeaux bien finis, présentant des reliefs merveilleux de scènes de la vie, d'animaux, des allégories obscènes etc.

Il nous reste à mentionner deux industries importantes: l'extraction du fer, et le tissage du coton. Pour le premier, les forgerons l'extraient du minéral là où celui-ci existe, à l'aide de petits fourneaux; et ils disent unanimément que leurs pères savaient déjà le faire, dans les pays d'où ils sont venus. Ils n'emploient que du charbon de bois, aussi bien pour l'extraction que pour travailler le fer dans leurs forges et le modeler en couteaux, en pioches, en piques. Les forges sont très simples: un caillou, sur lequel se fait la combustion, un tuyau en terre, débouchant sur ce foyer, un soufflet, consistant dans un tronc d'arbre, avec deux tronc côté à côté, bouchés chacun d'une membrane en peau que l'on presse et que l'on tire successivement à l'aide d'une manche, pour envoyer dans le tuyau un jet continu d'air. Les meilleurs forgerons sont les Cuanyamas.

Pour ce qui regarde le tissage du coton, préalablement filé, voici le procédé: on suspend les fils les uns à côté des autres à une traverse supérieure fixe, d'où ils pendent des deux côtés et viennent s'attacher en bas à une autre traverse parallèle à la première; entre les deux rangées de fils on fait passer l'un après l'autre, de bas en haut, les fils transversaux qu'on bat avec une règle sur la section du croisement des deux séries verticales. C'est long mais bien solide, au moins! C'est chez les Ganguelas que l'on tisse ainsi de pagnes grossiers mais très résistants.

Vie intellectuelle.

I° Langage.

La langue des Bacorokas boschimans appartient à la famille hottentote, caractérisée par le jeu des suffixes, c'est-à-dire, l'indication des relations grammaticales à la fin des mots, par le petit coup de langue sur le palais que l'on désigne par le nom de chick, et la prépondérance de sons gutturaux.

Les langages de toutes les autres tribus sont des dialectes bantous, dans lesquels les éléments se juxtaposent et s'agglutinent, où il n'y a pas de flexion de désinence. La clef pour la construction grammaticale est dans l'emploi des préfixes. Pour la désignation du sexe on ajoute au nom de personne ou d'animal le nom homme ou femme; pour les choses inanimées et les plantes, il n'y a pas de genre.

Les langues bantoues sont en Angola: le *kikongo*, parlé au Nord et au Sud du Zaïre jusqu'à Loando, frontière sud, et du côté de l'est jusqu'à la confluence du Cuango et du Lui. Le *kimbunde*, qui s'étend vers le Sud jusqu'au district de Benguela, et à l'est couvre une région immense jusqu'au Cassaï et aux sources de Zambèze. Le *mbundo*, parlé sur le plateau de Benguela et la partie Nord de Mossamedes (la partie ouest de ce district est occupée par le dialect hottentot des kacorocas). Le *ganguela* qui est parlé à l'ouest de Benguela sur les rives du Cubango, se voit envahi par une langue de kimbundo qui suit les sources du Cuito, et continue vers l'est jusqu'au Zambèze. *L'onyaneko* commence au sud sur les bords du Cunene et envahit les terres à langue *mbundo* par le plateau de Huila. Enfin, le *herrero*, langue des habitants de l'Ovampo, traverse la frontière portugaise et occupe les terres des tribus Banctubas (Cuanyamas, Cuamatas, Evales).

II° Les arts.

La peinture existe à l'état embryonnaire, exécutée sur les murs en terre de diverses couleurs et figurant des personnes et des animaux phantastiques. La sculpture, rudimentaire

aussi représente cependant un effort plus méritoire, dans les bas reliefs sur de l'ivoire et sur des cornes de bêtes, sur le bois des portes, sur les statues-fétiches. Mais l'art que l'indigène cultive avec le plus de persistance, et même avec enthousiasme, c'est la musique et la danse, toujours ensemble.

Intimement liées et subordonnées au chant, la danse et la musique sont plutôt monotones. Comme le chant n'est qu'un genre de récitatif, une succession prolongée de trois ou quatre notes, répétées en chœur par plusieurs voix en parties différentes, la danse et la musique d'accompagnement ne peuvent pas non plus avoir beaucoup de variété. La danse est faite d'une répétition indéfinie de pas et de mouvements semblables, cadencés et lubriques. Cependant, chez les Vanyanekas et Cuanyamas, et en général chez les Ganguelas, les deux sexes n'y prennent pas part ensemble, comme ils le font dans certaines danses assez obscènes de la Lunda, chez les Kimvundos.

La musique d'accompagnement est faite de tambours, ou tam-tam, en bois creusés et fermé par une peau tendu, et de flûtes rudimentaires. La musique d'amateur, pouvant jouer seule est donnée par les *marimbas*, espèces de xilophones, avec des calebasses de résonance sous chaque planchette, pour en fortifier la note qu'on y frappe.

III° Les sciences.

Bien que plutôt empiristes et routiniers dans leur usage de la nature, et que jamais ils ne s'avisent de fumer leurs fermes, par exemple, pour en aider la fécondité, on ne peut pas dire que les nègres de l'Angola ensemencent et cultivent au hasard, sans savoir ce qu'ils font. Ils défrichent bien leur champs, avant de leur confier les graines, et même après, savent bien arracher les végétations étrangères, pour qu'elles ne «mangent» pas les bones semences. C'est bien l'esprit scientifique. De même, pour qu'ils continuent à se servir du soufflet pour intensifier le feu dans leurs forges, pour pouvoir filer et tisser le coton, etc.

Les peuplades de pêcheurs ne savent pas seulement se servir de rames pour faire marcher leurs pirogues, mais encore capturer les courants d'air dans les plis de leurs voiles. Ils ont, d'ailleurs, des notions (si enfantines soient-elles) d'astronomie. Les Cabindas, par exemple, comparent le Soleil, la Lune, Vénus à des personnes et aux fonctions et relations sociales de celles-ci: Soleil le père, Lune la mère, Venus la domestique.

Ils comptent les jours comme nous, de soleil à soleil. Les mois sont plus irréguliers, puisqu'ils commencent toujours à la nouvelle lune. Chez les Cabindas les jours de la semaine sont quatre, et commencent par un jour de repos. Les mois de l'année ne sont que six.

Mais c'est surtout la manière dont le nègre se conduit en face de la maladie qui nous révèle le mieux le penchant scientifique de l'esprit du noir. Quand quelqu'un tombe malade, ce qu'il faut avant tout, c'est de découvrir la cause de la maladie, pour pouvoir apaiser l'esprit mécontent, ou punir l'ensorceleur; après seulement, l'on se souciera du diagnostique de la maladie et de son traitement. Le devineur chargé de découvrir la cause et le médecin chargé de guérir, n'est pas toujours le même personnage (en tout cas, ce sont deux fonctions distinctes, qui peuvent seulement être cumulées par une même personne).

Le traitement même consiste en deux opérations: la préparation spirituelle du malade, un déploi de magie destinée à suggestioner la volonté du patient et à lui inspirer de la foi en son guérisseur; l'application des remèdes.

Quant à la nature de ces derniers, leurs connaisseurs, ordinairement organisés en sociétés secrètes, en gardent jalousement le secret. Cependant nous avons pu avoir une petite liste de plantes utilisées par les gens du métier, et nous indiquerons les principales: Pour combattre le fièvre, les racines du *munyanoka* (Cassia occidentalis), celles du *mulemba* (Ficus psilopoga), et l'écorce du *mololo* (Bauhinia reticulata) et celles du *mbulambia* (Prosperum febrifugum). Contre la syphilis: l'écorce et la racine du *molungo* (Erythrina suberifera), les racines de *jile* (Tiliacora chrysobotria) et celles du *mokoko* (Cissampeloos Parreira). Contre la toux et les maladies de poitrine: infusion de *kalusangue* (Pencedanum fraxinifolium). Toniques et boisson stomacale: *kabela* (Xilopia aethiopica) et les semences de *jipepe* (Monodora Myristica). Pour les dysenteries: les mêmes plantes stomacales et, en plus, le *jile*, les racines du manguier (Mangifera indica) et celles du *mulemba*. Pour la colique: la cuisson de

l'écorce de manguier et de celles du *kalusangue*. Pour pansements de blessures et ulcères cuisson de racines de *mulemba* et de *mulolo*.

On ne peut pas douter, en vue de ce que l'on vient de lire, que les fils de Bantous ne soient doués d'une belle intelligence. C'est ce que l'on constate aussi à l'école, où ces intelligences précoces, avides d'apprendre, font l'étonnement des maîtres; leur pouvoir d'assimilation est très grand (bien qu'il d'ecroisse assez tôt après la puberté, surtout chez les filles). Ils sont fins observateurs, bien qu'ils dissimulent assez souvent leurs observations, par une prudence qui tient de la ruse. Ils sont vifs à la repartie et splendides polémistes, se servant avec une facilité inouïe de raisonnements, de comparaisons, d'exemples, d'habiles dilemmes. Enfin leur imagination est vive et brillante, comme on peut conclure de leurs contes, de leurs proverbes, de toute leur littérature vivante[4].

Vie religieuse.

Nous attribuons aux populations angolaises sans distinction, la forme que nous appelons religieuse, désignée sous le nom de fétichisme. Un ensemble de croyances et de manifestations par lesquels l'indigène interprète le surnaturel, et le traduit dans le culte de statues de plantes, d'animaux, etc. Le chanoine Alves da Cunha dit que le Boschiman n'est pas fétichiste, par ce qu'il n'incarne ni Dieu ni les génies sous aucune forme humaine ni symbole; qu'il ne voit dans le petit insect *ngo*, caché dans sa fourrure d'herbe sêche, qu'un exemple prudent à imiter, pas un totem vrai; enfin, parce qu'il ne porte des amulettes qu'en guise de médecine.

Et pourtant le Boschiman, opprimé par des forces qui l'entourent et qu'il ne comprend pas, croit au pouvoir isolant et préservateur d'un fruit, d'une simple racine, et les jette sur le passage, sur un lieu sacré, pour que ces fruits le préservent contre le courroux du génie inconnu[5].

De même, sur la tombe d'un mort, le Bush-man coupe la phalange de son petit doigt, pour s'isoler contre la mort. Et ses amulettes, il croit bien à leur vertu préservatrice parce que ce ne sont pas des amas d'herbes médicinales, mais bien des chiffons sans aucun rapport avec la médecine.

Les Boschimans croient à l'existence d'un génie mâle *(Goha)*, qui habite quelque part en l'air, et à une femelle *(Ko)* qui, des profondeurs de la terre gouverne le monde. Il y aurait encore un génie méchant *(Gauna)*, habitant un ciel noir, et causant toute espèce de malheurs. Audessus de tous existe Dieu *Kaang*, qui, seigneur de tout, s'appele aussi *Kue-Ahenteng*.

Chez tous les autres indigènes de l'Angola, fétichistes sans aucun doute, il y à partout, cependant, la croyance explicite à l'Etre Suprême: *Nzambi*, en Kikongo et Kimbundo; *Suku* dans les tribus de Bimvundos; *Huku* chez les Vanyanekas; *Kalunga* chez les Ganguelas et (peut-être par contagion) chez les Banctubas parlant herrero.

A côté de cette croyance, accompagnée d'un respect plutôt vague pour le grand Esprit, le nègre exhibe sa foi et son culte à des esprits de toute espèce, de nature extra-humaine ou âmes d'ancêtres, qui peuvent exercer une influence malfaisante et qu'il faut apaiser. Ce qui prédomine dans le sentiment religieux du nègre, c'est cette superstition terroriste, toujours sur le qui vive, entourée d'esprits et d'âmes de morts. Dans toutes les circonstances importantes de la vie indigène nous trouvons ces fétiches: dans les cultures, à la chasse, gardant les mères qui accouchent, à côté du nouveau-né, dans l'administration de la justice. Chez les peuples du Congo, de Loanda, Cuanza et Lunda, le fétiche est incarné en des statues grotesques, petites et grandes; à mesure que l'on va vers le Sud, la statue disparaît et un autre object sert à incarner la présence et le pouvoir des esprits. Chez les Vanyanekas, par exemple, c'est en des vaches sacrées qu'habite des vertus d'en haut; chez les Cuanyamas c'est les chefs *(sobas)* (dont les sépultures se trouvent être les seuls endroits sacrés) qui détiennent les pouvoirs surnaturels, peut-être comme représentants des *sobas* du monde des esprits, c'est-à-dire, des chefs qui sont morts.

[4] Voir «Folk-Tales of Angola», de HELI CHATELAIN — London, 270. Strand. Leipzig, Universitätstraße 26.

[5] Je suppose que le Dr. CUNHA répondrait: Le Boschiman n'attribue au fruit où à la racine aucune force isolante propre, il en fait cadeau au génie qu'il craint.

Le sorcier, médecin en même temps à peu près partout, est le vrai trait d'union entre le monde spirituel et le monde d'ici-bas. Il peut donc nuire, et se trouve ainsi être la terreur, le diable noir, de ces pauvres gens; il peut deviner la raison des colères d'en haut, et les calmer, et ainsi il devient le bienfaiteur, peu aimé, à qui on peut acheter la vie et tout bien. Il n'y à que chez les Cuanyamas et autres Banctubas que l'on n'en vent pas: le soba suffit pour les affaires d'outre-tombe et ne tolère pas de concurrents.

Nulle part en Angola la religion n'a quelque chose à dire dans les affaires de la morale et du droit. Quand à l'intermédiaire entre ciel et terre, le *ñganga, kimbanda,* ou *vimbanda* (le sorcier sordide) influe bien dans les affaire de la justice humaine, mais pour en faire pencher la balance vers qui plus donnera.

Vie familiale.

I° Naissance.

La femme angolaine ne fait guère de préparations pour le jour de sa maternité. L'accouchement la surprend quelquefois aux champs ou en chemin. D'ordinaire, cependant, elle enfante dans sa hutte, courbée ou agenouillée par terre, assistée par des voisines, dans quelques pays même par de vraies sages femmes. Partout on fête la naissance des enfants, ou au moins le jour qu'on choisit pour leur imposer un nom provisoir (un nom de lait), que l'on prend de quelque événement qui vienne à se produire pendant ces jours-là.

L'alaitement dure deux ou trois ans, par une habitude de mollesse plutôt que par necessité de l'enfant, qui commence d'un mois d'âge à sucer des masses de farine et à prendre des bouillons épais de farine de maïs ou de manioc.

II° Initiation.

A l'âge de raison les garçons quittent leur mères et commencent à accompagner les pères dans leurs travaux. Les filles, elles restent avec la mère et l'aident à la maison et dans les champs. C'est ainsi que chacun fait son éducation.

En arrivant à l'âge de puberté, aussi bien garçons que filles vont subir une période, courte mais très solennelle, d'instruction préparatoire aux rapport sexuels et à la constitution de la famille.

Les garçons sont pris à part en groupes, obéissant à un ou plusieurs adultes; subissent la circoncision, et passent par des rites divers, les uns destinés à hâter la cicatrisation des plaies, les autres proprement à entourer l'acte d'une solennité imposante. Ils sont peints de la façon la plus grotesquement caractéristique, et personne ne saurait ne pas s'apercevoir de leur état d'interdit et avoir des rapports quelconques avec eux. C'est probablement aussi pour empêcher des contacts sur les membres blessés que l'on dresse le circoncis comme un meule de paille, de robes larges et rigides, maintenues à distance à la ceinture par un cerceau intérieur.

Pour les filles, l'initiation est menée par de vieilles femmes, qui les renseignent sur l'acte conjugal et sa manière, les circoncisent sur les grandes lèvres du vagin, et les déflorent avec un bâton rituel (si la mode du pays ne veut pas que ce soit la mère qui en bas âge ait fait cette opération-là à sa petite fille). Ces cérémonies ont lieu pour les filles dans des maisons spéciales, appelées chez les Cabindas maisons à peinture, à cause du bois rouge dont on peint profusément les initiées.

Pour les garçons, on le emmène la plupart du temps au milieu de la brousse, où on leur construit une hutte provisoire où ils vont s'abriter la nuit, pendant toute la durée de leur noviciat.

A la fin de guérison, les jeunes circoncis sont présentés solennellement au village, habillés en paille et masqués, et en leur honneur il y a de grandes réjouissances, où l'on boit, mange et danse. Ces fêtes sont surtout brillantes parmi les tribus de Sud et de l'Est.

III° Mariage.

Le mariage chez ces peuples d'Angola est un pur contrat civil; ni la religion ni le sorcier ne s'en mêlent.

Chez les Boschimans il est monogamique. Ce sauvage est par je ne sais quel instinct de défense de la race, exogame: il va toujours chercher son épouse en dehors du clan.

Chez les autres populations de la Colonie le mariage est polygamique. Les épousailles sont traitées entre l'époux et la clan maternel de l'épouse, représenté en général par l'oncle maternel, qui est le chef du clan. Le consentement de la fiancée est supposé. Elle peut même ne pas connaître le fiancé, ni en être connue parce que le mariage n'est pas une question d'amour, mais d'intérêt: d'intérêt pour les parents de l'épouse, parce que ce sont eux qui reçoivent les bœufs, argent, ou marchandises que l'epoux doit verser; intérêt aussi pour le futur mari, parce qu'une femme représente des enfants et du travail.

Dans beaucoup s'endroits la fiancée peut être une petite enfant, mais chez les Cabindas par exemple, elle doit avoir passé l'initiation.

Le mariage a lieu par le versement du prix stipulé. Il y a alors, quelquefois, des fêtes avec sacrifice d'un bœuf ou d'un mouton; quelquefois un cortège pour amener la fiancée à son époux (comme il arrive chez les Bimvundos); dans d'autres endroits, la fiancée simule la fuite et doit être attrapée par le fiancé; mais l'essentiel est partout le versement de la dot. Le divorce est très facile entre nègres; il suffit d'une incompatibilité de caractères. Le mari divorcé n'a qu'à recevoir la dot versé (excepté si la femme le quitte en l'accusant d'impuissance, et prouve que ce n'est pas elle qui est stérile, en ayent des enfants d'un autre mari).

L'adultère n'est pas cause de divorce; chez les Ganguelas l'adultère des femmes est presque une institution; quelqefois c'est le mari même qui y pousse sa femme, pour pouvoir empocher la rançon du séducteur convaincu.

IV° La mort.

Devant la mort le Boschiman se conduit en vrai sauvage, comme en tout le reste; il abandonne le cadavre et passe outre.

Le nègre, au contraire, commence par ne pas voir dans la mort rien de naturel. Excepté pour les morts d'un grand âge, dont il veut bien encore croire que Dieu les a emportés, il veut savoir qui a mangé l'âme du défunt. Si l'on vient a découvrir le „mangeur" si celui-ci est trouvé coupable, convaincu de sorcellerie (ce qui arrive, pour les Cabindas, en ne resistant pas à l'épreuve du poison) il aura lui-même une mort barbare.

Pour ce qui regarde les soins à donner au cadavre, cela varie avec les tribus. A Cabinda, on les enveloppe de drap, et on les momifie en les fumant; on les recouvre d'un second drap, lorsque le premier est déjà trop dégoûtant de noir de fumée et de liquides cadavériques; les grands chefs vont jusqu'à emporter sur leurs momies des centaines de mètres de linge! Dans d'autres endroits ou leur roule autour, une simple natte. Chez les Ganguelas et Banctubas, on les roule en boule, le menton sur les genoux, et on les enferme dans une peau de bœuf; peau qui doit être noire pour les chefs et grands personnages.

Le cadavre, bien peint de *tacula* (bois rouge) après avoir été bien pleuré et fêté, avec force danses accompagnées de libations, est enterré, soit dans des monuments à tiroir, soit dans la propre hutte entourée d'une grille.

Chez les Cabindas et autres Bavilis, après avoir été veillé pendant des jours ou des semaines (suivant la catégorie sociale) pendant qu'il sèchait sur le feu fumant, il est mis sur un char monumental et est porté par une foule immense (de plus en plus grossie par d'autres cortèges afluant de tout côté) au lieu de la sépulture, où on le laisse s'engouffrer, en cassant audessus l'essieu de la voiture funèbre. Tous ces cortèges font une musique impressionante, en soufflant par intervalles dans leurs cors d'ivoire, en des mugissements des vaches plaintives.

Il semble qu'autrefois on ensevelissait avec les cadavres illustres l'une de leurs femmes vivantes, aussi bien chez les Cabindas que chez les Cuanyamas. La peur de l'autorité portugaise ne le laisse pas faire de nos jours. On se contente de déposer sur les tombes divers ustensiles dont le défunt aura besoin dans l'autre vie.

Organisation Sociale.

Pendant que chez les Boschimans il n'y a pas de distinctions sociales, chez les Angolains de race bantoue on peut dinstinguer trois castes, chacune d'elles avec des classes secondaires bien distinctes hiérarchisées.

Dans la caste noble il y a les *sobas*, ou chefs; les *sobetas*, chefs de petits états subordonnés; les conseillers ou ministres des chefs; *lengas*, chefs militaires de Cuanyamas; enfin

les chefs des *senzalas* ou clans familiaux. Tous ces rangs sont héréditaires, non pas à notre façon, de père en fils, mais suivant le criterium de ces peuples, de l'oncle maternel chef du clan familial, au neveu, fils de la sœur.

Les hommes libres ont aussi des rangs différents: classe des hommes de science, sorciers et guérisseurs; classe des hommes riches; les pauvres.

Les esclaves eux-même, on peut les classer, par ordre de moindre abjection, en esclaves étrangers, provenant de guerres ou de razzias; esclaves des naissance; esclaves obtenus en échange pour des dettes ou en rançon.

Ne parlons pas des déclassés, ces méprisables demi-civilisés, enfatués caricaturaux, préférant les haillons immondes mendiés chez le blanc et l'oisiveté flâneuse à la vie simple du sauvage sincère et naturel.

De ces assimilables ratés M. J. DINIZ tire parti pour tonner contre tout effort d'assimilation de l'âme noire, surtout par l'instruction chrétienne. Il dit que c'est une utopie désastreuse. S'il avait vécu avec les belles âmes des pays évangélisés, au lieu de vivre à Loanda, rendez-vous de tous les inutiles, il pourrait comparer le noir simple et chrétien avec les clients des sorciers et de la corruption fétichiste. P. J. ALV. CORREIA, O. S. Sp., Portugal.

Steinerne Querbeile aus dem Mizquetal in Südamerika (ozeanisch-südamerikanische Beziehungen). — Bei Durchsicht des reichhaltigen Materials in Steinbeilen aus Südamerika in der ethnographischen Abteilung des Gotenburger Museums habe ich meine besondere Aufmerksamkeit u. a. auf eine Anzahl Beile gelenkt, die als Querbeile oder Hacken verwendet wurden, was sowohl aus ihrer Form wie aus den Abnutzungsspuren deutlich hervorgeht. Diese Beile gehören zu einer Sammlung archäologischer Funde aus dem Mizquetal, die von Prof. Freih. E. v. NORDENSKIÖLD gemacht und nach Schweden gebracht worden sind.

Querbeile im allgemeinen sind im westlichen Südamerika nichts Seltenes und sind, was sowohl archäologische Funde wie auch Neuerwerbungen zeigen, mit winkelgebogenen Holzstielen, sogenannten Kniestielen versehen, an welchen sie mit Bastband oder dergleichen befestigt werden.

Von solchen Beilen mit Kniestiel und mit Kupfer- oder Bronzeschneiden berichtet z. B. W. KRICKEBERG[6] aus Peru. Von demselben Lande befinden sich im Gotenburger Museum Schneiden solcher Beile unter Nr.: 06.1.171 und 06.1.142. Die erstere ist aus Bronze, die letztere nur der Stoff zu einer solchen Beilschneide aus Kupfer. Im Museum sind ferner moderne Hacken ähnlicher Art mit Stiel von den Quichua-Indianern, nämlich Nr. 05.16.274 mit Eisenschneide, und Nr. 05.16.275 mit Holzschneide. Diese Holzschneide mit einer flachen und einer hügeligen Fläche hat große Ähnlichkeit mit den fraglichen Steinbeilen.

KOCH-GRÜNBERG[7] spricht von einer solchen Hacke oder Axt mit Holzschneide, welches Gerät nur beim Tanz angewendet wurde.

Von einem breitschneidigen, dünnen Gerät aus Stein berichtet E. v. ROSEN[8], und er meint, daß dieses, mit Kniestiel versehen, zum Abschneiden der Saat gedient hat, d. h. als eine Art Sichel Verwendung fand.

Steinerne Querbeile mit Stiel hat man in Südamerika nicht gefunden. Indessen dürfte man vermuten, daß auch diese Art querschneidiger Geräte, da sie einst im Gebrauch waren, mit Kniestiel versehen gewesen sind, da sowohl Beile und Hacken aus Kupfer, Bronze, Holz und Eisen derartige Stiele aufweisen und die Steinbeile innerhalb desselben Gebietes vorkommen.

Auf die Bedeutung dieser kniestieligen Beile oder Hacken und anderer Schneidegeräte als ozeanisches Kulturelement im westlichen Teil von Südamerika hat P. WILHELM SCHMIDT[9], aufmerksam gemacht.

In der oben erwähnten Sammlung vom Mizquetal kann man zwei ganz verschiedene Kulturschichten unterscheiden, eine ältere, deren Kennzeichen vor allem eine Keramik mit eingeritzter, nicht gemalter Ornamentik ist, und eine jüngere mit gemalter Keramik[10].

---

[6] G. BUSCHAN: Illustrierte Völkerkunde, I, S. 390.
[7] KOCH-GRÜNBERG: Zwei Jahre unter den Indianern, S. 350.
[8] E. v. ROSEN: En förgången värld, S. 130.
[9] Zeitschrift für Ethnologie, 1913, S. 1082.
[10] E. NORDENSKIÖLD: Forskningar och aventyr, S. 93.

Nur die ältere dieser Schichten enthält Querbeile. Diese betragen ungefähr die Hälfte der in der Sammlung enthaltenen Anzahl Steinbeile, nicht weniger als zweiundzwanzig von fünf verschiedenen Stationen. Die Beile sind mit folgenden Nummern versehen: 15.2.5A; 15.2.7; 15.2.8; 15.2.16; 15.2.17; 15.2.21 und 15.2.22.

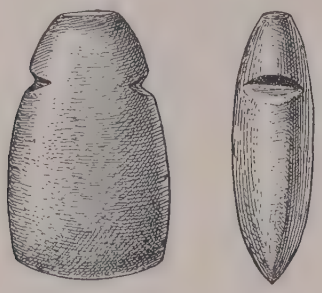


Fig. 1. Beile. (15.2.20. — $^1/_2$.)

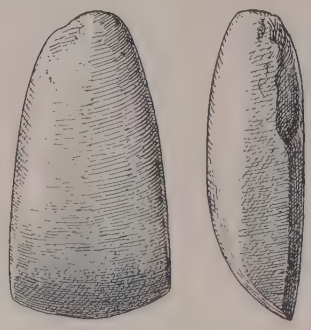


Fig. 2. Querbeile. (15.2.8. — $^1/_2$.)

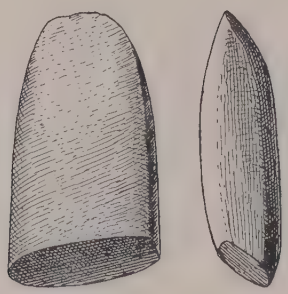


Fig. 3. Querbeile. (15.2.8. — $^1/_2$.)

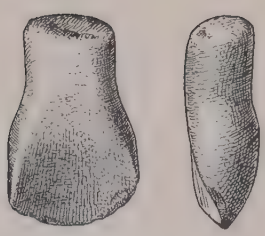


Fig 4. Querbeile. (15.2.21. — $^1/_2$.)

Fig. 5. Querbeile. (15.2.16. — $^1/_2$.)

Die geraden Beile sind in mehreren Typen vorhanden, wovon eins als Fig. 1 abgebildet ist. Außerdem sind Exemplare da von den Typen, die RIVET[11] „hache simple néolithique" und „hache à gorge" nennt.

Was den Typ anbelangt, gleichen sich die zwanzig Querbeile; sie sind ziemlich klein, das längste 8·5 *cm*. Sie sind geschliffen, mehr oder weniger dünnackig mit einem unregelmäßigen ovalen Durchschnitt, der zuweilen zur Vierseitigkeit neigt. Geschliffene Schmalseiten sind jedoch nicht vorhanden. Die Schneide ist etwas gebogen, die Schneideecken sind deutlich,

[11] E. VERNEAU et P. RIVET: Etnographie ancienne de l'Equateur, S. 139.

wie aus Fig. 2 ersichtlich. Auf mehreren Exemplaren ist die Schneide sekundär geschärft, indem man eine Fläche so geschliffen hat, daß sie mit einer der Breitseiten eine Schneide bildet. Diese Fläche bildet zuweilen einen großen Winkel mit der Breitseite (Fig. 3), vielleicht, um die Schneide weniger empfindlich zu machen. Dieser Umstand setzt voraus, daß das Knie des Stiels einen spitzen Winkel gehabt hat. Die Schneide ist stets abgenutzt, die Beile sind offensichtlich viel benutzte Arbeitsgeräte gewesen.

Zwei von den Querbeilen unterscheiden sich im Typ von den oben beschriebenen. Das eine (Fig. 4) ähnelt dem RIVET'schen Typ, „hache à gorge", und kann man schwach, aber ganz deutlich eine konkave Schneide erkennen. Die Schneide ist stark abgenutzt. Ob die konkave Schneide sekundär ist und ob dieselbe mit oder ohne Kenntnis des Hohlschleifens entstanden ist, dürfte unmöglich sein zu entscheiden, weil dieses Beil meines Wissens das einzige konkave ist, das man in Südamerika gefunden hat. Das allgemeine Aussehen bringt dieses Beil, typologisch gesehen, den ozeanischen Beilen mit konkaver Schneide und einer Kerbrille für den Stiel sehr nahe.

Fig. 5 zeigt das andere Beil, das sich von den meisten unterscheidet. Es ist größer und kräftiger, und die Schneide zeigt sehr deutliche Spuren von Abnutzung. Dieser Typ ist unter den geraden Beilen nicht vertreten. Interessant ist das Beil deshalb, weil es wahrscheinlich, wie auch möglicherweise das mit konkaver Schneide, ein gerades Beil ist, das, als es sich notwendig zeigte, in ein Querbeil umgebildet worden ist. Dieser entwickeltere Typ bietet nämlich keine vorteilhaftere Knieschäftung als eine „hache simple néolithique".

Über dieser älteren Kulturschicht, welche eingeritzte Keramik und steinerne Querbeile aufweist, befindet sich eine jüngere mit einer großen Menge Topfscherben und mit einer gemalten Ornamentik, die in höchstem Grade von der Ornamentik der Tiahuanaco-Kultur abhängig ist. Auch dieselben Topftypen kommen in diesen beiden Kulturen vor. Auch ein T-förmiges Beil aus Kupfer hat man in dieser jüngeren Schicht gefunden. Querbeile gab es also schon vor dem Auftreten des Kupfers in dem Gebiet, wo Knieschäftung zu finden ist, und beweisen, daß dieses ozeanische Kulturelement schon vor der Zeit, wo sich daselbst Kupfer zeigte, nach dem westlichen Südamerika gekommen ist. PH. HUMBLA, Gothenburg.

Seine Stellungnahme zu der Frage vom **primitiven Monotheismus** hatte JOHN R. SWANTON, einer der hervorragendsten Amerikanisten der Gegenwart, bereits einmal dargelegt im „American Anthropologist", N. S. XIX (1911), S. 466[9]. Ausführlicher noch legt SWANTON seinen Standpunkt dar in der wichtigen Abhandlung „Three Factors in Primitive Religion"[10], in welcher er gleich zu Beginn bekennt, daß seine Studien ihn geführt haben „to positions considerably at variance with those of most of the accepted authorities".

Er führt dann Stellen an aus TYLOR's „Primitive Culture", aus MARETT's „Threshold of the Religion", aus C. READ's „Origin of Man and his Superstitions" und LÉVY-BRUHL's „Mentality Primitive" und spricht seine Anschauung dahin aus, daß die Menschen der verschiedensten Zeiten und Kulturen wohl die Phänomene des Todes, des Traumes, des Hauches und außergewöhnliche Naturereignisse mit religiösen Anschauungen assoziiert hätten, aber nicht, daß die letzteren aus den ersten begründet worden seien; die letztere Meinung sei „unproved and unprovable". Vielmehr „the religious attitude itself is evidently one of those primary human factors which cannot be tied down to an origin as specific as even the common experiences of death and dreams" (S. 360).

Einen anderen „partikularistischen" Irrtum sieht er darin, die verschiedenen religiösen Elemente in eine zeitliche Aufeinanderfolge zu bringen von Phasen, in denen jedesmal ein Element neu eingetreten sei, oder wenigstens ein Element an den Anfang des Ganzen zu stellen. Es gebe keine Völker, die nur Animismus, nur Magie, nur Ahnenkult, nur Hochgötterglauben hätten. Er meint, daß es besser sei, die Religion als ein komplexes Ganzes zu betrachten, von dem bald hier dieses, bald dort jenes Element stärker zur Entwicklung gelangt sei. „At any rate I feel sure we shall be nearer the truth if we regard ‚the evolution of religion', rather as an expansion and differentiation of a complex such as has been suggested than a

[9] Siehe „Anthropos", XVI—XVII (1921—1922), S. 1027f.
[10] „American Anthropologist", N. S. XXVI (1924), S. 358—365.

successive introduction of such essential and widely spread elements" (S. 363—364). Gegen gewisse aprioristische Einseitigkeiten sind diese Erinnerungen SWANTON's sicher von Nutzen. Aber es wäre ebenso aprioristisch, von vornherein die Anfänge der Religion als einen so umfassenden Komplex zu betrachten, daß alle religiösen Elemente als spätere Entfaltungen derselben betrachtet werden könnten. Aber selbst wenn die Voraussetzung richtig wäre, so würde es noch immer von großer Bedeutung sein, festzustellen, welche Elemente dann zuerst, zufrühest zur Entfaltung gelangten. So ist es überhaupt nur die genaue kulturhistorische Einzeluntersuchung, die uns die Frage löst, ob die Religion gleich zu Beginn ein mehr oder weniger umfassender Komplex gewesen sei oder ein einfacher. Da mag sich allerdings herausstellen, daß die Anfänge, bis zu denen wir mit unseren Mitteln jetzt vorzudringen vermögen, schon komplexer sind, als manche es vermuten.

Von Interesse ist, wie SWANTON auch hier über die Frage der Entstehung des Monotheismus sich ausspricht. Nachdem er zuerst auseinandergesetzt, daß auch in manchen (theoretischen und populären) Formen des Christentums, im Islam, im chinesischen Deismus, im persischen Zoroastrismus einem unleugbaren Monotheismus im steigenden Masse auch andere Elemente beigemischt seien, fährt er fort: „When we consider the limitations and dilutions of monotheism above indicated, the difference between the monotheistic religions of more developed peoples and those primitive cults which include the idea of a superior or supreme deity is not so great. Such a conception, usually associated with the sky or the sun, is, indeed, surprisingly common. In America may be cited the beliefs of the Quechua, the Pueblos, the Creek, the Iroquois, the Ojibwa, the Sioux tribes of the southern Plains, the Pawnee, the Haida, Tsimshian, Kwakiutl, and Salish. In Africa a supreme deity of a certain type appears among the northern and northeastern Bantu and the Hamites of the East, besides many of the true Negro tribes of the Sudan. In Asia it accurs among certain Siberian peoples; in Europe among the Greeks, Romans, Teutons, and some of the Slaves.

Its occurence among certain races regarded as most primitive from other points of view is still more surprising, peoples such as the natives of southeastern Australia, the Negrilles, and even the Bushmen and Andaman Islanders. Therefore even the assumed advanced monotheism, or something very close to it, may have originated in various parts of the world at an early date through specialization out of the third element of the complex above given[11]. Naturally we should not look for its higher philosophical connotations but it is doubtful whether its more exoteric side presupposes as much mental advance as has been held necessary" (S. 363).

Ich glaube, daß es nicht zu viel war, dieses lange Zitat hierher zu setzen; denn es sagt mit überraschender Deutlichkeit, eine wie weite Verbreitung und ein wie hohes Alter ein so hervorragender und angesehener Ethnologe, wie JOHN R. SWANTON es ist, dem primitiven Monotheismus zuerkennt. Läßt man noch den Apriorismus beiseite, daß der Anfang der Religion ein komplexes Ganzes gewesen sein müsse, läßt man die Möglichkeit offen, daß z. B. der unter Nr. 3 angeführte Komplex umgekehrt eine von den „limitiations and dilutions of monotheism" wären, die SWANTON für spätere Zeiten ja selbst anerkennt, so wäre die volle theoretische Richtigkeit des Standpunktes gegeben.

Auch der dritten Beschwerde, die SWANTON gegen die modernen Theorien erhebt, können wir nur beistimmen. Er wendet sich gegen den unbestimmten Begriff des Ausdruckes „Animismus" — den Ausdruck „Animatismus" von MARRETT hält er überhaupt für unnötig — und glaubt, daß abgesehen von magischen Ding-Objekten „the objets in nature towards which primitive men exhibits religious emotions always contain a human element" (S. 364), eine Anthropomorphisierung. Die Hervorhebung der Wichtigkeit der Personifizierung, die SWANTON hier macht, stimmt weithin mit dem, was ich selbst darüber bereits dargelegt habe[12].

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

[11] „Belief in a difference in power between numerous anthropomorphic beings which have never lived as men (gods, nature spirits &c.), frequently culminating in the idea of a superior or supreme deity (a germinal monotheism)". S. 362.

[12] W. SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, S. 424 f., 448 ff., 471, 474, 485.

Miscellanea.

Europa und Allgemeines.

Einzelne Prähistoriker haben schon darauf hingewiesen, daß die Zeichnungen der Magdalénien-Jäger nicht dem Interesse für die Kunst allein zugeschrieben werden können. Graf Bégouen vertieft diese Erkenntnis durch viele Gründe. Nach seiner Überzeugung sind die zum Teil sehr guten Bilder von den Zauberern der Stämme zu magischen Zwecken gezeichnet worden. Es war schon immer auffallend, daß beliebige Menschen jener Zeit ein so hohes Kunstverständnis gehabt haben sollten. Wenn anderseits der Künstler zum Zauberer wird, so ist das für die Jägervölker nicht unverständlich; bei ihnen war jeder Spezialist geachtet. In den meisten Höhlen finden sich die Zeichnungen nur am hinteren Ende der Höhle, 100, 300, ja 700 *m* vom Eingange entfernt. Die mit Bildern geschmückten Orte sind häufig schwer zugänglich. „In Marsoulas gelangt man nur auf den Knien rutschend zur Gemäldegalerie, und in die Pasiegahöhle in Spanien führt der Weg durch einen engen und steilen Schacht.“ Andere sind wegen eines unterirdischen Wasserlaufes schwer zugänglich. Viele Bilder scheinen also nicht bestimmt gewesen zu sein, von der Menge gesehen zu werden. „In der Höhle der Drei Brüder muß man sich einer ungewöhnlichen gymnastischen Übung unterziehen, um die Bilder beim streifenden Scheine unserer starken Azetylenlampen zu betrachten. Was muß es erst gekostet haben, sie zu gravieren, mit einem Silexsplitter bei dem zitternden Lichte einer Flechte als Docht in Ren- oder Bisonmark? Auf keinen Fall können diese Bilder von mehr als einer Person zugleich gesehen werden.“ Nach Graf Bégouen muß es ein Bildzauber gewesen sein, der den paläolithischen Menschen veranlaßte, die sonst rätselhaften Figuren zu zeichnen. (Mém. de l'Ac. des Sciences de Toulouse, II [1924] 417—432.)

Ares war vor seiner Hellenisierung ein Drache, der an einer Quelle bei Theben als Fruchtbarkeitsdämon hauste. Er gehört also in die Schar der Erdgeborenen, die an

Europe et Généralités.

Parmi les préhistoriens quelques uns ont déjà fait observer que les dessins des chasseurs du magdalénien ne peuvent pas être attribués uniquement à des préoccupations artistiques. Le comte Bégouen vient de corroborer cette manière de voir par de nombreux arguments. D'après lui, ces dessins en partie très bien réussis ont été exécutés par les sorciers, en vue de résultats magiques. On s'est étonné depuis longtemps de ce qu'à cette époque les premiers venus auraient fait preuve d'une telle intelligence des choses de l'art. Il n'est pas étonnant d'autre part pour un peuple de chasseurs que ses artistes deviennent sorciers: chec eux chaque spécialiste était considéré. Dans la plupart des cavernes, les dessins ne se trouvent qu'au fond, à 100, à 300, même à 700 *m* de l'entrée, et les parties des grottes décorées de dessins ne peuvent être abordées qu'au prix des plus grands efforts. «A Marsoulas, on n'accède aux galeries peintes qu'à genoux et en rampant, et à la grotte de Pasiega en Espagne on ne peut pénétrer que par un puits étroit et aux bords escarpés.» D'autres sont difficilement accessibles à cause d'un cours d'eau souterrain. Il semble donc que beaucoup de ces dessins n'ont pas été destinés à être vus par tout le monde. «Dans la grotte des Trois-Frères, il faut se livrer à une étrange gymnastique pour regarder les images à la lueur rasante de nos fortes lampes à acétylène. Qu'est-ce que cela devait être pour les graver avec un burin de silex, à la lueur tremblante d'une mèche de lichen trempant dans de la moelle de renne ou de bison? En tous cas, jamais ces gravures ne peuvent être vues par plus d'une personne à la fois.» D'après le comte Bégouen, c'est en vue d'une espèce d'envoûtement que l'homme paléolithique a entrepris de dessiner ces figures par ailleurs si énigmatiques. (Mém. de l'Ac. des Sciences de Toulouse, II [1924], 417—432.)

Avant de devenir un dieu hellénique, Ares aurait été un dragon séjournant aux bords d'une source près de Thèbes comme esprit de la fertilité. Il aurait donc appartenu

Quellen, Erdschlünden und Höhlen wohnen, „die eine Verbindung der Welt des Lichtes mit den Unterirdischen zu bieten scheinen". In Tegea wurde er von den Frauen gefeiert. In Lakonien ehrte man seine Amme Thero. „Man wird es wagen dürfen, an die bekannte kretisch-mykenische Tiergöttin ... zu denken." Ein solcher Ares konnte von den landnehmenden Indogermanen nicht ohne weiteres übernommen werden, unter den Olympiern hätte er schlechte Figur gemacht. (Fr. Schwenn, Arch. f. Rel. Wiss. 22 [1923/24] 224—244.)

Die Religion der Naturvölker behandelt B. Ankermann in dem „Lehrbuch der Religionsgeschichte" von A. Bertholet und E. Lehmann. Er will keine stammbaumartige Entwicklung geben, denn „der Zustand der Systemlosigkeit ist das kennzeichnende Merkmal der primitiven Religionen geblieben... Nicht eine einzige, sondern eine große Anzahl von sich kreuzenden Entwicklungen gilt es zu enträtseln". Der Stoff ist in sieben Abschnitte eingeteilt: 1. Totenkult und Seelenglaube; 2. Machtvorstellungen und Magie; 3. Totemismus; 4. Götter; 5. Kult und Priestertum; 6. Mythus; 7. Schlußbemerkungen.

Asien.

A. Drexel's Arbeit Der semitische Triliterismus und die afrikanische Sprachforschung (Wiener Z. f. d. Kunde d. Morgenlandes, XXXI. [1924] 219—236) ist als eine Einführung gedacht. Im Treffpunkte der asiatischen, afrikanischen und europäischen Sprachvölker sitzen die Semiten. Diese Tatsache allein schon begründet die Vermutung von der gegenseitigen sprachlichen Beeinflussung. Diese Vermutung ist auch bereits durch Einzelbelege gekräftigt worden. Darum stellt Drexel die Forderung auf: Verständnis der afrikanischen Sprachen im Lichte der semitischen und Verständnis des Semitischen im Lichte besonders der afrikanischen Sprachen, weil „in Afrika zweifellos die nächsten Verwandten des semitischen Sprachtypus vorliegen". Der Verfasser versucht aus afrikasprachlichen Tatsachen und Beständen das „Rätsel" der semitischen Dreiradikale zu lösen. Er will dabei nicht vom Nomen, sondern vom Verbum ausgehen und führt seine Gründe dafür an. Das Semitische hat zwar Wörter, die schon

à ces êtres terrestres auprès des sources, dans des gouffres ou grottes, qui semblent servir d'agents de liaison entre les régions lumineueses et infernales. A Tégée, il était honoré par les femmes. En Laconie, on vénérait sa nourrice Thero. «On pourra se permettre de penser à la fameuse déesse animale en Crète et à Mycènes.» Un tel Arès ne pouvait pas être admis tel quel par les Indo-Européens, car il aurait fait mauvaise figure dans leur Olympe. (Fr. Schwenn, Arch. f. Rel. Wiss., 22 [1923/1924], 224—244.)

La religion des peuples non civilisés a été traitée par M. B. Ankermann dans le «Lehrbuch der Religionsgeschichte» von A. Bertholet und E. Lehmann. L'auteur n'entend pas parler d'une espèce d'évolution généalogique, car le manque de système est le caractère distinctif des religions des primitifs. Il s'agit de démêler non pas une évolution unique, mais de nombreuses évolutions enchevêtrées l'une dans l'autre. La matière est divisée en sept chapitres: 1° le culte des morts et les croyances concernant les âmes; 2° les idées de puissance et la magie; 3° le totémisme; 4° les dieux; 5° le culte et le sacerdoce; 6° le mythe; 7° remarques finales.

Asie.

L'étude de M. A. Drexel Le trilitérisme sémitique et la linguistique africaine (Wiener Z. f. d. Kunde des Morgenlandes, XXXI. [1924], 219—236), doit servir d'introduction. C'est au point d'intersection des peuples à langues asiatiques, africaines et européennes que sont établis les Sémites. Ce fait suffit à lui seul à donner un fondement à l'hypothèse d'une influence réciproque par rapport aux langues, hypothèse d'ailleurs déjà corroborée par des exemples à l'appui. C'est pourquoi M. Drexel réclame l'étude des langues africaines à la lumière du sémitique et l'étude de celui-ci à la lumière des langues africaines, parce que «c'est en Afrique sans aucun doute que se trouvent les langues les plus apparentées au sémitique». L'auteur essaie de résoudre «le problème» des triradicaux sémitiques en se servant de faits et d'éléments linguistiques africains. Il prend comme point de départ non pas le nom, mais le verbe, et en donne ses raisons. Le sémitique possède, il est vrai, des mots à signification nominale dès l'ori-

ursprünglich nominal zu verständigen sind, aber ihre Zahl ist nicht groß und für die endgültige Lösung der Frage nach dem Wurzelbuchstabengesetz kommen sie nicht in Betracht. Dagegen gehen die meisten semitischen Wörter auf Formwurzeln zurück, die entweder auch oder die nur einen verbalen Wert von Anfang an hatten. Ur- und Grundform des Verbums erscheint dann im Infinitiv oder in einem der beiden Tempora Perfekt und Aorist. Damit glaubt Drexel die erste seiner drei Dispositionsfragen: „Welches ist die Grundform des semitischen Verbs?“ beantwortet zu haben. Die demnächst folgende Fortsetzung soll die beiden anderen Fragen beantworten: Was gilt von der Priorität eines Tempus im semitischen Verb? Welche Verba widersprechen einer rigorosen und mechanisierenden Verallgemeinerung des semitischen Triliterismus?

In Le Muséon (t. XXXVII [Cahiers 3—4], 168—199) versucht Dr. Hubert Grimme in einer Arbeit Der südarabische Levitismus und sein Verhältnis zum Levitismus in Israel für beide Institutionen eine gemeinsame Quelle nachzuweisen. Als Ausgangspunkt der Untersuchung dienen die beiden Worte לואן und לואהן der el-Oela-Inschriften, die bisher stets als „Priester“ und „Priesterin“ wiedergegeben wurden und in ihrem Anklang an das hebr. לֵוִי als eine bequeme Stütze der Wellhausen'sche Hypothese herhalten mußten. Der Verfasser widerlegt nun diese Anschauung zunächst aus inhaltlich den el-Oela-Epigrammen nahestehenden Texten, deren „kultisches“ Moment er noch enger als „Weihinschrift“ bzw. „Tempelweihinschrift“ eingrenzt. Typische, in den verschiedenen Inschriften ständig wiederkehrende Wortformeln gestatten den Schluß, daß die inkriminierten Beziehungen durchaus nicht etwa, wie bisher angenommen, Amtstitel der weihenden Personen oder etwas Derartiges vorstellen, sondern ihr Vorkommen hinter dem Namen der Gottheit weist vielmehr darauf hin, daß wir in beiden Ausdrücken ein Objekt der Beziehung — das jeweilige Verbum setzt doppelten Akkusativ voraus — zu erblicken haben. *Liw'ān* bzw. *liw'atān* bedeuten somit „Pfand“, „Leihgabe“; es wird, je nachdem, ob es sich um ein männliches oder weibliches Objekt handelt, das eine oder andere gebraucht. (Daß es sich nur um zeitweilige Weihen handelte, geht aus dem Context hervor.) Weitere Ergine, mais en nombre restreint et ne pouvant servir a résoudre définitivement la question de la loi des radicaux. Par contre, la plupart des mots sémitiques se ramènent à des radicaux à signification également ou même exclusivement verbale dès l'origine. La forme primitive et radicale du verbe se présente à l'infinitif ou bien au parfait et à l'aoriste. De cette manière, M. Drexel croit avoir répondu à la première de ses trois questions méthodiques: «Qu'elle est la forme primitive du verbe en sémitique?» La prochaine suite de l'étude doit donner la réponse aux deux autres questions: Qu'en est-il de la priorité d'un temps dans le verbe sémitique? Quels sont les verbes réfractaires à une généralisation rigoureuse et quasi-machinale du trilitérisme sémitique?

Le travail que le Dr. Hubert Grimme vient de publier dans Le Muséon (t. XXXVII [Cahiers 3—4], 168—199) sur Le lévitisme de l'Arabie du Sud et ses relations avec le lévitisme d'Israël a pour but de rechercher une source commune aux deux institutions. Comme point de départ de son étude, l'auteur prend les deux mots des inscriptions el-Oela לוא et לואהן, toujours traduits usqu'ici par «prêtre» et «prêtresse»; à cause de leur affinité avec le terme hébreu לֵוִי, ces termes ont dû fournir un appui commode à l'hypothèse de Wellhausen. Or, l'auteur réfute cette théorie d'abord à l'aide de textes que leur contenu rapproche des inscriptions el-Oela, et dont il précise la signification cultuelle en y voyant des inscriptions de dédicace, resp. de dédicace de temples. Des formules de mots typiques, qui se retrouvent régulièrement dans les différentes inscriptions, permettent de conclure que les termes en question ne contiennent pas du tout, comme on l'a cru jusqu'ici, des titres officiels de consécrateurs ou quelque chose de pareil. Au contraire, leur place derrière le nom de la divinité indique qu'il faut y voir une idée de relation, le verbe supposant chaque fois un double accusatif. *Liw'ān*, resp. *liw'atān* signifient donc «gage, objet prêté», le masculin ou le féminin étant employé selon qu'il s'agit d'un être masculin ou féminin. (Le contexte prouve qu'il ne s'agissait que de dédicaces passagères.) La suite de l'article établit une relation entre l'arabe لوآن (arabe méridional لوا), et l'hébreu לֵוִי. Pour les deux termes,

örterungen stellen dann einen Zusammenhang zwischen dem arabischen לואן (südarab. לו) und hebr. לוי her. Für beide konstruiert Verfasser eine gemeinsame Wurzel ל א „zu Pfand geben". Durch Anhängung der Nisbe-Endung *ī* an die beiden ersten Radikale des Hebräischen sei dann לוי entstanden, also in seiner ursprünglichen Bedeutung „auf ein (Tempel-)Pfand bezüglich". Bibelstellen sollen diese These erklären und damit geschichtlich sowohl als sprachlich der gemeinsame Ausgangspunkt des altarabischen und israelitischen Levitentums vor der mosaischen Kultreform erwiesen sein.

Im T'oung Pao (vol. XXIII, Nr. 2 et 3, Mai et Juillet 1924, 67—82) bietet P. Jos. Mullie unter dem Titel Une Caractéristique phonologique du dialecte chinois de la Mongolie Centrale eine interessante Studie. Es handelt sich darum, daß in diesem Distrikt dem pekinesischen *chan* (französische Transkription) bald ein *san* entspricht, bald bei anderen Charakteren derselbe Laut hörbar wird, dem *tcho* gleichfalls ein *tso* entspricht, dem *tchouei* wiederum ein *tsouei*, usw. Die Erklärung für diese Erscheinungen liefert die Phonologie des alten Chinesisch, und bei den Wechselbeziehungen zwischen dem Dialekt der Zentralmongolei zu jenen von Chan-si und Chàn-si vertritt Verfasser die Anschauung, daß das alte Chinesisch des Ts'ie-yun als direkter Vorläufer betrachtet werden müsse. Der Beweis wird an der Hand einer 360 Worte in dem erwähnten Dialekt umfassenden Liste geliefert, die, nach phonetischen Gesichtspunkten geordnet, in vier Gruppen zerfällt. Leider hatte der Verfasser nicht Gelegenheit, die Worte im Dialekt aus dem Munde der Eingebornen selbst zu hören, sondern er mußte auf Grund von Material arbeiten, das ihm durch einen seiner Ordensoberen eingehändigt wurde Berechtigt ist daran der in einem Nachwort von Bernhard Kalgren, dessen einschlägige Werke übrigens von P. Mullie ausgiebig benutzt sind, zum Ausdruck gebrachte Wunsch, die Missionare möchten nach Möglichkeit ihre Aufmerksamkeit auch dem phonetischen Elemente der Dialekte ihrer Arbeitsgebiete widmen, eine Arbeit, zu deren Erfüllung ihre Stellung die besten Chancen bietet.

In Vorderindien ist der Totemismus weiter verbreitet, als man bisher angenommen hat. R. E. Enthoven zählt die

l'auteur indique une racine commune לוא = donner comme gage; l'addition de la terminaison nisbe *ī* aux deux premiers radicaux de l'hébreu aurait donné le terme לוי, avec par conséquent la signification primitive «se rapportant à un gage» (du temple). Cette thèse serait confirmée par des textes bibliques, et ainsi on aurait prouvé historiquement et étymologiquement le point de départ du lévitisme vieux-arabe et du lévitisme israélitique avant la réforme cultuelle mosaïque.

Dans le T'oung Pao (vol. XXIII, no. 2 et 3, mai et juillet 1924, 67—82) le P. Jos. Mullie publie une étude très intéressante instituée Une caractéristique phonologique du dialecte chinois de la Mongolie Centrale. Voici de quoi il s'agit. Dans cette région, le pékinois *chan* (transcription française) devient tantôt *san*, tantôt un mot écrit avec d'autres caractères, mais prononcé comme le pékinois; de même *tcho* devient *tso*, *tchouei* devient *tsouei*, etc. L'explication de ces phénomènes est fournie par la phonologie du vieux chinois. En raison des relations réciproques entre le dialecte du centre de la Mongolie et ceux de Chan-si et de Chàn-si, l'auteur émet l'avis que le vieux chinois du Ts'ie-yun doit être considéré comme précurseur immédiat. La preuve en est faite au moyen d'une liste de 360 mots tirés du dialecte en question, et rangés phonétiquement en quatre groupes. Malheureusement l'auteur n'avait pas l'occasion d'entendre les mots de ce dialecte de la bouche des indigènes eux-mêmes, mais a dû se baser sur des données fournies par un de ses supérieurs. C'est donc avec raison que dans un épilogue M. Bernard Kalgren, dont les ouvrages sur cette question ont du reste été amplement utilisés par l'auteur, exprime le vœu que les missionnaires fixent également leur attention pour autant que possible sur les éléments phonétiques des dialectes de leurs champs d'activité. C'est un travail pour lequel leur position leur offre les meilleures garanties.

Dans l'Hindoustan, le totémisme est plus répandu qu'on ne l'a cru jusqu'ici. R. E. Enthoven énumère les clans de la con-

Clane der Gegend von Bombay auf. Die Mehrzahl der Totems sind Bäume. Die Exogamie ist noch vorwiegend, aber es gibt eben doch Ausnahmen, wie die abgeschwächte Form des Totemismus erwarten läßt. Während der Hochzeitsfeier spielt ein Zweig des Totembaumes eine gewisse Rolle. Man glaubt auch, daß die Voreltern im Totembaum als Geister wohnen. (Journ. of the Anthr. Soc., Bombay [1924] 1—14.)

trée de Bombay. La plupart des totems sont des arbres. L'exogamie est encore prédominante, mais le fait est qu'il existe des exceptions, conséquence inévitable de la forme atténuée du totémisme. Aux noces, une branche de l'arbre totem joue un certain rôle. On admet aussi que les ancêtres habitent l'arbre totem comme esprits. (Journ. of the Anthr. Soc. Bombay [1924], 1—14.)

Vor zwei Jahren hatte Kleinweg de Zwaan eine merkwürdige Sitte in Südafrika beschrieben, die nur während der Initiationszeit auftritt, daß nämlich die Kandidaten ungestraft stehlen dürfen. Nun berichtet J. J. Modi denselben Gebrauch aus Indien. Hier bleibt der Kandidat sogar straflos, wenn er einen Büffel stiehlt. Ähnliches kennt man aus Timor und Sumba. (Journ. of the Anthr. Soc. Bombay [1924], 34—41.)

Il y a deux ans, M. Kleinweg de Zwaan avait décrit une coutume remarquable dans l'Afrique du Sud, mais qui n'est tolérée qu'à l'époque de l'initiation: les candidats peuvent voler sans être punis. Or, M. J. J. Modi rapporte la même coutume aux Indes. Même le vol d'un buffle y reste exempt de punition. Des tolérances analogues existent aux îles de Timor et de Sumba. (Journ. of the Anthr. Soc. Bombay [1924], 34—41.)

Nach früheren Arbeiten von L. de Saussure konnte man nicht mehr zweifeln, daß die Leitlinien der chinesischen Astronomie weiter zurückverfolgt werden können, als die irgendeines anderen Volkes. Auch das ließ sich erkennen, daß im Laufe langer Zeiträume Einflüsse der einzelnen astronomischen Systeme auf alle übrigen stattgefunden haben. Jetzt wendet sich de Saussure zur Astrologie. Er zeigt Zusammenhänge Chinas mit Iran, Babylon und mit der Bibel, ohne aber bis jetzt mehr als Wahrscheinlichkeiten feststellen zu können. Die Verhältnisse liegen auf diesem Gebiete noch nicht klar vor. De Saussure fordert zu neuen Studien der vorderasiatischen Astrologie auf in der Hoffnung, daß dann die Beziehungen der alten asiatischen Kulturvölker sicherer verfolgt werden können. (Journ. Asiat. 204 [1924], 333—370.)

Les recherches antérieures de M. L. de Saussure ont prouvé à l'évidence que les idées directrices de l'astronomie chinoise remontent plus haut dans l'antiquité que celles de n'importe quel autre peuple. On a pu reconnaître de même que pendant ces longues périodes, les divers systèmes astronomiques ont exercé une certaine influence réciproque. Depuis, M. de Saussure s'est tourné vers l'astrologie. Dans ce domaine, il signale des relations entre la Chine d'une part et l'Iran, Babylone et la Bible de l'autre, sans cependant pouvoir établir autre chose que des probabilités. L'auteur engage à reprendre l'étude de l'astrologie de l'Asie occidentale, espérant que cette étude permettra de mieux poursuivre les relations mutuelles des anciens peuples civilisés de l'Asie. (Journ. Asiat. 204 [1924], 333—370.)

Die ältesten Völkerwanderungen Vorderasiens werden von A. Ungnad beschrieben. Um 4500 seien die Semiten nach Westsyrien gekommen, aber nicht aus Arabien. Eine der ältesten Wurzeln der Semiten sei vielmehr mit den Vorfahren der Indogermanen verwandt. Um etwa 2000 v. Chr. seien zwei Völkerwellen im östlichen Kleinasien zusammengetroffen, eine vom Westen her, die Hethiter, und eine vom Osten. Beide seien Indogermanen gewesen. Die von Osten kommenden waren den Altindiern verwandt, sie brachten das Pferd mit. (Die älte-

Les plus anciennes migrations des peuples de l'Ouest de l'Asie font l'objet d'une étude de M. A. Ungnad. Les Sémites seraient arrivés dans la Syrie occidentale vers 4500, mais ne seraient pas venus de l'Arabie. Au contraire, une des plus anciennes branches des Sémites serait apparentée aux Indo-Européens. Vers 2000 a. J.-Chr., deux peuples en migration se seraient rencontrés dans l'Est de l'Asie Mineure, l'un venant de l'Ouest, les Héthites, l'autre de l'Est, tous deux Indo-Européens. Les peuples de l'Est étaient de la famille des

sten Völkerwanderungen Vorderasiens, im Selbstverlag des Verfassers, Breslau 1923.)

Die Opfer der Khasi in Hinterindien sind öffentliche, private oder geheime. Bei den letzteren werden zuweilen Menschen geopfert. Heute können an deren Stelle Haare und Nägelabschnitte treten. Man glaubt aber, der Eigentümer letzterer werde von dem *Thlen*-Geiste selbst getötet. Die englisch-indische Regierung bemüht sich, diese geheimen Opfer zu unterdrücken, aber das gelingt nur unvollkommen, da die Bewohner des Landes es oft nicht wagen, als Zeugen aufzutreten. „Für Europäer ist es ein Trost, zu wissen, daß ihr Blut so wie das eines jeden Ausländers, der nicht Khasi ist, dem *Thlen* keineswegs angenehm ist und nicht genügen würde, ihn zu besänftigen." (F. Stegmiller, Mitt. d. Anthr. Ges. in Wien, 54 [1924], 211—231.)

Die Rivers-Gedächtnismedaille für anthropologische Untersuchungen wurde Doktor A. C. Haddon verliehen für seine Arbeiten in Neuguinea.

Afrika.

In Unterägypten gibt es heute noch Zauberer. Sie sind Fremde aus dem Westen, dem Lande der Magie und haben Kenntnis vom Außernatürlichen. Sie können ins Geisterreich eintreten und Geister zitieren. Der Fellache kauft von ihnen Zaubermittel, um sich vor den Geistern zu schützen. Unter den Geistern nimmt der *quarîna* eine eigenartige Stellung ein, die an den altägyptischen *Ka* erinnert. Er ist dem Kinde von Geburt an beigegeben und besitzt immer das entgegengesetzte Geschlecht wie das Kind. Er sucht seinem irdischen Gefährten zu schaden und lenkt jedes ihm selbst zugefügte Unrecht auf das Kind ab. (E. Padwick, Bull. of the School of Orient. Stud., London Institution, III [1924], 421—446.)

Die Revue d'Ethnographie bringt in ihrer 20. Nummer (1924, 343—367) aus der Feder von R. Decary einen längeren Aufsatz: Notes ethnographiques sur les populations du district de Maromandia, der als Materialiensammlung wertvoll ist. Der Verfasser beschränkt sich auf die beiden Hauptvölker der Sakalava und der Tsimihety im Gebiet von Maromandia im nordwestlichen Teil von Madagaskar. Nach einer kurzen geschichtlichen Einführung über die Herkunft dieser Stämme folgen in

Vieux-Indiens et ont apporté le cheval. (Die ältesten Völkerwanderungen Vorderasiens, chez l'auteur, Breslau 1923.)

Les sacrifices chez les Khasi sont publics, privés ou secrets. Ces derniers consistent parfois en victimes humaines. Aujourd'hui on peut les remplacer par des cheveux ou des coupures d'ongles, mais on croit que leurs porteurs sont tués par l'esprit *Thlen* lui-même. Le gouvernement anglo-indien s'efforce de supprimer ces sacrifices secrets, mais n'y réussit qu'imparfaitement, puisque les indigènes n'osent souvent pas se présenter comme témoins. «C'est une consolation pour les Européens de savoir que leur sang comme celui de tout étranger non khasi n'est pas agréable au *Thlen* et ne suffit pas pour l'apaiser.» M. F. Stegmiller, Mitt. d. Anthr. Ges. in Wien, 54 [1924], 211—231.)

La médaille commémorative Rivers pour recherches anthropologiques a été accordée au Dr. A. C. Haddon pour ses travaux en Nouvelle-Guinée.

Afrique.

Dans la Basse-Egypte il y a encore de nos jours des sorciers. Ce sont des étrangers venus de l'Ouest, pays de la magie, et connaissant le préternaturel; ils sont capables de pénétrer dans la région des esprits et de les citer. Le fellah leur achète des objets magiques pour se défendre des esprits. Parmi ceux-ci, le *quarîna* occupe une place à part qui rappelle le *Ka* des vieux Egyptiens. Il accompagne l'enfant depuis sa naissance et est constamment de sexe opposé à celui de l'enfant; il cherche à nuire à son compagnon terrestre et détourne sur l'enfant toute injustice qui lui est faite à lui-même. (M. E. Padwick, Bull. of the School of Orient. Stud., London Institution, III [1924], 421—446.)

La Revue d'ethnographie contient dans son numéro 20 (1924, 343—367) une assez longue étude de M. R. Decary: Notes ethnographiques sur les populations du district de Maromandia, recueil précieux d'éléments ethnographiques. L'auteur se borne à étudier les deux principales peuplades du district de Maromandia au nord-ouest de Madagascar, les Sakalava et les Tsimihety. Une brève introduction historique sur l'origine de ces peuplades est suivie de trois chapitres. (Fa-

drei Kapiteln (Familie, Glaube, Gebräuche) zahlreiche neue ethnographische Einzelheiten, so im ersten Kapitel über Geburt, Frühgeburten, Brautwerbung, Polygamie, Arbeitsverteilung der beiden Geschlechter, Begräbnis, Totengesänge, Dauer der öffentlichen Trauer usw. In religiöser Hinsicht glauben die Sakalava und Tsimihety an ein höchstes Wesen und an die Vergöttlichung der Seelen der Verstorbenen. Den Ahnen opfert man Honig, Hähne und Ochsen. Einen religiösen Kult empfangen auch die heiligen Trommeln. Bemerkenswert ist bei den Kulthandlungen die Vorliebe für die östliche Richtung. Beim Opfer kommt auch die Wasserbesprengung zur Anwendung. Die Zauberer spielen eine große Rolle, üben ihre Kunst aber meist nur in schlechter Absicht aus. Beachtenswerte Anschauungen kann Decary berichten über das Verhältnis der beiden Geschlechter zu einander, näherhin zwischen Schwiegereltern und Schwiegerkindern. Die Tsimihety haben eine eigenartige kommunistische Einrichtung. Bei bestimmten Anlässen zieht die Dorfjugend unter Anführung der Häuptlingsfrau singend und rufend durch das Dorf. Dann kocht in jeder Hütte jede Hausfrau den Reis und macht zwei Teile daraus, einen für die Männer, einen für die Frauen. Die Kinder holen den gekochten Reis ab, die Knaben den für die Männer, die Mädchen den für die Frauen. Die Knaben bringen ihren Reis in die Häuptlingswohnung, die Mädchen ihren in das Frauenhaus. Dann rufen die Kinder die Dorfbewohner zusammen; die Männer kommen zum Häuptling, die Frauen zum Frauenhaus und dann wird gemeinsam der gesammelte Reis gegessen. Auch Fremde sind bei dieser Gelegenheit kostenlos zu Gast. Reinigung der Geräte und Hütten nach dem Festmahl liegt wieder den Kindern ob (356). Die Rechtsanschauungen dieser beiden Stämme gehen dahin, daß die Ehe bei ihnen nicht notwendig ein Kontrakt für immer ist, daß die Kinder dem Vater gehören, daß ein Eigentum an Grund und Boden nicht vererbt werden, sondern nur durch persönliche Arbeit erworben werden kann.

Wie die Namengebung der Sklaven und Sklavinnen bei den Kanuri im östlichen Nigergebiet erfolgt, berichtet Noel (Revue d'Ethnographie Nr. 20 [1924], 368 ff.). Die Sklaven haben ihre eigenen Namen, die niemals für Freie gebraucht werden. Jeder Herr benennt seine

mille, croyances, coutumes) avec de nombreux détails ethnographiques. Le chapitre premier contient p. ex. des indications sur la naissance, les accouchements précoces, les demandes en mariage, la polygamie, la répartition du travail entre les deux sexes, l'enterrement, les chants funèbres, la durée du deuil public etc. au point de vue religieux, les Sakalava et les Tsimihety croient à un Etre suprême et à la déification des âmes des défunts. Aux ancêtres, on fait des offrandes de miel, de coqs et de bœufs. Les tambours rituels sont également honorés d'un culte religieux. Ce qu'il y a de remarquable dans les cérémonies religieuses, c'est la prédilection pour la direction de l'Est. Le sacrifice est accompagné d'une aspersion d'eau. Les sorciers jouent un rôle important, mais exercent leur métier généralement dans une mauvaise intention. M. Decary a trouvé chez ces peuplades des idées remarquables sur les relations mutuelles des deux sexes, notamment entre beaux-parents et beaux-fils ou belles-filles. Les Tsimihety connaissent une singulière coutume communiste. A certaines occasions, la jeunesse de l'endroit, conduite par la femme du chef, traverse les rues du village en chantant et en criant. Alors dans chaque cabane, la femme fait bouillir le riz et en fait deux parts, l'une pour les hommes, l'autre pour les femmes. Les enfants viennent prendre cette bouillie de riz, les garçons la part des hommes, les filles celle des femmes et les portent l'une dans la cabane du chef, l'autre dans la maison des femmes. Puis ils convoquent les habitants. Les hommes se rendent auprès du chef, les femmes dans l'autre maison, et on s'y régale en commun. Même des étrangers sont conviés sans frais à cette fête. Le soin de nettoyer les cabanes et la vaisselle après le repas incombe de nouveau aux enfants (356). D'après les conceptions juridiques de ces deux peuplades, le mariage n'est pas nécessairement un contrat pour toujours, les enfants appartiennent au père, la propriété foncière n'est pas transmise en héritage, mais ne peut être acquise que par le travail personnel.

Dans la même Revue d'ethnographie (no. 20 [1924], 368 ss.) M. Noel nous explique l'imposition des noms des hommes et femmes esclaves chez les Kanuri dans la région orientale du Niger. Les esclaves y ont leurs noms à eux qui ne sont jamais portés par des personnes libres.

Sklaven nach seinem eigenen Gutdünken. Dieser Name hat aber nicht hinzukommenden, sondern substituierenden Charakter, so daß der alte Name vollständig verschwindet. So verrät der Name allein schon, ob sein Träger Freier oder Sklave ist. NOEL, der bei seinen Sprachstudien an Ort und Stelle auf diese Eigenart aufmerksam wurde, teilt die Sklavennamen in vier Gruppen. In der ersten Gruppe drücken die Namen eine Danksagung des Herrn an Allah oder ein Glaubensbekenntnis aus, z. B. *Allah may* (Allah ist Herr!). Durch die Namen in der zweiten Gruppe will der Herr seine Danksagung an einen Wohltäter, an seine Eltern usw. zum Ausdruck bringen, z. B. *Aba kudji* (Süßer Vater = mein Vater ist gut!) oder *Aba dega* (Meiner Mutter ein langes Leben!) In der dritten Gruppe bringen die Sklavennamen eine gewisse Genugtuung des Herrn zum Ausdruck, z. B. wenn in einem Gebiete viele arme Leute wohnen, die sich keinen Sklaven halten können, und wenn dann doch einem durch Fleiß und Glück es gelingt, sich einen Sklaven zu kaufen, dann nennt er diesen Sklaven: *Tayé*, d. h. ich habe (= ich allein habe einen Sklaven!). Die sonderbarsten Namen kommen in der vierten Gruppe vor. Hier bringen sie zum Ausdruck, wie der Sklave oder die Sklavin dem Herrn die Möglichkeit gibt, sich auszuruhen und sich gütlich zu tun. So kommen z. B. solche Namen vor: *Lafya*, d. h. Friede, Ruhe (= ich kann mich jetzt ausruhen) oder *Kafyani*, d. h. mein Schatten (= ich kann jetzt im Schatten sitzen bleiben, während meine Sklavin in der Sonne arbeitet.)

Aus dem Bambaraland (Franz. Sudan) berichtet MOUSSA TRAVÉLÉ von eigenartigen Gebräuchen bei einer Niederkunft außerhalb des Dorfes (Revue d'Ethnographie, Nr. 20 [1924], 373 f.). Die Bambarafrauen sind mit Arbeit überladen. Selbst die Schwangerschaft im letzten Monat entschuldigt sie nicht von der Feldarbeit. So kommt es oft vor, daß die Frauen auf dem Felde oder auf dem Wege ihre Stunde erleben. In diesem Falle gilt folgender Brauch: Die Mutter legt das Kind, so wie es geboren wird, in eine Kalabasse, setzt diese auf den Kopf und trägt es so selbst nach Hause, wo das Kind erst gewaschen wird. Auf diesem Wege darf die Mutter die Kalabasse nicht mit der Hand berühren, nicht einmal, um sie im Gleichgewicht zu halten. Sonst würde das

Chaque maître dénomme ses esclaves comme bon lui semble, et ce nom ne s'ajoute pas à l'ancien nom, mais le remplace, de sorte que le premier nom disparaît complètement. Ainsi le nom seul indique s'il s'agit d'un homme libre ou d'un esclave. M. NOEL, rendu attentif sur place à cette particularité au cours de ses études linguistiques, divise les noms des esclaves en quatre groupes. Les noms du 1er groupe expriment la reconnaissance du maître pour Allah ou encore une profession de foi, p. ex. *Alla may* (= Allah est le Seigneur!). Les noms du deuxième groupe montrent la gratitude du maître à l'égard d'un bienfaiteur ou de ses parents, p. ex. *Aba kudji* (= doux pére, c'est-à-dire mon père est bon) ou bien *Aba dega* (= à ma mère longue vie!). Les noms du troisième groupe trahissent une certaine satisfaction du maître. Soit une contrée habitée par de nombreuses gens pauvres qui ne peuvent pas se permettre le luxe d'un esclave; si son travail ou une chance particulière ont permis à l'un des habitants de s'en acheter un, il l'appellera *Tayé* c'est-à-dire je possède (seul un esclave). Le quatrième groupe renferme les noms les plus bizarres, exprimant l'idée comme quoi l'homme ou la femme esclave permettent au maître de se reposer et de s'en donner à cœur joie. On y trouve p. ex. le nom de *Lafya*, c'est-à-dire paix, repos (= je puis dorénavant me reposer) ou le nom de *Kafyani*, c'est-à-dire mon ombre (= je puis rester assie à l'ombre, tandisque mon esclave travaille au soleil).

Ma même Revue d'ethnographie (no. 20 [1924], 373 ss.) nous donne enfin un article de M. MOUSSA TRAVÉLÉ sur des coutumes singulières au pays des Bambara (Soudan français) à l'occasion d'un accouchement en dehors du village. Les femmes bambara sont accablées de travail. Même la grossesse des derniers mois ne les dispense pas du travail aux champs, et voilà pourquoi il arrive souvent que la femme soit surprise par les douleurs au milieu des champs ou en route. Voici ce qui se pratique dans ce cas. La mère met le nouveau-né tel quel dans une calebasse qu'elle pose sur sa tête et porte chez elle, et alors seulement l'enfant est lavé. Chemin faisant, la mère ne doit pas toucher la calebasse, pas même pour la maintenir en équilibre; autrement l'enfant serait voué à

Kind sicher sofort sterben. Als Grund geben die Eingebornen an: Solange die Nabelschnur nicht abgefallen ist, steht das Kind unter dem direkten Schutz Gottes, der schon angefangen hat bei der Erschaffung des Kindes im Mutterleibe. Ein Berühren der Kalabasse mit der Hand käme aber einem Eingreifen in den Machtbereich Gottes gleich und das wäre der sichere Untergang des Kindes. Dieselbe Vorschrift gilt auch, wenn die Frau auf der Reise gebiert. Sie muß dann oft mehrere Tage lang das Kind in der Kalabasse nach Hause tragen. Da das viele Unzuträglichkeiten für Mutter und Kind im Gefolge hat, ist es selbstverständlich, daß die gesegneten Frauen durch allerlei Praktiken eine Niederkunft außerhalb des Dorfes zu verhindern suchen.

Gustave Julien veröffentlicht unter dem Titel Le culte du bœuf à Madagascar auf Grund vierjähriger Beobachtung an Ort und Stelle in Südwest-Madagaskar eine interessante Abhandlung (Révue d'Ethnographie et des Traditions populaires, 5e année, Nr. 19, 3e trimestre 1924 [Paris], 246—268). Als Einleitung dient der Bericht eines eingebornen Opferpriesters über die Bedeutung des Rindviehs für die Insel. Von den folgenden, mit reichen lexikalen Angaben, die man in den vorhandenen Wörterbüchern oft vergeblich suchen würde, durchsetzten Ausführungen beschäftigen sich, dem Titel weniger entsprechend, sechzehn Seiten mit dem Rindvieh als Wertobjekt, mit seiner Haltung und Pflege, dem Weidegang bei zahmen und frei herumlaufendem Vieh und schließlich mit den Seuchen. Die Koppeln werden beschrieben und die Hütehunde geschildert. Die Größe der Herden bestimmt nicht nur — was verständlich ist — das Ansehen ihrer Besitzer, sondern auch ihre Titel. Weiterhin geschieht des Viehhandels Erwähnung und der Ohrmarken zur Kenntlichmachung der Zugehörigkeit. Es folgen lange Listen der Benennungen des Viehes nach den feinsten Farbenschattierungen an diesen und jenen Körperteilen. Beziehungen des Geschlechtes und Alters, Trächtigkeit, Kalbezeit und ähnliche Verhältnisse haben eine ausgedehnte und präzise Nomenklatur geschaffen, die sich durchaus nicht auf unsere Begriffe „Kalb, Sterke, Kuh, Bulle, Ochse" beschränkt. Auch Kampfstiere werden erwähnt. Bezeichnend ist, daß das Melken, welches unter Beobachtung einer Reihe von Vorschriften geschieht, nicht als Arbeit gilt, sondern als Vergnügen.

une mort immédiate et certaine. Les indigènes en donnent le motif suivant. Aussi longtemps que le cordon ombilical n'est pas détaché, l'enfant se trouve sous la protection directe de Dieu, qui s'est manifestée dès la formation de l'enfant dans le sein de la mère. Un attouchement de la calebasse ne serait autre chose qu'un empiétement sur les pouvoirs de la divinité et entraînerait la mort certaine de l'enfant. La même règle s'impose si la femme met au monde au cours d'un voyage. Alors il peut arriver qu'elle doive marcher plusieurs jours, chargée de la calebasse, pour rapporter l'enfant chez elle. On comprendra facilement qu'en raison des nombreux inconvénients de cette coutume pour la mère et l'enfant, les femmes enceintes cherchent par tous les moyens à éviter un accouchement en dehors des villes.

M. Gustave Julien vient de publier dans la Revue d'Ethnographie et des Traditions populaires (5e année, no. 19, 3e trimestre 1924 [Paris], 246—268), en se basant sur ses propres observations pendant un séjour de quatre ans au Sud-Ouest de Madagascar, une étude intéresante sur Le culte du bœuf à Madagascar. Le rapport d'un sacrificateur indigène sur l'importance de la race bovine pour l'île sert d'introduction. Les développements qui suivent sont enrichis de nombreuses indications lexicographiques qu'on rechercherait en vain dans les dictionnaires en usage. Seize pages sont consacrées — un peu en marge du titre — à la description de la race bovine comme objet de valeur, de son élevage est des soins qu'elle réclame, du pacage des animaux domestiques comme des bêtes qui vivent librement et finalement des épidémies. On y décrit les couples et les chiens de garde. L'importance des troupeaux décide non seulement de l'autorité dont jouit leur propriétaire — ce qui se comprend — mais encore des titres qu'il est en droit de porter. Il y est question en outre du commerce des bestiaux et des signes distinctifs qu'ils portent aux oreilles. La suite de l'article renferme des longues listes de qualifications du bétail d'après les nuances les plus subtiles de la couleur de tel ou tel organe. Les relations sexuelles, l'âge, la gestation, le vélage et d'autres conditions analogues ont fourni une nomenclature étendue et précise, qui est loin de se renfermer dans le cadre restreint de nos quelques notions de veau, de génisse, de vache, de taureau, de bœuf. On parle

achtung rigoroser Vorschriften stattfindet, nicht von Frauen und Unbeschnittenen vollzogen werden darf. Die Behandlung von Milch und Milchgeschirr ist durch genau befolgte traditionelle Gebräuche geregelt. Die erste Milch nach dem Kalben wird dem Dorfhäuptling als Opfer dargebracht. Haltbare Milchprodukte sichern ein einigermaßen erträgliches Dasein während der häufigen Zeiten der Dürre und Heuschreckenschwärme. Fellbeschaffenheit und Farbe des Viehes sind bestimmend für die Verwendung zum Opfer: für die Königs- (Häuptlings-) Familie, bei Exorzismen, Stellung des Horoskops und Verbrüderungszeremonien. Das Opfer vollzieht stets der Priester, u. zw. durch einen rituellen Kehlschnitt (cf. die שחיטה der Juden!). JULIEN führt das auf Einfluß des Islâm zurück. Diese Zeremonien bilden stets ein Ereignis für die ganze Dorfgemeinschaft oder den Clan. Bei der Verteilung von Fleisch (und Fell) erhalten die Teilnehmer je nach ihrer sozialen Stellung bessere oder minderwertigere Stücke. — Nicht unerwähnt möge auch ein auf den Baumkultus in Madagaskar bezüglicher Passus (251) bleiben.

Amerika.

R. SCHULLER in Mexiko hat bei einem längeren Aufenthalt unter den Huaxtecas von San Luis Potosi viele interessante Erscheinungen beobachtet. Die Braut wird von den Eltern an den Meistbietenden verkauft. Die Vergütung an die Schwiegereltern besteht gewöhnlich in der für sie geleisteten Arbeit. Nach der Hochzeit kehrt die junge Frau auf eine Woche bis zu einem Monat zu ihren Eltern zurück. Der Mann vermeidet aus abergläubischen Gründen einige Monate lang streng die Begegnung mit seinem Schwiegervater. Die Eheleute essen selten gemeinsam. Die Frau hat überhaupt eine sehr gedrückte Stellung. Die Bearbeitung der Felder ist die Aufgabe des Mannes. Nur selten werden Haustiere gehalten, außer Hühnern und Schweinen. Das Fett der letzteren wird nicht gegessen, es wird an die Europäer verkauft, ebenso die Eier. Die Knochen der Jagdtiere werden begraben. Alle Indianer schlafen auf über den Boden gebreiteten Matten, der Nacken wird gestützt durch ein hölzernes Bänkchen. Kämme sind nicht gebräuchlich, das Haar wird gebürstet. (Separatum, wahrscheinlich aus einer Publi-

aussi de taureaux de combat. Un foit significatif, c'est que la trayage des vaches, qui exige l'observation de prescriptions rigoureuses, ne peut être pratiqué ni par des femmes ni par des incirconcis. Le traitement du lait et des pots à lait est fixé par des coutumes traditionnelles exactement observées. Le premier lait après le vélage est offert en sacrifice au chef du village. Du laitage solide assure une vie quelque peu supportable pendant les époques si fréquentes de sécheresse et de nuées de sauterelles. La qualité et la couleur de la robe du bétail déterminent son emploi dans les sacrifices pour la famille du roi ou du chef ou à l'occasion d'exorcismes, de fixation d'horoscopes ou de cérémonies de fraternisation. C'est toujours le prêtre qui offre le sacrifice, et il le fait par une incision rituelle à la gorge (cf. les שחיטה des juifs!). L'auteur y voit une influence de l'Islamisme. Ces espèces de cérémonies sont toujours un événement pour tout le village ou le clan. Quand on partage les chairs (et la peau), la qualité des morceaux correspond à la position sociale des participants. Un passage relatif ou culte des arbres à Madagascar (251) mérite d'être relevé.

Amérique.

Au Mexique, M. R. SCHULLER a observé pendant un assez long séjour parmi les Huaxtecas de San Luis Potosi de nombreux faits très intéressants. La jeune fille à épouser est vendue par ses parents au plus offrant, et l'indemnité due aux beaux-parents est généralement payée par du travail à leur profit. Après le mariage, la jeune fille retourne auprès de ses parents pour une semaine ou même un mois. Par superstition, le mari évite pendant plusieurs mois de rencontrer son beau-père. Les époux ne mangent que rarement à la même table. En général, la condition de la femme est assez humble. La culture des terres est affaire de l'homme. On pratique très peu l'élevage des animaux domestiques, excepté pour les poules et les porcs. Le lard de ceux-ci n'est pas mangé, mais vendu aux Européens, de même que les œufs. On enterre les os des animaux de chasse. Tous les Indiens dorment sur des paillassons, la nuque appuyée sur une banquette; ils ne connaissent pas le peigne et brossent les cheveux. (Tiré-à-part, probablement d'une publication de l'université nationale à Mexico, 1924.)

kation der Nationaluniversität in Mexiko, 1924.)

R. Schuller veröffentlicht ein wahrscheinlich in Nürnberg im Jahre 1505 gedrucktes Bild, von dem er aus guten Gründen glaubt, daß es die älteste Darstellung südamerikanischer Indianer sei. Es scheint gezeichnet zu sein bald nach der ersten Veröffentlichung eines Briefes von Amerigo Vespucci. Nichts auf dem Bilde erinnert an südbrasilianische Verhältnisse, am wenigsten das indogermanische Profil, die deutsche Haartracht und die Vollbärte. (Journ. de la Soc. des Amér. de Paris, 16 [1924], 111—118.)

Der schon auf so verschiedene Weise erklärte Name Yucatan scheint endlich durch Prof. M. E. Becerra in Mexico richtig gedeutet worden zu sein. Er ist in der Maya-Sprache zusammengesetzt aus *Yuk-keb-tan* oder *Yuk-kab-tan,* im Lande der *Yuk.* Letzterer ist ein eleganter kleiner Hirsch *(Cariacus rufinus),* der zu den Virginiahirschen gehört. Die erste Verwendung des Namens Yucatan ist wahrscheinlich zurückzuführen auf die beiden Maya-Indianer, die von Hernández de Córdoba in Cuba für die Reise aufgenommen wurden. Von den alten spanischen Autoren wurde Yucatan zuweilen genannt: „Land der Truthähne und des Rotwildes", einigemal kommt auch Yucalpeten vor. Da *peten* Insel oder Land heißt, so ist letzteres nur ein Synonym von Yucatan. (Mem. y Revista de la Soc. Cient. „Antonio Alzate", Mexico, 41 [1923] 401—414.)

J. Tello unterscheidet in Peru fünf aufeinander folgende Kulturen: 1. die primitive, 200 v. Chr.; 2. die archaische, 200 v. Chr. bis 800 n. Chr.; 3. die der Vor-Inkas, 900 bis 1150; 4. die der Inkas 1150 bis 1530; 5. die heutige. Die erste stammte von Nomaden oder Halbnomaden, die von Osten oder von Norden kamen. Zur zweiten gehören die Anfänge von Tiahuanaco, Chavin, Chicama und Nasca. Hier wiegt im Norden die Skulptur vor, im Süden die Malerei. Die zugehörigen Stämme waren seßhaft, sie woben Kleider aus Wolle, begruben ihre Toten in Höhlen und besaßen die Kopftrophäe. Die dritte Kultur ist eine höhere Entwicklung der zweiten. Hier kommen Menschenopfer vor. Die beiden letzten sind die bisher schon als solche ausgeschiedenen Kulturen. (Inter-America, V [1922], 238—250.)

Le même auteur publie une image imprimée probablement à Nuremberg en 1505 et qu'il a de bonnes raisons de regarder comme la plus ancienne représentation d'Indiens de l'Amérique du Sud. Elle semble dessinée à l'occasion de la première publication d'une lettre d'Amerigo Vespucci. Mais on n'y trouve rien qui rappellerait les conditions du Brésil; surtout le profil indo-européen, la coiffure allemande et la barbe jurent avec une tête d'Indien. (Journ. de la Soc. des Amér. de Paris 16 [1924], 111—118.)

Le nom de Yucatan, expliqué jusqu'ici de façon si différente, semble enfin avoir bien été interprété par le professeur M. E. Becerra à Mexico. Dans la langue Maya, ce nom est composé de *Yuk-keb-tan* ou de *Yuk-kab-tan,* c'est-à-dire au pays des *Yuk.* Or, le *Yuk* est un élégant petit cerf de la famille des cerfs de Virginie *(Cariacus rufinus).* L'emploi du nom Yucatan doit probablement être attribué aux deux Indiens mayas qu'Hernández de Córdoue engagea a Cuba pour son voyage. Les anciens auteurs espagnols appellent le Yucatan parfois «le pays des dindons et du gibier fauve»; quelquefois on trouve la forme Yucalpeten qui ne peut être que synonyme de Yucatan, puisque le terme *peten* signifie île ou terre. (Mem. y Rivista de la Soc. Cient. «Antonio Alzate», Mexico [1923], 401—414.)

M. J. Tello distingue au Pérou cinq civilisations consécutives: 1° la primitive, 200 av. J.-Chr.; 2° l'archaïque, 200 av. J.-Chr. à 800 ap. J.-Chr.; 3° celle des Pré-Incas 900—1150; 4° celle des Incas 1150—1530; 5° celle de nos jours. La première provenait de populations nomades ou séminomades venues de l'Est ou du Nord. A la seconde appartiennent les origines de Tiahuanaco, de Chavin, de Chicama et de Nasca; au Nord, c'est la sculpture qui prédomine, au Sud c'est la peinture. Les tribus en question étaient sédentaires, tissaient des vêtements de laine, enterraient leurs défunts dans des cavernes et connaissaient le trophée de têtes. La troisième civilisation est une évolution de la seconde et connaît les sacrifices humains. Les deux dernières civilisations sont les mêmes qui ont été jusqu'ici caractérisées comme telles. (Inter-America, V [1922], 238—250.)

Die Lebensweise der Indianerstämme am Puget-Sund, die der verstorbene Forscher H. Haeberlin sehr erfolgreich studierte, hat E. Günther beschrieben. In der Nähe des Sundes bis zum Kaskadengebirge wohnen Jäger- und Fischerstämme, die eine eigenartige Mischung fortgeschrittener und minderwertiger Kultur besitzen. Einerseits bauen sie sehr wirksame Fischwehren in Flüssen, gute Reusen, seetüchtige Boote, große Häuser für mehrere Familien, sie spinnen und weben, geben den Schwiegereltern wertvolle Geschenke, sie besitzen Schwitzbäder, werden von Häuptlingen regiert, anderseits kommt Kopfjagd vor, Menschenopfer (Sklaven) bei Beerdigung von Häuptlingen und Wohlhabenden, sie kochen in Erdöfen, bearbeiten den Boden mit Grabstöcken, die Zauberei ist im Schwange und sie fürchten überall übelwollende Geister. Als Waffen besitzen sie Bogen, Keulen, Speere und Schleudern. Eine mit der Alten Welt gemeinsame Erscheinung ist die Magie der Pforte, sie findet sich hier in ihrer auffallendsten Form, Tote werden nämlich durch eine eigens hergestellte Öffnung in der Wand aus dem Hause geschoben, nicht durch die Türe getragen. (Ztschr. f. Ethn., 56 [1924], 1—74.)

Les habitudes des tribus indiennes du Puget-Sund, que le feu savant H. Haeberlin avait étudiées avec beaucoup de succès, ont été décrites par M. E. Günther. La contrée des environs du Sund jusqu'aux montagnes des Cascades est habitée par des tribus de chasseurs et de pêcheurs qui manifestent un singulier mélange de culture avancée et arriérée. D'une part ils construisent des écrilles très pratiques dans leurs rivières, d'excellentes nasses, des chaloupes navigables, de grandes maisons pour plusieurs familles; ils filent et tissent, donnent de précieux cadeaux à leurs beaux-parents, possèdent des bains de vapeur et sont dirigés par des chefs. D'autre part ils pratiquent la chasse aux têtes des ennemis et les sacrifices humains (d'esclaves) aux funérailles des chefs et des riches, ils font la cuisine dans des fours souterrains et travaillent la terre au moyen de pieux; la sorcellerie est en vogue et on redoute partout des esprits malveillants. Leurs armes sont l'arc, la massue, le javelot et la fronde. Un phénomène bizarre, mais qui se trouve également dans le Vieux-Monde, c'est la magie de la porte: les défunts sont transportés en dehors de la maison non par la porte, mais par une ouverture pratiquée dans le mur spécialement à cet effet. (Zeitschr. f. Ethn., 56 [1924], 1—74.)

Ozeanien.

Jos. van der Kolk schreibt über die Altersklassen der Bewohner von den Tanimbar-Inseln (Bijdragen Taal-, Land- en Volkenkunde, deel 80, vierde aflev. 1924, 601—607). Schon in der frühesten Jugend beginnt der Zusammenschluß der gleichaltrigen Knaben und Mädchen. Jede einzelne Altersgruppe umfaßt im Durchschnitt zwei Jahrgänge. Den größten Einfluß auf das Gemeinschaftsleben üben die Klassen der jungen Männer im Alter von 15 bis 35 Jahren aus. Große Ähnlichkeit besteht mit dem Altersklassensystem, das H. Nollen von den Kaja-Kaja auf Süd-Neu-Guinea beschreibt. („Anthropos", IV [1909], 553 bis 573.)

Das Thema: Tod, Begräbnis und Spiritismus auf Tanimbar hat eine eingehende Behandlung durch Pater Drabbe, Missionar vom heil. Herzen, erfahren (Tijdschrift Kon. Nederl. Aardrijksk. Genootschap, twede reeks, deel XLII [1925],

Océanie.

M. Jos. van der Kolk nous renseigne sur les classes d'âge des habitants des îles Tanimbar (Bijdragen Taal-, Land- en Volkenkunde, deel 80, vierde aflev. 1924, 601—607). Le groupement des garçons et des filles du même âge se fait dès la première jeunesse. Chaque groupe comprend en moyenne deux années. Ce sont les classes des jeunes gens de 15 à 35 ans qui ont le plus d'influence sur la vie en commun. On y trouve une grande ressemblance avec le système des classes d'âge décrit par M. H. Nollen chez les Kaja-Kaja dans le Sud de la Nouvelle-Guinée. («Anthropos», IV [1909], 553—573.)

Le P. Drabbe, missionaire du S.-C., nous donne une étude approfondie sur le sujet: Mort, enterrement et spiritisme dans l'île de Tanimbar (Tijdschrift Kon. Nederl. Aardrijksk. Genootschap, tweede reeds del XLII [1925], 31—63).

31—63). In der äußersten Not, wenn es mit dem Kranken sichtlicherweise dem Ende zugeht, wenden sich die Eingebornen an ihr höchstes Wesen, *Ratoe* genannt, und versprechen ihm, im Falle der Wiedergenesung des Patienten, ein Küchlein, ein Huhn oder ein Schwein, oder gar alles dieses zusammen. Wenn auch das nichts hilft, dann wird die Besorgnis größer und größer und die Tränen beginnen zu fließen. Es folgt die Beschreibung der Vorbereitung des Begräbnisses, dann des Begräbnisses selbst, der Trauertage usw.

En cas de dernière nécessité, quand le malade est à l'entrémité, les indigènes s'adressent à leur Etre suprême nommé *Ratoe*, et lui promettent en cas de guérison un poussin, une poule ou un porc ou bien tout à la fois. Si c'est en vain, alors ils deviennent de plus en plus soucieux, et les larmes commencent à jaillir. Suit la description des préparatifs de l'enterrement, puis des funérailles, des jours de deuil etc.

Bibliographie.

Lowie R. H. *Primitive Religion.* Boni & Liverigh. New York 1924. XIX + 346 SS. Oktav. Doll. 3.50.

In der Vorrede zu seinem Buche gibt der Verfasser an, daß er bezwecke, zu Studien anzuregen, „in welchen andere als die traditionellen Gegenstände einen Ehrenplatz einnehmen", und er habe sich bestrebt, „auf ein Minimum die Erörterung von Theorien zu reduzieren, die bereits von anderen Autoren mehr als reichlich behandelt worden seien" (S. V). Wenn ein Forscher von der Bedeutung Lowie's bei einem Werke sich solche Ziele steckt, so kann man sicher sein, daß man viel Wichtiges und Neues daraus lernen kann.

Die „Introduction" (S. IX—XX) erörtert den Begriff der Religion, der ziemlich weit gefaßt wird. Darauf kommen wir am Schluß noch einmal zurück.

Es folgen in Part I (S. 1—98) vier „Synthetical sketches": Die ausführliche Darlegung der Religion von vier besonders ausgewählten Stämmen mit psychologischer Durchdringung der Einzelheiten, die Religionen der Crow-Indianer (Ost-Montana), der Ekoi-Neger (Kamerun und Süd-Nigeria), der Bukaua-Melanesier (Neuguinea) und der Polynesier. Diese Darstellungen führen gut ein in die konkrete Gesamtheit einer Religion, so daß man sowohl die reiche Kompliziertheit ihrer Einzelheiten, als die Einheitlichkeit ihrer Eigenart abschätzen lernt. Die Auswahl der vier Stämme ist sowohl nach geographischen wie nach psychologischen Gesichtspunkten nicht übel, aber ein wenig beeinflußt von Lowie's weiter Definition der Religion, die auch den Glauben an unpersönliche Mächte als Religion gleichartig neben den an persönliche übernatürliche Wesen stellt. Ich möchte raten, in einer nächsten Auflage zur Vervollständigung etwa folgende Stämme noch mit heranzuziehen: die Feuerländer als Beispiel eines der Urstämme, die Galla als Beispiel eines der afrikanischen, und die Yakuten oder Altaier als Beispiel eines der asiatischen Viehzüchterstämme und etwa einen der Ackerbaustämme von Hinterindien, wodurch dann auch das große Asien mehr zu seinem Recht gelangen würde.

Part II (S. 99—166) bringt die Kritiken der Theorien des Animismus von Tylor, des Magismus von Frazer (und Durkheim) und des Kollektivismus von Durkheim. Wir haben Veranlassung, hier etwas länger zu verweilen.

In der kritischen Behandlung von Tylor's Animismus liefert Lowie zunächst eine Antikritik der von Durkheim an Tylor geübten Kritik, die er wenig befriedigend findet, weil sie leide an „combination of arbitrary assertions and rationalistic psychologizing and, above all, from a misunderstanding of the question at issue" (S. 110). Durkheim's Behauptung, daß Totemismus älter als Animismus und Ausgangspunkt desselben sei, greift er bei ihrer Grundlage an, daß die Australier mit ihrem Totemismus die primitivsten Völker seien. Er weist demgegenüber mit Nachdruck auf wirkliche Urvölker wie die Semang, Andamanesen und Paviotse hin, die keinerlei Totemismus kennen. Er findet also Durkheim's Argumentation als „in no way invalidating the core of Tylor's hypothesis in the absence of historical evidence" (S. 114). Noch nachdrücklicher und kürzer

lehnt er den Pan-Ägyptizismus von C. Elliot-Smith und W. J. Perry ab, die allen Animismus aus Ägypten stammen und erst von dort aus zu den übrigen Völkern kommen lassen: „The historical evidence adduced to support this inference seems to me to be precisely nil" (S. 114).

Gegen Tylor wendet er besonders ein, daß er dem Zuge seiner Zeit (Darwin, Huxley) folgend, zu vieles mit dem Geistbegriff in Verbindung gebracht habe, während es auch aus anderen Quellen stammen könnte. Das habe der unabhängiger denkende Andrew Lang richtig gesehen betreffs des höchsten Wesens der primitiven Völker, daß bei ihnen eine Ableitung aus dem Animismus gar nicht nötig und vielfach gar nicht angängig sei (S. 119 ff.); Lowie stimmt ferner auch meinen auf Grund der Kulturkreisforschung gewonnenen Erweiterungen der Lang'schen Sätze zu. Er gibt durchaus zu, daß die Existenz eines höchsten Wesens bei so vielen räumlich so weit getrennten und vielfach auch rassenhaft stark verschiedenen Urstämmen weder auf spätere gegenseitige Entlehnung, noch auf unabhängiges Hervorgehen aus dem Elementargedanken zurückgeführt werden könne. Sondern, „hence, any religious traits held by these Negroid [Negrito, Bushmen, Tasmanians] groups prior to this specialisation must be of hoary age; and if these features are common to them and the rudest American aborigines, we are indeed carried back to as early a period of human belief as we can reasonably expect to attain by means of an historical reconstruction. In short, on the score of logic I have no objections to Father Schmidt's premises" (S. 126).

Aber er glaubt gegen meine Aufstellungen vorgehen zu müssen, weil die dafür angeführten Tatsachenbelege nicht zuverlässig und sicher genug seien; das sucht er darzutun in einer kurzen Kritik des Materials von den Tasmaniern, den zentralafrikanischen Pygmäen, den Semang, den Andamanesen, den Buschmännern. In dieser Kritik muß ich einige Unterlassungen konstatieren, die ich mir nicht erklären kann, und einige Unvollständigkeiten, die leicht zu erklären sind.

Zu den Unterlassungen gehört erstens, daß Lowie nicht die deutsche Ausgabe meines Werkes „Der Ursprung der Gottesidee" zitiert, sondern die im „Anthropos" erschienene französische Ausgabe; in der ersteren aber ist das Kapitel über die südostaustralischen höchsten Wesen völlig umgearbeitet, in einer Weise, die auch der schärfsten Kritik, wie ich glaube, standhält: diese südostaustralischen Tatsachen läßt Lowie aber völlig beiseite. Auch die tasmanischen Verhältnisse sind von mir dort eingehender erörtert, und sie erhalten im Lichte der südostaustralischen erhöhte Bedeutung, so daß ich auch Lowie's Kritik an dem tasmanischen Material nicht völlig anerkennen kann. Zu den Unterlassungen gehört zweitens die Außerachtlassung des altkalifornischen Materials, wie ich es in meiner Abhandlung „Die Altstämme Nordamerikas" (Festschrift Eduard Seler, Stuttgart 1922, S. 471—502) dargestellt habe, eine Außerachtlassung, die ich mir am allerwenigsten erklären kann. Hierhin gehört drittens die Außerachtlassung des bei den paläoasiatischen Völkern, den Giljaken und Korjäken, besonders aber bei den Ainu vorherrschenden Materials.

Zu den Unvollständigkeiten gehört erstens und zweitens, daß er meinen Artikel „Die religiösen Verhältnisse der Andamanesen-Pygmäen" („Anthropos", XVI—XVII [1921—1922], S. 978—1005) noch nicht kannte, der seine Kritik des andamanesischen Materials entkräftet, und ebenso nicht den Artikel von Schebesta „Die religiösen Anschauungen Südafrikas" („Anthropos", XVIII—XIX [1923—1924], S. 114—123 ff.), in welchem er betreffs des höchsten Wesens der Buschmänner neue entscheidende Beweise beibringt. Die dritte Unvollständigkeit hat er selbst in der Vorrede noch erwähnt: das Buch von P. Koppers über die Feuerländer erhielt er erst nach Abschluß seines Werkes; die hier vorliegenden Mitteilungen über das höchste Wesen der Yagan werden noch weitere Bekräftigungen erhalten durch die Veröffentlichung der diesbezüglichen Resultate bei den Alakaluf und Ona, die P. Gusinde unterdessen gemacht hat. Die vierte Unvollständigkeit liegt in dem Bericht über die Isneg-Negritos von den Philippinen, den P. Vanoverbergh von einer dorthin gemachten Forschungsreise heimgebracht und jetzt im „Anthropos" (XX [1925], S. 148—199, 399—443) veröffentlicht hat.

Dazu kommt, daß unterdessen auch die Kritik, die Lowie an dem Material der Semang-Pygmäen geübt hat, überholt worden ist durch die fast eineinhalb Jahre dauernde

gründliche Erforschung dieser Stämme, die P. SCHEBESTA 1924—1925 durchführte, durch welche großenteils die Mitteilungen von STEVENS bestätigt, dazu aber bedeutend erweitert und stellenweise auch rektifiziert wurden; manches davon ist schon aus den vorläufigen Reiseberichten im „Anthropos" (XVIII—XIX [1923—1924], S. 1002 ff.) zu ersehen, der Hauptteil wird als separates Werk in der „Anthropos"-Bibliothek erscheinen. Ebenfalls werden unterdessen, so Gott will, auch die Ergebnisse der Forschungsexpedition wohl schon vorliegen, die P. SCHUMACHER bei den Negrillen in Ruanda im Laufe der Jahre 1924—1925 machte, und vielleicht kommen auch noch von anderer Seite neue Ergebnisse über die Negrillen Afrikas zusammen.

So unterlasse ich es, in die Einzelheiten der Kritik LOWIE's einzugehen, da ich der zuversichtlichen Erwartung bin, daß dieser schon in der zweiten Auflage seines Werkes, die sicherlich bald nötig sein wird, eine ganz andere Haltung annehmen und nicht nur die theoretischen Voraussetzungen, sondern auch die tatsächlichen Unterlagen der Ansicht von der uralten Selbständigkeit und Tatsächlichkeit der höchsten Wesen anderer beurteilen wird, als er es jetzt tut.

Wir können uns leider nicht länger aufhalten bei seiner Kritik der FRAZER'schen Theorie von der Priorität der Magie gegenüber der Religion; hier kommt er zu dem radikalen Ergebnis: „In short, FRAZER's argument breaks down at every point, and even if we adopt his definitions there is no reason to ascribe greater antiquity to magic..... In the state of our knowledge, both magic and religion are best regarded as extremely ancient components of the human world-view" (S. 147).

Nicht minder radikal ist seine Ablehnung der Auffassung DURKHEIM's, daß Magie und Religion ausschließlich aus den sozialen Verhältnissen und besonders aus dem Totemismus hervorgegangen sei. Er lehnt mit GOLDENWEISER diese „original but unsound speculations" (S. 162) ab aus ethnologischen, soziologischen und psychologischen Gründen (S. 157 ff.) und schließt, nachdem er in zwei Punkten von geringerer Bedeutung DURKHEIM zugestimmt hat, mit den Worten: „We leave DURKHEIM with the consolatory reflection with which MACH once commented on HERBART, that after all this eminent thinker has not been exclusively a perpetrator of errors" (S. 163).

Was LOWIE dann an positivem Neuen zu bieten hat, beginnt in Part III: Historical and Psychological Aspects. Es ist in der Tat eine interessante Mischung historischer und psychologischer Forschung, die er hier vertritt, und von der viel zu lernen ist. So gleich in den beiden ersten Kapiteln „Historical Schemes and Regional Characterization" und „History and Psychology". Er tritt für die Notwendigkeit historischer Forschung ein, wagt aber noch nicht, für sie so weite Bogen zu schlagen, wie es die kulturhistorische Schule tut. Er hält sich in ganz engen Grenzen der amerikanischen Ethnologie, die er mit folgenden Worten beschreibt: „The immediate task of the comparative student is therefore a sifting of the material, an accurate determination of specific tribal religion and upon this basis a series of intensive distribution studies covering successively culture areas, continents and the whole globe" (S. 171). Wie wenig eine solche Beschränkung auch theoretisch gerechtfertigt ist, darüber habe ich mich anderswo auch gerade gegen LOWIE schon ausgesprochen, so daß ich darauf verweisen kann[1].

Aber LOWIE geht dann doch dazu über, auf Grund einer Reihe scharf charakterisierter Einzelheiten Verbindungen von Nordwest- und selbst Nordostamerika mit Ost- und selbst Westsibirien anzunehmen, von denen einige auch bis in das äußerste Südamerika reichen, so daß seine Versicherung, daß er in der Verwendung des historischen Prinzips weder Zeit- noch Raumfurcht kenne, dadurch ihre Belege erhält. So bleibt der einzige Unterschied von der kulturhistorischen Schule eigentlich nur, daß er vorzieht „to establish sequences where the distribution is s p a t i a l l y c o n t i n u o u s[2] or rendered plausible by documentary evidence or at least known ethnographie principles" (S. 183).

Es ist nicht ersichtlich, ob er unter die „known ethnographic principles" auch die Grundsätze über die Ferninterpretation zweiten Grades zählt, die GRAEBNER in seiner

[1] SCHMIDT, Die Abwendung vom Evolutionismus und die Hinwendung zum Historizismus in der Amerikanistik („Anthropos", XVI—XVII [1921—1922], S. 487—519, besonders S. 491, 500 f., 513 f.).

[2] Von mir gesperrt. SCHMIDT.

„Methode der Ethnologie" (S. 62 ff.) darlegt; wenn ja, dann besteht höchstens noch ein gradueller, aber kein prinzipieller Unterschied zwischen ihm und der kulturhistorischen Schule.

Auf all die folgenden Kapitel „History and Psychology, Woman and Religion, Individual Variability, Religion and Art, Association" können wir hier leider nicht mehr im einzelnen eingehen. Die Forschung wird sich noch oft mit ihnen zu beschäftigen haben und vielfachen Nutzen aus ihnen ziehen. Besonders das Kapitel „Individual Variability" ist von Wichtigkeit, weil es gegenüber den soziologischen Theorien die Bedeutung des Individuums für Ursprung und Entwicklung der Religion nach mehreren Richtungen hin klar herausstellt.

In seinem Schlußkapitel kommt Lowie noch einmal zurück auf seine Definition der Religion, die auch die Ehrfurcht vor unpersönlichen übernatürlichen Gewalten (oder Ereignissen) noch als Religion betrachtet. Er ist so einsichtig, die Definition als logische Klassifikation zu betrachten, und so weitherzig, nicht zu fordern, daß alle Forscher die Klassifikation auf die gleiche Weise durchführen. Bei ihm erklärt sich die Weite seiner Definition aus seiner Auffassung, daß Religion hervorgehe aus dem Staunen und der Ehrfurcht vor dem Übernatürlichen, Außergewöhnlichen, Heiligen, Göttlichen (S. 322), wozu noch kommt, daß er geneigt ist, da er das Magische teilnehmen läßt an dem psychologischen Charakter des Religiösen, es für zulässig zu halten, die magischen Anschauungen und Praktiken als religiös in unserem Sinne zu betrachten, zum wenigsten aber mit Marett und Goldenweiser, Magie und Religion als zwei verschiedene Teile eines größeren Ganzen, des „Übernatürlichen" (S. 147). Ich kann dieser Zusammenwerfung von Magie und Religion in dieses größere Ganze nicht zustimmen, sondern betrachte die Haltung des Staunens und der Ehrfurcht gegen übernatürliche Dinge als eine besondere, nämlich die passive Art der Zauberei, jene Art, die ihre Wirkungen nicht durch aktive Zwangsmittel, sondern durch genauestes (sachliches) Sichfügen erreichen will. Dagegen betrachte ich das Verhalten zu einem persönlichen Wesen auch deshalb als für Religion wesentlich, weil ohne dasselbe auch jene Gegenseitigkeit dieses Verhältnisses nicht möglich ist, die mir für Religion ein Wesensmerkmal zu sein scheint.

Am Schluß spricht sich Lowie auch über die Frage aus, ob es wahrscheinlich sei, daß die Religion der anscheinend so triumphierenden Ausbreitung wissenschaftlicher Aufklärung standhalten werde. Er ist der Meinung, daß für die Religion, auch in dem Sinn des Verhältnisses zu persönlichen Gottheiten gefaßt, keinerlei gegründete Veranlassung vorliege, ihren Untergang vorauszusagen. Im Gegenteil, „what is more, it is likely that in our own civilization some of the very forces that have been most active in combating organized religion in the immediate past will rally to its defence. The excesses of nationalistic State worshippers, coupled with the charlatanism of race-theorists who ignorantly pretend to knowledge no living man possesses or even deliberately falsify biological data, may well raise a doubt among humanitarian liberals of the type of John Morley, whether the perverse adoration of brute force is a preferable substitute for a faith and a Church never wholly devoid of spiritual elements" (S. 329).

Er legt dann noch dar, wie auch die alten intellektualistischen Einwände „against organized religion are appreciably reduced in the light of sane historical inquiry", und daß es nicht mehr als billig sei, die sympathische Einsicht und Gerechtigkeit, mit der ein Forscher die Religionen „wilder" Völker betrachten müsse, den Übungen der eigenen Mitbürger nicht vorzuenthalten, deren religiöse Anschauungen nicht völlig mit den seinigen zusammenfallen. Man glaube auch nicht mehr an das alte Fortschrittsideal der rein intellektuellen Aufklärung, sondern beginne zu glauben, daß „an unfolding of human individuality into an harmonious work of art constitutes the supreme and universal human task" (S. 330).

Von da aus nimmt er dann die Begründung für seine Mahnung zu voller ehrlicher und toleranter Freiheit in religiösen Dingen: „Let those whose Divine lies in the pursuit of demonstrable truth pursue their way unhindered by external obstacles, but let them not foist on others an attitude peculiar to themselves" (S. 330). Viel Schönes und Sym-

pathisches liegt in diesen Worten. Wenn man versucht wäre, dieses und jenes noch hinzuzufügen, auch zu teilweiser Korrektur, so beginnt man aber alsbald zu fühlen, daß die Schritte hier auf delikates Gebiet führen. Das gibt auch Dr. Lowie zu bedenken, wenn er jeder weiteren Antwort sich entzieht mit der eleganten, halb scherzhaften Wendung, mit welcher er sein Werk beschließt: „Thus, this, book closes with a note often struck in the preceding pages, — with a recognition of the importance of individual differences." Sollen wir ihm trotzdem noch die Frage nachrufen: „Darf man wünschen, daß die individuellen Differenzen immer mehr aufhören mögen, wesentlicher Natur zu sein...?"

P. W. Schmidt, S. V. D.

Spann Othmar. *Gesellschaftslehre.* Zweite, neubearbeitete Auflage. XXVIII + 566 SS. Oktav. Verlagsbuchhandlung Quelle & Meyer in Leipzig. 1923. Preis Mk. 11.—.

Die vorliegende Arbeit fällt ihrem Hauptinhalte nach nicht in den Bereich der Ethnologie. Da der Verfasser sich aber mit unserer Wissenschaft immer wieder auseinanderzusetzen versucht, wobei ihm zum Teil recht treffliche, zum Teil aber auch weniger glückliche Bemerkungen unterlaufen, so lassen wir dem Werke hier gerne eine Würdigung zuteil werden. Das um so lieber, weil das Buch auf Schritt und Tritt den Verfasser als überlegenen Denker und Forscher hervortreten läßt.

Prof. Spann lehnt bei der Ausarbeitung seiner Gesellschaftslehre mit aller Entschiedenheit jede Hilfe der sogenannten ethnologischen Schule ab, und zwar deshalb, weil er sie methodologisch und prinzipiell auf falschen Wegen erblickt. In den Naturwissenschaften sei der Darwinismus (Evolutionismus) eigentlich überwunden, und wie komme da ausgerechnet die Gesellschaftslehre dazu, ihm noch weiter zu huldigen (S. IX). Eine irgendwie wesentliche Besserung der Lage vermag er auch in der neueren sogenannten historischen Richtung der Völkerkunde (vertreten durch L. Frobenius, Fr. Gräbner, W. Foy, W. Schmidt, W. Koppers u. a.) nicht zu sehen (S. 18). Denn auch hier gelte die alte Fehllehre weiter: Das Primitive ist ipso facto das Ältere. Aber nicht nur, daß Spann die spezielle Beihilfe der Ethnologie zurückweist, er arbeitet überhaupt mit keinem historischen Material, sondern stellt einerseits die „reine Begriffsarbeit", anderseits die „systematische Anknüpfung an die Philosophie" in den Vordergrund.

Das Vorgehen des Verfasser gibt Veranlassung zu folgenden Bemerkungen:

1. Finde ich es sehr beachtenswert, daß der Autor, obwohl auf dem Gebiete der Völkerkunde keineswegs Fachmann, doch mit sicherem Instinkte erkennt, wie sehr die ganze darwinistisch-evolutionistisch eingestellte Völkerkunde auf dem Holzwege war und ist. Und auch weiterhin kann man ihm nur toto corde zustimmen, wenn er sagt: „Aber das Übel reicht noch weit über die rein methodischen Verfehlungen hinaus. Der Darwinismus, soweit er Gesellschaftslehre und Weltanschauung, also mehr sein will als eine rein naturwissenschaftliche Theorie, ist im Verein mit dem historischen Materialismus zum eigentlichen Kulturschaden der modernen Epoche geworden" (S. X).

2. Einigermaßen erstaunt bin ich darüber, daß Prof. Spann zwischen dem Vorgehen der kulturhistorischen Schule und dem der darwinistisch-evolutionistischen keinen wesentlichen Unterschied zu erblicken vermag. Kürzlich hat er sich in diesem Sinne abermals geäußert bei Gelegenheit der Besprechung von Fr. Gräbner's „Ethnologie". Er schreibt: „Ehe nicht mit der Meinung, daß die primitiveren Zustände auch die älteren seien, grundsätzlich gebrochen und damit erst der Gedanke einer kausalen Entwicklungsmechanik überwunden wird, herrscht auch in der Kulturkreisschule noch immer ein verkappter Darwinismus"[3].

Hier fühle ich mich gehalten, darauf hinzuweisen, daß doch gerade in der Überwindung dieses *πρῶτον ψεῦδος* der alten Schule der Wesenskern der neuen besteht! Zum Beweise dessen erinnere ich beispielsweise an Gräbner's „Methode der Ethnologie" S. 103, wo es ausdrücklich heißt, daß das Moment der Einfachheit (also der Primitivität) als solches absolut nicht genüge, um eine Erscheinung als ältere zu be-

[3] Zeitschr. f. Volkswirtschaft und Sozialpolitik. Wien. N. F. IV (1924), 586.

trachten, „denn Einfachheit kann auch eine sekundäre Erscheinung sein". Ich erinnere ferner daran, daß das Um und Auf der historisch-ethnologischen Methode in der Herausarbeitung der historisch-genetischen Beziehungen beruht; also ein derartiges wirklich objektiv gegebenes Moment allein ausschlaggebend ist dafür, ein Phänomen für entwicklungsgeschichtlich älter oder jünger hinzustellen. Was auf Grund solcher umfassender und sorgfältiger Untersuchung als zu ältest sich erweist, das hat ohne Frage Gewicht und Bedeutung. Mit dem, was diese historisch-ethnologische Forschung an Ergebnissen speziell für die Anfangsverhältnisse der Menschheit bereits zutage fördern konnte, wird Prof. SPANN sich vermutlich eher zu befreunden vermögen, wenn er die Unterscheidung in Persönlichkeits- und Sachkultur, wie P. W. SCHMIDT sie zuerst in genialer Weise durchgeführt hat, einmal näher würdigt und dabei erkennt, daß dem einfach-primitiven Anfang der Sachkultur offenkundig ein relativ hoher der Persönlichkeitskultur (monogame Familie mit wesentlicher Gleichberechtigung der Geschlechter, Altruismus, Gotteserkenntnis) entsprochen hat, daß aber diese beiden Seiten des Kulturlebens bei der Fortentwicklung der Menschheit keineswegs immer Schritt miteinander halten [4].

3. Auf Grund des vorhin Gesagten müssen wir Vertreter der historischen Ethnologie es ebenfalls ablehnen, mit O. SPENGLER, wenn auch nur in entfernterer Weise, zusammengestellt zu werden (S. 18). Der Gegensatz in Grundanschauung und Methode ist hier wie dort der denkbar schroffste. Für SPENGLER ist die Kulturentwicklung ein biologischer naturhafter Prozeß, für uns ein historisch-menschliches Geschehen. SPENGLER schließt die historische Beziehung von dem einen Komplex zum anderen positiv aus (jede Kultur repräsentiert eine isolierte Bildung als Produkt der jeweiligen „mütterlichen Landschaft"), bei uns bietet gerade diese Beziehung Ausgangspunkt und Handhabe für die Aufdeckung des tatsächlich stattgehabten Entwicklungsvorganges. Darüber hinaus könnten noch manche weitere Wesensunterschiede aufgezählt werden. In bezug auf unser Verhältnis zu L. FROBENIUS gilt etwas ganz Ähnliches. Er hat zwar an der Wiege der „Kulturkreislehre" gestanden, aber er ließ die Fahne fallen und andere nahmen sie auf und trugen sie weiter. An der Ausbildung der historisch-ethnologischen Methode, wie sie von den übrigen vertreten und gehandhabt wird, ist er so gut wie unschuldig. FROBENIUS' Auffassung von der menschlichen Kultur und ihrer Entwicklung deckt sich im wesentlichen mit derjenigen SPENGLER's. Damit ist klar, welche Kluft ihn von den übrigen Vertretern der historisch-ethnologischen Schule trennt.

4. Zum Teil wieder recht zutreffend sind SPANN's Bemerkungen über Geschichte und Formen der Religiosität. „Vom empiristischen Standpunkte aus lehrt die Geschichte der Religionen heute die ethnologische [evolutionistische!] Schule, deren Grundsatz: Das Primitivere ist das Ältere, wie oben kennen gelernt, ebenso die Hauptergebnisse, die sich dabei zeigen. Dieser Grundsatz selbst ist verfehlt und dazu das ganze Bild der Religionsgeschichte, das dabei entworfen wird. Das schon darum als eine Geschichte der Religionen ohne Religiösität ein Widersinn ist. Das heißt Blinde von der Farbe reden lassen" (S. 341). Hier, meine ich, hätte ein Hinweis auf A. LANG und W. SCHMIDT nicht fehlen sollen, die tatsächlich weder zu den Blinden zählten, noch sich fürchteten, gegen jenen großen evolutionistischen Strom zu schwimmen. Auf W. SCHMIDT's „Ursprung der Gottesidee" wird im übrigen von O. SPANN mehrfach Bezug genommen.

5. SPANN's Stellung zur Geschichte überhaupt und damit auch zur Urgeschichte des Menschen erscheint mir zu einseitig. Gewiß ist und bleibt von überragender Bedeutung die Begriffsarbeit, die philosophische Durchdringung des Stoffes, auch für die Gesellschaftslehre. Denn eine Gesellschaftslehre will und muß ihrer Natur nach ja zeigen, nicht so sehr, wie die Gesellschaftsformen in der Vergangenheit beschaffen waren, sondern wie sie jetzt und für die Zukunft zum Nutz und Frommen der Menschheit zu gestalten sind. Aber die Geringschätzung der Geschichte geht meines Erachtens bei SPANN entschieden zu weit. Sollte denn für die Gesellschaftswissenschaft der Satz der Alten historia est magistra Sinn und Bedeutung verloren haben! Das war auch ganz und gar nicht die Auffassung O. WILLMANN's, auf den O. SPANN sich sonst so häufig beruft.

[4] SCHMIDT-KOPPERS: Völker und Kulturen, S. 45ff.

Mir scheint, daß SPANN in seinem allerdings begreiflichen Widerwillen gegen die darwinistisch-evolutionistischen Konstruktionen zur Entwicklung der menschlichen Gesellschaft zu weit gegangen ist und das Kind mit dem Bade ausgeschüttet hat.

6. Die Nichtbeachtung der Geschichte, speziell der Urgeschichte im Lichte der historisch-ethnologischen Forschung, rächt sich übrigens bei SPANN gleich in einem Kapitalpunkte, nämlich in der Frage der Entstehung des Staates. „Die Entstehung des Staates kann nur als Wiedererzeugung, niemals als erste Entstehung aufgefaßt werden. Ein Volk ohne Staat oder was ihm in einfachen Zuständen entspricht, z. B. die ‚Gentilverfassung', hat es nicht gegeben; eine geschichtliche Entstehung des Staates in diesem Sinne wäre daher ein Widerspruch. Der Staat gehört zur Gemeinschaft, wie zum Löwen das Fell" (S. 464). Ich muß schon sagen, diese Sätze, die an apodiktischer Bestimmtheit nichts zu wünschen übrig lassen, stimmen mich vergnüglich, im Andenken nämlich an die Tatsache, daß ich vor drei Jahren im Verein mit P. M. GUSINDE mehrere Monate unter den vollständig staats- und sippenlosen Yagan auf Feuerland verleben konnte! Allerdings ist richtig, daß ein solcher Zustand nur bei wenigen der ethnologischen Urvölkergruppen festzustellen ist. Gewöhnlich ist ein einfaches Staatswesen auch dort schon vorhanden. Es wird wesentlich repräsentiert von der Versammlung der Familienväter, an dessen Spitze der Angesehenste gewissermaßen als primus inter pares seines Amtes als Häuptling waltet.

Man kann es bei gutem Willen richtig verstehen, wenn SPANN schreibt: „Der Staat ist geschichtlich nie und nirgends aus der Familie hervorgegangen" (S. 419). Denn auch der primitive Staat ist immer schon etwas anderes als die Familie. Aber zwei andere wichtige Punkte werden hier von SPANN übersehen und daher nicht gewürdigt. Erstens, daß der schlichte, anspruchslose Staat, wie er bei den ethnologischen Urvölkern sich findet, ganz und gar aus dem sympathievollen und altruistischen Wesen der Urfamilie schöpft. So also doch nicht unbedeutsame Fäden und Kanäle von der Urfamilie zum Urstaat hinüberführen! Und zweitens, daß die Familie nicht nur ihrer Natur nach, sondern auch zeitlich-geschichtlich früher da war als der Staat. Sie ist daher zweifelsohne auch von diesem Standpunkte aus dem Staate gegenüber im Besitze der primären Rechte! Ein folgenschwerer Satz, wie auch Prof. SPANN zugeben wird.

7. Vorzüglich erscheint mir endlich bei O. SPANN die Zurückweisung der Verirrung, wie sie im Prinzip des historischen Materialismus zum Ausdruck kommt. „Nie ist etwas Verkehrteres behauptet worden als dieser angebliche Kausalzusammenhang zwischen ‚gesellschaftlichem Unterbau' und ‚Überbau', da dasjenige, was für sich nicht einmal gedachterweise möglich ist — die Wirtschaft — auch keine selbständige Ursache, geschweige denn das absolute Prius sein kann" (S. 383). Aber auch hier schießt er meines Erachtens wieder um ein gutes Stück über das Ziel hinaus, wenn er den Wirtschaftsverhältnissen keinerlei Beeinflussungsmöglichkeit auf das übrige Kulturleben zugestehen will. — So stellt er in der oben schon herangezogenen Besprechung GRÄBNER's die Meinung GROSSE's, daß das Mutterrecht als eine Folge bestimmter Wirtschaftsorganisationen zu betrachten sei, als eine Fehllehre hin. Um bei diesem Beispiel zu bleiben, so hat SPANN gewiß recht darin, daß nicht die bestimmten Wirtschaftsverhältnisse das Mutterrecht mit seinen bekannten Begleiterscheinungen ins Leben riefen, sondern das taten die betreffenden Menschen selber. Aber in der Annahme, daß bestimmte ökonomische Verhältnisse ihnen die Veranlassung waren, gerade solche und nicht andere gesellschaftliche Einrichtungen entstehen zu lassen, darin vermag ich unmöglich eine Fehllehre zu erblicken. Eingehender habe ich mich kürzlich anderswo zum Prinzip des historischen Materialismus geäußert und verweise somit auf jene Ausführungen[5].

Hiermit sei die Auseinandersetzung mit Prof. SPANN abgeschlossen. Mit dem Danke für die mannigfachen Anregungen, die seine kritischen Bemerkungen bieten, sei die Bitte und die Hoffnung verbunden, es möge nicht das letztemal gewesen sein, wo er unsere immer noch im Werden und Wachsen begriffene junge Wissenschaft der Völkerkunde mit seinem nutzbringenden Besuche beehrt. P. W. KOPPERS, S V. D.

[5] SCHMIDT-KOPPERS: Völker und Kulturen, S. 634.

Schröder Franz Rolf. *Germanentum und Hellenismus.* Untersuchungen zur germanischen Religionsgeschichte. Aus der Germanischen Bibliothek, Abt. II, Bd. 17. VIII + 160 SS. Heidelberg 1924. Karl Winter. Preis geb. Mk 7·50.

Der Verfasser überzeugt in dieser scharfsinnigen und gelehrten Abhandlung den der Germanistik Fernerstehenden von starken Einflüssen des Orientes auf Religion und magische Gebräuche der Germanen. Am besten ist ihm dies auf dem Gebiete der Magie, der Runen und der Zahlen gelungen. Die Übertragung des chaldäischen Glaubens über den Aufenthalt der toten Fürsten und tapferen Krieger am Sternenhimmel ist kaum weniger trefflich verteidigt, aber hier liegen doch andere Möglichkeiten vor, von denen gleich die Rede sein soll. Es wird aber keinen Widerspruch finden, wenn als W e g zum himmlischen Paradies die Milchstraße angegeben ist, die unter Bifrost verstanden werden muß.

Der Mythus über den Gott der Fruchtbarkeit Balder wird neu geprüft. Der Verfasser unterscheidet zwei Schichten dieses Mythus, eine ältere germanische und eine jüngere hellenistische. Letztere gehört dem zweiten, dritten oder vierten Jahrhundert n. Chr. an und weist auf Attis, Dionysos und Osiris hin. Nach Kaarle Krohn enthält sie auch christlichen Einschlag.

Mag nun auch der Philologe wenig an dem Buche auszusetzen haben — abgesehen von der Studie über Nerthus — der Ethnologe wird es bedauern, daß s e i n e Gesichtspunkte fast keine Berücksichtigung finden. Einer von ihnen möge hier skizziert sein: Zu Beginn des Neolithikums, vor etwa 8000 Jahren, wurden die günstigsten Striche Europas von bäuerlichen Einwanderern aus dem Osten allmählich besetzt. Der Zug scheint über Kleinasien gegangen zu sein. Die Hauptgottheiten der Einwanderer waren die der Erde und der Fruchtbarkeit. Nur auf diese zwei Typen können Gestalten gleich Balder, Frey und Freya, Attis, Osiris, Dionysos, Kybele, Magna Mater, Gaia usw. zurückgehen. — Die Indogermanen stammen n i c h t aus bäuerlichen Kreisen. Ihre letzten Wurzeln führen zu dem Kreise der Hirtennomaden, deren deutlichste Gottheit der Stern- und Wolkenhimmel ist; ihnen müssen Zeus, Jupiter, Dyauspitar, Ahura Mazda mit seinen Engeln des Lichtes, Tiu und ähnliche Gestalten zugerechnet werden. Als die indogermanischen Hirtennomaden, die bei ihrem Zuge nicht mehr unvermischt waren, Europa unterwarfen, lernten sie den gehobenen Ackerbau kennen — den sie verbesserten — und mit ihm die darauf fußenden Fruchtbarkeitsgötter. Aber nur ausnahmsweise konnten bei ihnen die immerhin fremden Gottheiten zu so hohem Range emporsteigen, wie ihn im Osten Kybele, Gaia, Jsis, Kali und ähnliche Gestalten eingenommen hatten. Es gelang den letzteren, allerdings unter allerhand neuen Namen, in die Reihen der Herren-Gottheiten einzudringen, am meisten dort, wo die Herrenschicht am dünnsten war. Daß dieser Gang der Ereignisse wahrscheinlich ist, lehren uns die Völker, welche heute noch auf dem Standpunkte der Hirtennomaden stehen, besonders die zentralasiatischen. Bei ihnen sucht man vergeblich Gestalten gleich Nerthus oder Freya oder gar gleich Kybele. — Von diesem Standpunkte aus sieht der Kulturkreishistoriker die indogermanischen religiösen Zustände an. Der Standpunkt mag auch einseitig sein, aber er muß geprüft werden. P. Dam. Kreichgauer, S. V. D.

Cabrera y Warleta Manuel. *La hipótesis de una primitiva religión totémica ante la Prehistoria y la Etnología.* — Anales de la Universidad de Valencia. Ano IV, Cuad. 25, 1923/4.

Para hacer mención de la citada publicación no nos mueve tanto la circunstancia de que ella nos adelantara notablemente en la solución del problema intrincado que el hecho del totemismo por sí y su influencia sobre las instituciones sociales representa, sino más bien razones de didáctica, en cuanto, dentro de los límites que traza un discurso leido en la solemne apertura de un nuevo semestre universitario, desarrolla someramente todo lo que se relaciona con la hipótesis de la supuesta religión totémica, o sea, con su origen histórico, o la diversidad de opiniones que se pronunciaron en pro de su verdadero significado.

Ante la tesis planteada por Durkheim y sus antecesores, que entraña la doble afirmación de ser el totemismo no sólo religión sino también punto de partida para todo sistema

religioso, nuestro autor se pone a fijar el deslinde de la noción fundamental de dicha institución, siguiendo el proceder del habilísimo etnólogo P. GUILLERMO SCHMIDT; separa, por eso, primeramente de la noción del totesmismo cuantas ideas pudieran contribuir para confundirla, y sintetiza después todo ese sistema al fijar el significado verdadero del clan, del tótem y de la relación de ambos. Las pretensiones de los partidarios de la existencia de una religión totémica, la que a la vez es calificada como la primitiva, fueron derrumbadas por „el resonante triunfo del método histórico etnológico revelado en las tres sesiones de 1912, 1913 y 1922 de la Semana de etnología religiosa", método questo en práctica por célebres etnólogos y arqueólogos en la solución del intrincado problema de nuestra referencia. De modo que el acopio de datos y ejemplos reunidos y avaluados por normas meramente objetivas no deja duda ya acerca de la verdadera naturaleza y origen de los fenómenos particulares de una institución tan vastamente divulgada entre muchos pueblos de indígenas, que nuestra ciencia comprende bajo la palabra de totemismo.

Nuestro autor se declara decididamente partidario del nuevo método etnológico histórico (= kulturhistorische Methode) „aceptándolo como norte de [sus] estudios". Merece nuestra admiración y aplauso la circunstancia de que personas ilustradas de la talla de nuestro autor han seguido con vivísimo interés y con participación conscienzuda la evolución y la consolidación de ese método — prueba de ello es la citación de todo cuanto acerca de éste se conoce — y que tales sabios, con un criterio imparcial y eminentemente científico lo han implantado también en el campo de la investigación etnológica. Nos felicitamos, por cuanto España, que en sus estudios de prehistoria ya sigue el método etnológico histórico, bajo la dirección de la Comisión de Investigaciones Paleontológicas y Prehistóricas, con sede en Madrid, aplicándole éste ahora también a sus trabajos etnológicos, contribuirá poderosamente al adelanto de nuestra ciencia, tanto con nuevos materiales por recoger aún en campos todavía desconocidos, tanto con la clasificación según ese mismo método y la publicación del inmenso acopio de referencias etnológicas y lingüísticas, que guardan sus ricos archivos de manuscritos redactados en tiempo de los grandes descubrimientos.

P. MARTIN GUSINDE, S. V. D.

Panconcelli-Calzia G., Dr., a. o. Professor für Phonetik und Direktor des Phonetischen Laboratoriums der Universität Hamburg. *Die experimentelle Phonetik in ihrer Anwendung auf die Sprachwissenschaft.* Zweite, völlig umgearbeitete und erweiterte Auflage. Mit 161 Abbildungen im Text und zwei Lichtdrucktafeln. 1924. Quart. 145 SS. Geh. G.-M. 15.—, geb. 16.50.

Die Experimentalphonetik, noch verhältnismäßig jung, begründet von dem kürzlich verstorbenen Abbé ROUSSELOT, Professor am Collège de France in Paris, hat sich allmählich durchgerungen zu einer selbständigen Wissenschaft, nicht zum wenigsten infolge der grundlegenden Arbeiten ihres Begründers sowie seines hervorragenden Schülers, des Prof. PANCONCELLI-CALZIA in Hamburg. Man beginnt nach und nach auch in sprachwissenschaftlichen Kreisen, die sich zunächst vielfach ablehnend verhielten, ihren Wert einzusehen, nicht bloß für die Erforschung afrikanischer und ostasiatischer Sprachen, sondern auch für die exakte Darstellung europäischer Mundarten. Das Ohr, so geübt es auch sein mag, ist nicht immer ein einwandfreier Beobachter. Es wird wirksam kontrolliert durch Apparate, die dem Auge ein getreues Bild der sprachlichen Erscheinungen liefern.

Nachdem die erste Auflage des vorliegenden Buches schon längere Zeit vergriffen war, gibt nun Prof. CALZIA eine neue, bedeutend vermehrte Auflage heraus. Beide Auflagen sind hervorgegangen aus der Praxis, aus langjährigen Vorträgen im Phonetischen Laboratorium zu Hamburg. Das Buch wird nicht bloß CALZIA's Schülern, sondern auch allen Freunden exakter Sprachforschung hochwillkommen sein, zumal es die Sprachwissenschaft diesmal in erster Linie berücksichtigt und zeigt, wie die Methoden und Ergebnisse der Experimentalphonetik sich zur Untersuchung von lebenden

Idiomen sowohl als zur Lösung sprachhistorischer Probleme verwerten lassen. Das wird an zahlreichen Beispielen illustriert. Der Stoff wird in übersichtlicher Form dargeboten. Der erste Teil behandelt Stimme und Sprache vom Standpunkt des Sprechenden, der zweite Teil vom Standpunkt des Angesprochenen. Der dritte Teil behandelt in einem eigenen Kapitel die Beziehung zwischen Experimentalphonetik und Sprachwissenschaft. Besonders angenehm berührt es, daß jedem Kapitel sowie dessen Unterabteilungen die einschlägige Literatur beigegeben ist. Dies erlaubt den Interessenten, sich in diese oder jene Frage weiter zu vertiefen. Die erläuternden Abbildungen sind sehr klar und schön reproduziert. Das als Einführung in die Experimentalphonetik gedachte Buch ist das beste, was bisher in dieser Hinsicht erschienen ist. Mit Rücksicht auf die zahlreichen Abbildungen ist der Preis mäßig zu nennen. Wir können daher dasselbe nur sehr empfehlen, besonders auch den Missionaren, die sich etwas eingehender mit den sprachlichen Problemen des Idioms, das sie erlernen müssen, befassen wollen. Wie wichtig und nützlich die Experimentalphonetik für sie ist, sei an einem Beispiel illustriert. Man stritt sich bisher in sinologischen Kreisen darüber, ob man besser Peking oder Beking etc., besser Schantung oder Schandung etc. schreiben solle. Im phonetischen Laboratorium zu Hamburg wurde nun kürzlich einwandfrei nachgewiesen, daß die nordchinesischen meist durch p und t wiedergegebenen Laute g e n a u dem norddeutschen b und d entsprechen (annähernd dem französischen p und t), daß also ein deutscher Autor b und d schreiben m ü s s e, um den Lernenden nicht irrezuführen. So löst eine kleine Aufnahme mit dem Apparat in leichter Weise langjährige Dispute und verhindert, daß die Autoren sich gegenseitig verketzern.

Da der Verfasser seine Materialien auch aus der Phoniatrie und anderen Gebieten herbeigeholt hat, so wird auch der Psychologe, der Ethnologe, der Phoniater usw. mit Gewinn zu dem Buche greifen.

Um auf der Höhe der wissenschaftlichen Forschung zu bleiben, sollten Bücher wie vorliegendes eigentlich alle paar Jahre neu herausgegeben werden. Hoffentlich findet das Buch recht zahlreiche Abnehmer, damit es der Experimentalphonetik viele neue Freunde gewinne und Prof. Calzia es nach einigen Jahren in vergrößerter Gestalt, vermehrt mit neuen Ergebnissen der jungen Wissenschaft, der Öffentlichkeit wieder übergeben könne.

P. Theodor Bröring, S. V. D.

Toy Crawford H. *Introduction to the History of Religions.* Cambridge, Mass., Harvard University Press. 1924. XX + 639 SS.

Das Werk ist eine reiche Schatzkammer all der verschiedenen Anschauungen, Gebräuche, Riten, Ordnungen, welche in dem weiten Gebiete vorzüglich der primitiven Religionen auftreten, zusammengefaßt in folgenden Kapiteln: Nature of Religion (S. 1—9), The Soul (10—47), Early religious Ceremonies (48—98), Early Cults (99—175), Totemism and Taboo (176—264), Gods (265—358), Myths (359—391), Magic and Divination (392—439), The higher theistic Development (440—480), Social Development of Religion (481—572), Scientific and ethical Elements of religious Systems (573—584). Da der Verfasser sich stets sehr kurz faßt, ist die Anhäufung des Stoffes eine um so stärkere. Um die Übersichtlichkeit und praktische Brauchbarkeit des Werkes zu steigern, hat jeder Druckabsatz eine (fettgedruckte) Paragraph-Nummer erhalten, nach der auch zitiert wird; die Anzahl dieser Paragraphen ist auf die respektable Höhe von 1173 gestiegen.

Die Zitierung der Belege innerhalb des Textes ist wohl schon eine umfangreiche, aber doch nicht so ausgiebig, noch weniger so erschöpfend, als es zur vollen Exaktheit erforderlich wäre. So fehlen auch in der Bibliographie, die am Schlusse zusammengestellt ist, eine ganze Reihe bedeutender Werke; die ganze langjährige Kontroverse über die Methode der Ethnologie, die doch auch für die Religionsgeschichte von ausschlaggebender Bedeutung ist, erscheint nicht belegt, wie überhaupt der Verfasser auch in dem ganzen Werke, sehr zum Schaden desselben, keine Notiz davon nimmt. Auch die Anordnung der Bibliographie ist wenig ordentlich; der Verfasser sagt, sie sei „im großen" nach der Erscheinungszeit der Werke befolgt. Man möge urteilen; ich

nehme „Polynesia“ 1817, 1885, 1859, 1829, 1872, 1883, 1892, 1895—93, 1870, 1876, 1884, 1906, 1904, 1854, 1900; oder Magic, Noncivilized Peoples: 1887, 1891, 1899, 1904, 1909, 1907, 1910, 1905, 1907, 1900, 1906, 1896, 1898, 1853. Man bekommt so den Eindruck, als sei das Ganze doch etwas aufs Geratewohl oder gelegentlich Zusammengestelltes.

Bei Behandlung der einzelnen religiösen Anschauungen und Riten werden auch die wissenschaftlichen Kontroversen in Kürze vorgeführt, die über sie bestehen, und im allgemeinen eine gute Orientierung und ein gesundes Urteil darüber abgegeben. Auch wo Werturteile abgegeben werden, zeigen sie im allgemeinen das Bestreben, vom Standpunkt eines aufgeklärten liberalen Theismus, nach Gerechtigkeit und Billigkeit und ein Vermögen, sich in andere Geisteshaltung einzufühlen.

Da das Werk mehr eine beschreibende Darstellung der einzelnen Anschauungen und Riten ist, fast in der Form eines großen Nachschlagewerkes, so sind geschichtliche Untersuchungen, wenigstens von einiger Tiefe, nirgendwo zu finden; noch weniger ist ein Versuch zu erblicken, die Gesamtheit der Anschauungen und Riten in ein geschichtliches Nacheinander zu bringen. Ebenso fehlen aber auch die Versuche, wohlfeile Evolutionsreihen, sei es in Teilen, sei es im ganzen, aufzustellen.

An zwei Stellen zeigt sich indes doch ein diesbezüglicher Standpunkt des Verfassers. Die erste ergibt sich in der Einleitung bei der Erörterung der Anfänge der Religion. Auch hier zeigt sich die nüchterne Besonnenheit des Verfassers darin, daß er eine befriedigende historische Evidenz für ein vorreligiöses Stadium der Menschheitsentwicklung nicht anerkennt. Den Anfang der Religion beschreibt er dann in folgenden Worten: „As the basis of the religious feeling we most suppose a sense and conception of an extrahuman Something, the cause of things not otherwise understood. All things were supposed to have life, and therefore to be loci of force; man's sense of social relation with this force constituted his religion, this sense was at first doubtless vague, illdefined, or undefined, and in this form it is now found in certain tribes“ (S. 5). Es ist also etwa der Standpunkt Marett's mit all seinen Schwächen; eigene Belege und Beweise bringt Toy nicht bei.

Doch kurz nachher finden sich folgende Sätze: „In general, religious development goes hand in hand with social organisation. Those groups which, like the Rock Veddas od Ceylon (described by Sarasin) and the Yahgans of Tierra del Fuego (described by Hyades and Deniker) have scarcely any clan organization, have also scarcely any religion“. Hier offenbart sich in fataler Weise die Unkenntnis der neuen Literatur bei dem Verfasser: hätte er Seligman's Werk über die Weddas und der PP. Gusinde und Koppers Forschungen bei den sämtlichen Feuerlandstämmen gekannt, die solche schlagende Offenbarungen eines monotheistischen Glaubens zutage förderten, wäre ihm das Unglück, so bald und so gründlich widerlegt zu werden, nicht zugestoßen.

Eine andere Stelle ist die, wo Toy von dem „higher theistic development“ handelt. Hier erkennt er zunächst an, daß „even the Andamanese, one of the lowest of human communities“ have „division of Powers into one who is friendly and two who are unfriendly“ (S. 453); aber er unterläßt es mitzuteilen, daß die freundliche, die bei weitem mächtigere, fast allmächtige und eine Person, ein höchstes Wesen ist. Von den Ainu hat er mitzuteilen: „For the Ainu snakes are an embodiment od merely physical evil, and other Powers are the dispensers of physical well being“; aber auch hier sagt er kein Wort davon, daß unter den letzteren sich ein wahrhaft höchstes persönliches Wesen befindet, das Schöpfer aller anderen Wesen und ihr Herr und tätiger Regierer ist.

So ist denn auch seine Darstellung der höchsten Wesen bei den primitiven Stämmen eine durchaus ungenügende (S. 271, 461 ff.). Er trägt in keiner Weise der Tatsache Rechnung, daß sie gerade bei den ethnologisch ältesten Stämmen nicht in vagen Umrissen, und nicht als otiose Schattenwesen auftreten, sondern als klar umrissene Persönlichkeiten und kräftig in das sittliche und soziale Leben eingreifende Mächte. Es ist unrichtig, daß er nur „a narrow tribal acceptance of the sufficiency of the local divine patron“ (S. 271) sei, sondern er ist der Schöpfer der ganzen Welt und aller Menschen, der auch keinen anderen seinesgleichen zuläßt. Es ist grotesk, wenn er zu behaupten wagt: „The much-discussed Australian figures, Baiame, Bunjil and

Daramulun [wo bleibt Mungan ngaua? W. Schmidt], appear not to differ essentially from those just mentioned" [Unkulunkulu der Zulu und der „Große Geist" der Indianer]. Er beruft sich allein auf Howitt und die kurzen Darstellungen von N. W. Thomas in der „Encyclopedia of Religion and Ethics" und „Natives of Australia" — ohne aber zu sagen, daß dieser letztere mit seiner Auffassung nicht übereinstimmt — und kennt nicht die Untersuchungen, die darüber in meinem „Ursprung der Gottesidee" geführt wurden, die auch nicht die Ehre hat, in seine Bibliographie aufgenommen zu werden.

Überhaupt scheint es, als habe den Verfasser hier bei diesem Gegenstand seine Ruhe und sein nüchternes Urteil verlassen, so viel Unbegreifliches und Unexaktes läuft ihm hier unter. Es ist nicht möglich, auf alles hier einzugehen. Zwei besonders eklatante Fälle aber seien hier noch hervorgehoben. Von dem Puluga der Andamanesen wird gesagt: „He is no longer thought of as an efficient patron" (S. 463). Dafür wird auf Temple's kurzen Artikel in Hasting's Encyclopaedia of Rel. and Eth. verwiesen, statt auf Man's Originalwerk, aber auch bei Temple steht noch ausdrücklich, daß Puluga die Übertretung seiner Gebote schwer bestraft. Ärger noch ist der Fall mit den Ainu, die Toy zu seinem Unglück auch hier wieder zitiert: „In many tribes there is no one great divine figure; the control of things is divided among hosts of spirits and Gods. This is the case with the Ainu..." (S. 463); dafür wird als Beleg angeführt: Batchelor, The Ainu chap. XVII. Aber Batchelor's wohlbekanntes klassisches Werk bringt in chap. XVII absolut nichts von Religion, sondern handelt „about Ainu Man", von dem Aussehen, Haar, Fingernägel, Geruch und Schmutz etc. etc.! Aber wohl hätte Toy chap. L. nachschlagen sollen, da findet er u. a. folgende Stellen, die ich der Drastik halber ausführlich hierhersetze: „We have seen that the Ainu look upon this [the supreme] God as the source of all life and being, the maker of men and so-called gods, the upholder of all things; and the dispense of all authority to His servants. We have also seen that when this august Being intends to seach earth and men, He always acts through the lower orders of gods as His mediums or means of comunication, and so never does anything immediately Himself, that is to say, so far as our experience goes. Yet, although He is not usually supposed to work directly Himself, we find that Ha is not conceived of as idle... Nay, he takes an interest in all that is going on in the world, and is always superintending the many officers of His government" (a. a. O., S. 579). Nun frage ich: Kann man diese Sachlage bezeichnen mit den Worten Toy's: „... there is no one great divine figure... ...This is the case with the Ainu..." ???

Ja, es ist wirklich wahr, was Toy selbst schreibt: „The question of savage monotheism need present no difficulty if the conditions are clearly defined" (S. 464). Wo immer die Tatsachen klar und richtig dargestellt werden, da wird sich die Schlußfolgerung nicht ergeben, die Toy an das Ende dieses Abschnittes setzt: „A true monotheism has never arisen except as a criticism of polytheism" (S. 464). Bei dem nüchternen exakten Denken und dem Streben nach Wahrheit und Billigkeit, die den Verfasser kennzeichnen, kann man die Hoffnung hegen, daß, wenn er in die Sache noch einmal gründlich sich vertieft mit persönlichem Studium der Quellen und der darüber entstandenen Kontroversen — und die kapitale grundlegende Wichtigkeit der Frage erfordert das kategorisch —, auch er zu einer besseren Einsicht gelangen wird. Das würde seinem in mancher Beziehung wertvollen Buche zu noch größerem Werte verhelfen.

Es ist charakteristisch und berührt sympathisch, daß auch Toy, wie eine Reihe anderer hervorragender amerikanischer Religionswissenschaftler, aus der Religionsgeschichte nicht die Hinfälligkeit und Nutzlosigkeit der Religion, sondern ihre Realität, ihre Notwendigkeit und stete Dauer ableitet. Die resolute Annahme eines ausgesprochenen ethischen Theismus ist nach Toy „attitude of those persons who accept the conclusions of science" (S. 576), und von dem ethischen Optimismus der höheren Religionen sagt er: „This optimism is ethically useful as giving cheerfulness and enthusiasm to moral life, with power of enduring ills through the conviction of the ultimate triumph of the right" (S. 583).

P. W. Schmidt, S. V. D.

Rüdenberg Werner. *Chinesisch-Deutsches Wörterbuch.* 6400 Schriftzeichen mit ihren Einzelbedeutungen und den gebräuchlichsten Zusammensetzungen. Quart. 687 SS. In Ganzleinen geb. R.-M. 42.— (Auslandspreis Doll. 10.— U. S. A.). Hamburg 1924. L. Friedrichsen & Co.

Herr Werner Rüdenberg, ein alter Bekannter von mir vom „Atreus" her, der ihn und mich und viele andere Deutsche repatriierte, hat nunmehr sein Wörterbuch herausgegeben, von dem er mir schon vor sechs Jahren sprach. Die Schwierigkeiten, die man hat, wenn man ein chinesisches Wörterbuch machen will, kenne ich, und ich kann dem Autor die Genugtuung nachempfinden, die er gehabt haben muß, als das seine endlich fertig war. Alle Deutschen in China sind ihm für das Buch zu Dank verpflichtet. Es ist das erste derartige Werk auf breiterer Grundlage in deutscher Sprache. Den Grundstock dieses Buches bilden 6400 der gebräuchlichsten Schriftzeichen, die in den Klassikern und modernen Schriften, Büchern und Zeitungen allgemein vorkommen und den gebildeten Chinesen geläufig sind. Was das Wörterbuch noch besonders wertvoll macht, ist die Einreihung der modernen Ausdrücke, aus Sondersammlungen und dem rein chinesichen „hioa shöng dzö diän" der Commercial Press (Shanghai) mühsam zusammengesucht, in den Text eines allgemeinen Wörterbuches. Ein Lexikon wie dieses fehlte uns. Daß Stangier's Wörterbuch nicht ausreicht, ist jedem klar. Das vorliegende Buch ist besonders für Nordchina berechnet. Es gibt denn auch die Aussprache der nordchinesischen Mundart, und zwar nach dem System der Grammatik von Othmer und Lessing. Es ist dasselbe zwar auch mangelhaft, vermeidet jedoch erfreulicherweise den Apostroph, indem für *p*, *t*, *k* die Laute *b*, *d*, *g* eingesetzt wurden. Nach neueren Aufnahmen im phonetischen Laboratorium zu Hamburg entsprechen diese Konsonanten ja auch genau den deutschen Lautsymbolen *b*, *d*, *g*. Vom Verlag erfahren wir, daß noch ein Nachtrag in Vorbereitung ist für den Canton- und Hakka-Dialekt, damit das Buch auch in Südchina mit Nutzen verwendet werden könne. Der Nachtrag soll in etwa einem Vierteljahr vorliegen. Ein Verzeichnis der 6400 Schriftzeichen, nach Klassenzeichen und Anzahl der Striche in der allgemein üblichen Form geordnet, befindet sich am Ende des Buches. Ihm folgt zum Schluß eine Liste der Schriftzeichen mit schwer erkennbarem Klassenzeichen, nur nach der Anzahl der Striche jedes Zeichens geordnet.

Es erübrigt sich wohl, noch etwas Besonderes über den Nutzen und die Notwendigkeit des Buches zu sagen. Wir sind froh, daß wir es haben. Für den Fall einer neuen Auflage aber in späteren Jahren hätte ich folgende Wünsche:

1. Die 6400 Zeichen sähe ich gerne um etwa 4000 vermehrt, so daß etwa die Zahl der Zeichen erreicht wird, die die Wörterbücher von Wieger und Goodrich aufweisen. Die restlichen 4000 Zeichen brauchten natürlich keine Kombinationen aufzuweisen.

2. Statt des jetzigen großen Formats hätte ich gern ein kleines Format, etwa das der Wörterbücher von Stangier und Debesse. Bei Verwendung recht dünnen Papiers, kleinerer chinesischer und lateinischer Typen sowie größter Sparsamkeit des Platzes (möglichst wenig freie weiße Stellen!) würde Rüdenberg's Wörterbuch etwa dreimal so dick werden als die Bücher von Debesse und Stangier, und zwar bei gleichem Format. Wie handlich und praktisch würde es dann sein für die Reise! Die Missionare lieben es nicht, schwere Wörterbücher großen Formats mit auf die Reise zu nehmen, die bei der Diaspora-Seelsorge in China doch einen großen Teil des Jahres in Anspruch nimmt. Ihr Ideal ist das Format von Stangier, Debesse, Soothill, auch wenn das Buch meinetwegen doppelt oder dreimal so dick sein sollte. Das Buch von Debesse ist geradezu musterhaft. Größte Raumersparnis, kleine und doch schön leserliche Typen, biegsamer Einband mit runden Ecken, so ein Buch nimmt man mit, auch wenn man noch so beladen ist. Es könnte ruhig doppelt so dick sein. Auch die von Japanern hergestellten japanisch-fremdsprachlichen Wörterbücher empfehlen sich meist durch ihr handliches Format, ermöglicht durch dünnes Papier, kleine Typen und Raumersparnis. Die deutschen Verleger sollten von ihnen lernen.

Ich glaube, diese beiden Wünsche werden alle Missionare mit mir teilen. Die jüngeren derselben, die Anfänger, würden wohl auch noch gerne den zweiten Teil der Komposita transskribiert sehen.

Im übrigen aber sind wir, wie gesagt, froh, endlich ein chinesisch-deutsches Wörterbuch in größeren Ausmaßen zu besitzen, und es dürfte wohl wenige Deutsche in China geben, die sich das Buch nicht anschaffen, wenn sie sich anders ernstlich mit dem Studium des Chinesischen beschäftigen wollen. Auch unseren nichtdeutschen Confratres wird das Buch willkommen sein, soweit sie des Deutschen mächtig sind. Etwas durchaus Gleichwertiges besitzen sie meines Erachtens noch nicht.

Dr. Theodor Bröring, S. V. D.

Duhn Friedrich v. *Italische Gräberkunde I.* Mit 173 Abb. auf 37 Taf. und 12 Karten. Aus der Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaft. VIII + 688 SS. K. Winter. Heidelberg 1924. Geb. Mk. 33.—.

Dieses wertvolle Buch wird dem Prähistoriker, dem Archäologen wie dem Historiker in gleicher Weise von großem Nutzen sein, aber auch der Ethnologe kann vieles daraus lernen. Es gibt nicht nur eine Art von Inventar der italienischen Funde und deren Wertung, es enthält auch daraus geschöpfte neue Gesichtspunkte eines Veteranen der Archäologie. — Dieser erste Band bringt die Kulturen der paläolithischen Zeit, dann die der neolithischen und kuprolithischen, mit ihren bestattenden Urbewohnern, ferner die der verbrennenden Italiker und der bestattenden Italiker. Die erste Gruppe ist, abgesehen vom Alpenrand, auf der Halbinsel durch kein einziges Grab vertreten. Es scheint, daß damals der Seeweg aus Mangel an geeigneten Fahrzeugen noch verschlossen war, so daß nur spärliche Elemente den Zugang fanden.

Die Neolithiker sind noch nicht zahlreich gewesen, erst die „Brenner" aus der Pfahlbaugruppe und deshalb vielleicht Verwandte indischer Mutterrechtler, die das Kupfer mitbrachten und später auch die Bronze benützten, breiteten sich, von zwei Richtungen kommend, kräftig gegen Süden hin aus. Sie haben das Gebiet von Rom noch überschritten, allerdings nach Aufgabe ihrer Pfahlbauwohnungen. Ob die „brennenden" Villanova-Leute, diese geschickten Eisentechniker, vorwiegend Indogermanen waren, wie einige Archäologen annehmen, läßt sich aus der Gräberkunde nicht entscheiden. Hier muß die physische Anthropologie eintreten. — Zuletzt drangen fast reine indogermanische Stämme ein, darunter die Umbrer und Sabeller, die gleich den Dipylon-Leuten nur bestatteten. Der Verfasser weist darauf hin, daß die Rassenmischung in Italien wohl eine der Ursacher für den großartigen Aufschwung des Römervolkes bildete. Es wäre dann hier ähnlich zugegangen, wie früher in Mesopotamien, Nordindien, Ägypten, besonders in Griechenland, aber auch in großen Teilen Europas.

Das Buch wird gewiß von vielen oft und gern benützt werden, es wird aber kaum weit in die Reihen der Philologen eindringen, da der Verfasser es unterließ, übersichtliche Zusammenfassungen einzuschalten. Solche sind, wie es scheint, dem zweiten Bande vorbehalten. Dort sollen die Gräber der später zugewanderten Fremdstämme, „also der illyrisch-balkanischen im Osten, der Etrusker, der Griechen, Punier und Kelten" behandelt werden. Der Verfasser verteidigt auf Grund seiner Forschungen die Einwanderung der Etrusker über das Meer; die Gegner dieser Hypothese dürften in nächster Zukunft viel Terrain verlieren.

P. Dam. Kreichgauer, S. V. D.

Washburn Hopkins E. *Origin and evolution of Religion.* Yale University Press, New Haven, London, Oxford 1924. 370 pp. Price Doll. 3.—.

Ein ungewöhnlich scharfsinniges Buch, dessen Kritik mit sicherem Blick die schwachen Stellen der verschiedenen Theorien herausfindet und sie überzeugend darlegt. So werden Tylor's und Spencer's Animismus (= „englische" Theorie), M. Müller's Naturismus (= „deutsche" Theorie), Frazer's Magismus, Durkheim's Collektivismus (= „französische" Theorie) gut kritisiert und abgelehnt.

Seine eigene Theorie ist, daß für den Primitiven der Unterschied von Geist und Stoff noch nicht bestanden habe, alles sei mit „Macht" begabt gewesen. Aber nicht mit einer alles umfassenden Macht — hier kritisiert er gut die *mana*-Theorie —, sondern

jedes Ding habe seine besondere Macht gehabt. Eine Reihe von Kapiteln behandelt nun, wie diese Macht an den äußeren Objekten der Steine, Hügel Bäume, Pflanzen, der Tiere, der Elemente und Himmelskörper, der Sonne, der Menschen, der Vorfahren zutage getreten sei. Diese Kapitel bieten eine nützliche Materialsammlung; man wundert sich, daß wohl die Himmelskörper, nicht aber der Himmel selbst, dabei berücksichtigt worden ist.

Nun werden die inneren Antriebe vorgeführt, aus denen die Religion hervorgegangen sei. Auch hier wird gute Kritik geübt an den Theorien, welche ausschließlich das Emotionale und Irrationale an den Anfang stellen; er weist nach, daß intellektuelle Tätigkeit gleich im Anfang schon auftritt. Ebenso weist er zurück, daß Jugend und Eros die Religion erzeugt habe. Dann stellt er den weiteren Satz seiner Theorie auf, daß zu Beginn ein Unterschied zwischen Religiösem und Nichtreligiösem, Natürlichem und Übernatürlichem nicht gemacht worden, sondern ein indifferentes Etwas der Ausgangspunkt gewesen sei.

Auch in den Kapiteln über die Seele und das Opfer finden sich manch treffliche Bemerkungen. So sieht er gut, daß der Begriff der Ganz-Personalität dem der Trennung von Seele und Körper vorausgegangen ist und auch später noch stark nachwirkt. Er stimmt P. Lagrange darin bei, daß das Opfer vielfach mehr desekratorisch als akonsekratorisch gewesen sei; es ist nur zu bedauern, daß er dann die Linie des Primitialopfers nicht gesehen hat.

Nachdem er zu Beginn des XVI. Kapitels noch einmal eine kurze Rekapitulation seines ganzen Systems gegeben hat, die in demselben das aprioristische Evolutive eines unaufhaltsam nach oben strebenden Fortschrittes deutlicher erkennen läßt — die ihre untersten Wurzeln auch bis in die tierische Animalität hinabsenkt —, geht er dazu über zu zeigen, wie aus der Vielheit der machtbesitzenden Objekte und Personen Eine große Macht entstanden sei. Das sei geschehen entweder auf dem Wege der „inclusion", der des Pantheismus, oder des „subordination", der des Monotheismus (S. 275). Von letzterem sagt er: „The approach to monotheism is long and gradual" (S. 282), und auch von „monolatry, which must be carefully distinguished from monotheism", sagt er, „it was not reached withoud long divagation" (S. 281). Das Ganze ist eine schöne Leistung von jener „constructive power", durch die so manche Amerikaner auch auf wissenschaftlichem Gebiet sich kennzeichnen. Anderseits ist aber in Amerika die Forderung exakten sachlichen Forschens zu stark, als das sie bewußt umgangen würde. So glaubt auch der Verfasser: „We have examined the data of religious origins as objective historical phenomena" (S. 351).

Was für Selbsttäuschungen es doch gibt! „As objective historical phenomena"? Was ist dann in dem ganzen so scharfsinnigen und umfassenden Werke auch nur der leiseste Ansatz zu historischer Feststellung, zu einem Herausfinden des ethnologischen Alters, sei es der Völker, welche vorgeführt werden, sei es der religiösen Erscheinungen, die von ihnen berichtet werden? Nichts von alledem ist zu erblicken. Dagegen braucht man doch nur einen Blick zu werfen auf die Reihenfolge der Objekte, in welchen die „Macht" residieren soll, um sogleich das konstruiert Evolutionistische darin zu sehen: Steine, Hügel, Pflanzen, Tiere, Elemente, Himmelskörper, Sonne, Mensch, Vorfahren! Gibt es eine schönere „Leiter" des Aufstieges? Bis hier nachgewiesen ist, daß diese Leiter wirklich gewachsen ist, oder bis eingestanden wird, daß sie nur konstruiert wurde, können wir uns jeder weiteren Bemerkung enthalten.

Dagegen dürfen wir uns wohl die neugierige Frage erlauben: Warum erwähnt Prof. Hopkins, der so bewandert ist in den verschiedenen Theorien über den Ursprung der Religionen und sie so gut zu kritisieren weiß, warum erwähnt er auch nicht mit einem einzigen Worte die von Andrew Lang hervorgehobenen Tatsachen betreffs der Hochgötter der Primitiven und die darauf aufgebauten Theorien? Warum verschweigt er vollständig, was ich und andere daran weiter gebaut haben? Das einzige, was als solche Erwähnung angesehen werden könnte, sind die fünf Worte: „Primitive monotheism is a modern dream" (S. 281).

Das ist schon vom rein bibliographischen Standpunkt aus etwas arg wenig. Soll diese Wenigkeit Ausdruck der Geringschätzung sein, so verliere auch ich kein Wort

weiter und beuge mich bescheiden vor der gewaltigen Höhe dieses Standpunktes. Oder sollte es vielleicht der Ausdruck des Unvermögens sein, sich mit diesen Tatsachen — denn um diese handelt es sich diesmal, nicht um Theorien — erfolgreich auseinanderzusetzen? Daß der Verfasser, der mit allen Theorien zu kämpfen nicht scheute, an diesen Tatsachen stillschweigend sich vorüberdrückte? — — —

Anerkennung verdient, wie im letzten Kapitel die Realität der Religion verteidigt wird als Glaube an eine alles übersteigende geistige Macht, die das ganze Weltall durchzieht und regiert. Auch Prof. Hopkins, nachdem er die Worte Lord Kelvins zitiert: „If you think strongly enough, you will be forced by science to the belief in God", fährt fort: „It is interesting to see that science is gradually becoming weaned from materialism. The real and the ideal are no longer opposed; perhaps the only real is the ideal" (S. 356).

P. W. Schmidt, S. V. D.

Danzel Theodor Wilhelm. *Magie und Geheimwissenschaft in ihrer Bedeutung für Kultur und Kulturgeschichte.* Mit 1 Taf. und 37 Abb. Strecker & Schröder. Stuttgart 1924. IX + 210 SS.

Das vorliegende Buch gewährt Einsicht in die Magie und den Aberglauben einzelner alter Kulturvölker und mancher höherstehender Naturvölker. Von diesen heben sich die einfachsten und bedürfnislosesten, die man heute allein als Primitive zu bezeichnen pflegt, dadurch ab, daß bei ihnen die Magie fast unbekannt ist.

Der in seinem Stoff nicht unbewanderte Verfasser benützt in reichem Maße psychologische Erscheinungen zur Aufhellung der Deutungskunst, wie für die vom Magier benützte Kraft, auf andere Einfluß auszuüben und etwas Gewünschtes zu verursachen. Er übersieht aber dabei den tiefsten Grund solchen Strebens. Dieser liegt in dem unserem Geiste so tief eingewurzelten Kausalbedürfnis. Je weniger ein regsamer, aber unerfahrener Mensch die wahren Ursachen kennt, desto leichter entwickeln sich seine Deutungen und seine Entschlüsse, die Erscheinungen zu beeinflussen.

Der Verfasser hätte neben den vielen anderen Beispielen doch auch das auffälligste und vielleicht lehrreichste anführen sollen, die Deutung der Stellung des Mondes und seiner Phasen auf das menschliche Leben wie auf das Gedeihen von Tieren und Pflanzen, das sich in allen Erdteilen findet, allerdings in verschiedener Auslegung.

Den Okkultisten kommt der Verfasser weit entgegen bezüglich der Aussagen von Deutungskünstlern. „Sie sind voll lebensgestaltender Kraft, ja ihre Kraft ist so bestimmend, daß das Leben in vielen Fällen es ihnen nachtun muß." Für die Gegenwart weist er auf die Anfänge einer neuen Deutungskunst hin.

P. Dam. Kreichgauer, S. V. D.

Preuß K. Th. *Religion und Mythologie der Uitoto.* Textaufnahmen und Beobachtungen bei einem Indianerstamm in Kolumbien, Südamerika. Aus Gruppe 11 der „Quellen der Religionsgeschichte". Zwei Bände, zusammen VI + 760 SS. Göttingen, Vanderhoeck & Ruprecht, und Leipzig, J. C. Hinrich'sche Buchhandlung. 1921—1923. Preis geb. Mk. 26.—.

Wieder hat der Verfasser ein umfassendes Werk über Religion und Mythen eines Indianerstammes veröffentlicht. Seinem ungewöhnlichen Geschick und seiner staunenswerten Geduld verdanken wir diese gründliche Studie, die uns neben anderen Aufschlüssen vor allem ein Gesamtbild der religiösen Ideen jenes Volkes bietet, und zwar in solcher Ausdehnung, daß in Zukunft nur noch Einzelheiten zu ergänzen sein werden. Die Mythen beschäftigen sich, wie auch bei vielen anderen Völkern, meist mit dem Schicksal des Mond- und Sonnenhelden. Es fehlen aber auch sekundäre Mythen nicht, unseren hervorragendsten Märchen ähnlich, die den Originalen nachgebildet sind, aber nicht mehr bewußt an kosmische Vorgänge anknüpfen. Als lehrreiches und den Mythen-

forscher überraschendes Beispiel möge eine der Erzählungen im Auszuge hier Platz finden. Die Reihenfolge der Ereignisse ist beibehalten, aber manches spezifisch Amerikanische ist weggelassen: Eine fast unsichtbar kleine Schlange wurde von zwei Mädchen gefangen. Als sie einige Nahrung zu sich genommen hatte, war sie so dick wie ein Faden. Sie wurde aus ihrem Töpfchen in ein größeres Gefäß gesetzt, und als sie zu wachsen fortfuhr, brachte man das immer gefräßiger werdende Tier in einen kleinen See, dann in einen großen. Es ging ans Ufer und wohnte in einer Höhle, fraß Hirsche und ganze Indianerstämme, so daß der Vater der Mädchen beschloß, es mit List zu töten. Er sprang in seinen Rachen und schnitt langsam die Bauchwand auf. Als sein Schutzgeist ihm anzeigte, daß die Schlange nahe bei seiner Heimat sei, spaltete er rasch den Bauch ganz, sprang heraus und begrüßte seine Töchter. Er hatte bei seinem Aufenthalt im Bauche des Tieres alle seine Haare verloren. Man erkennt hierin eine Kombination zweier internationaler und sehr bekannter Sagen.

Die Linguisten kommen nicht weniger auf ihre Rechnung als die Ethnologen. Preuss hat nämlich alle Erzählungen im Urtext und in Übersetzung veröffentlicht und ein umfangreiches Wörterverzeichnis beigegeben. Möge alles gut benützt werden.

P. Dam. Kreichgauer, S. V. D.

Beck W. *Das Individuum bei den Australiern.* Ein Beitrag zum Problem der Differenzierung primitiver Gesellschaftsgruppen im Zusammenhang mit dem psychologischen Problem der Persönlichkeit und ihrer Entwicklung. (Staatliche Forschungsinstitute in Leipzig. Institut für Völkerkunde. Erste Reihe: Ethnographie und Ethnologie. Sechster Band.) 85 SS. Großoktav. R. Voigtländer's Verlag, Leipzig 1925.

Seitdem P. W. Schmidt im Jahre 1906 („Anthropos", I, S. 950 ff.) mit allem Nachdruck auf die Notwendigkeit der Individualforschung bei den Naturvölkern hingewiesen hat, ist diesem Zweige unserer Wissenschaft gelegentlich wohl mehr, wenn auch noch längst nicht die ihm eigentlich gebührende Aufmerksamkeit geschenkt worden. Einen guten Schritt nach vorwärts bedeutet nun ohne Frage die vorliegende Arbeit. Wir zweifeln nicht daran, daß sie einerseits viel Beachtung finden und anderseits mancherlei neue Anregung austeilen wird.

Für den Referenten besitzt die Studie ein besonderes Interesse auch deshalb, weil er über einen Vorteil verfügt, dessen Mangel der Verfasser für sich selber bedauert (S. 13): er meint das längere persönliche Zusammenleben mit wirklichen Primitiven und die bewußte Einstellung auf eine individuelle Beobachtung der Leute. Beides war mir beschieden, als ich vor drei Jahren im Verein mit P. M. Gusinde mehrere Monate unter den Yagan auf Feuerland lebte und in Kenntnis der ethnologischen Probleme von Anfang an der Individualforschung ein besonderes Interesse widmete. Eine kleine Auswahl der dabei gewonnenen Resultate habe ich bereits veröffentlicht in meinem Buche „Unter Feuerland-Indianern[6]." Alles übrige wird demnächst der ausführliche Bericht unserer Reise bringen.

An der Arbeit, welche die Vertreter der Kulturkreislehre, vorab Fr. Gräbner und W. Schmidt für Australien geleistet haben, geht der Verfasser keineswegs ganz achtlos vorüber (S. 13 f.). Indes ist seine Studie von vorneherein anders, nicht historisch, sondern psychologisch orientiert, und daher glaubt der Verfasser, der Kulturkreise entraten zu können. In negativer Hinsicht ist dadurch den Untersuchungen kaum ein Schaden erwachsen, denn der Autor enthält sich jedweder Konstruktion von Entwicklungsreihen. Aber anderseits zweifle ich nicht, daß eine sorgfältige Berücksichtigung der Hauptergebnisse der Kulturkreisforschung für Australien, so weit sie als hinreichend gesichert gelten können, seine Arbeit positiv, vielleicht nicht gar so unmerklich, hätten fördern können. Denn der allgemeine Volkscharakter differiert unter Umständen sehr nach den einzelnen Gruppen und Kulturbezirken. Und kein Zweifel, daß dieses dann auch oft

[6] Stuttgart 1924, S. 216 ff.

genug im Durchschnitt der Individuen zutage treten wird. Ein Beispiel aus eigener Erfahrung. Zwischen den beiden Feuerlandstämmen der Ona und der Yagan besteht jedenfalls ein auffallend großer Unterschied sowohl in bezug auf allgemeine Geistesanlage als auch in bezug auf Gemütsart und Charakter. Während der Yagan von rascher Auffassung ist, schnell einen Witz erfaßt und dafür entsprechendes Verständnis offenbart, zeigt sich der Ona geistig schwerfälliger und für Witz und Humor recht wenig disponiert. Ferner steht der ruhigen, etwas scheuen, aber weichen und gemütstiefen Eigenart des Yagan auf seiten der Ona ein turbulentes, rohes, hartes und herrisches Wesen gegenüber. Es ist klar, daß in jedem Falle die allgemeine völkische Eigenart auch in den einzelnen Individuen entsprechend zur Ausprägung gelangt. Ohne Frage legen gerade die bisherigen Ergebnisse der Kulturkreisforschung auf australischem Boden die Vermutung nahe, daß dort den verschiedenen Gruppen und Kreisen eine ähnliche Differenzierung der psychischen Eigenarten entspricht. Das ist übrigens auch in der Vergangenheit schon mehrfach hervorgetreten, so besonders auf den Gebieten des sozialen und religiösen Lebens[7]. Der Verfasser scheint das nicht genügend beachtet zu haben, wie es auch seine Bemerkung auf S. 78: „Die Aufdeckung der australischen Kulturkreise bezieht sich vor allem auf materielle und sprachliche Angelegenheiten," erkennen läßt. Die soziologischen und mythologisch-religiösen Verhältnisse haben tatsächlich kaum eine geringere Beachtung erfahren.

Doch nun zu den positiven Ergebnissen der Studie. Ohne Frage sind dieselben auch so schon von sehr hohem Werte. Denn ähnlich, wie wir es früher schon bei Malinowski und Knabenhans beobachten konnten, läßt auch W. Beck ein reiches Material wirklich zu Worte kommen. Ebensowenig wie bei jenen Forschern, bleibt nun bei diesem Raum für das „sozial-gebundene Herdentier" (französische soziologische Schule), noch für das „egoistische Raubtier" (K. Bücher). Im Gegenteil: „Diese Erscheinungen widerlegen eine rein kollektivistische Anschauung vom primitiven Seelenleben, um so mehr, als sie nachgewiesen sind bei einer Körperschaft, die dank ihrer eigenartigen Sozialorganisation jener Anschauung die meisten Stützpunkte lieferte. Die Vorstellungen vom völkercharakterisierenden „willkürlichen" bzw. „unwillkürlichen Willen" geraten arg ins Schwanken; das Schema zerbricht. Der Begriff der „sozialgebundenen Herdentiere" erweist sich als völlig unhaltbar, da erstens die soziale Bindung an sich weder psychisch noch normativ auf primitiven Stufen restlos herrscht und den Einzelnen vollkommen in ihre Fesseln schlägt, und da zweitens sogar diese Gebundenheit das seelische Leben des Individuums im Sinne dieses Individuums bewegen kann und also die Vorstellung eines „Herdentieres" keinesfalls rechtfertigt" (S. 74).

Und ferner: Die Bemerkung Vierkandt's: ‚In allen Reiseschilderungen sehen wir bei den Naturvölkern die einzelnen Individuen nur sehr wenig aus der Gesamtheit der Umgebung hervortreten', diese Bemerkung gründet sich lediglich auf einen Mangel der benutzten Reiseschilderungen. Denn wie wir ‚bei den Kulturvölkern Unterschiede in Anschauungen, Meinungen, Wünschen, im ganzen Naturell und Charakter' finden, so zeigen die Naturvölker bei näherem Zusehen gleichfalls d e u t l i c h e U n t e r s c h i e d e der Begabungsgrade, der besonderen Fähigkeiten, der Charaktere nach Art, Gerichtetheit und Prägungsgrad. Und diese Differenzierung wirkt sich natürlich auch im sozialen Leben aus; wir dürfen sogar vermuten, daß sie auf v o r australischen Stufen noch auffälliger wirksam wird, da dort k l e i n e r e Gruppen weniger Gelegenheit zur Zusammenordnung ähnlicher Individuen geben; diese früheren Gruppen sind p e r s o n a l e r geartet als die späteren" (S. 73).

Die letztgenannte Beobachtung finde ich besonders bemerkenswert. Denn sie stimmt abermals mit einer bei den Feuerländern gemachten persönlichen Erfahrung vortrefflich überein. Der Stamm der Ona hat ein wohlentwickeltes Häuptlingssystem und damit eine straffere soziale Ordnung als der Stamm der Yagan, die ein Häuptlingswesen

[7] Ich verweise hier beispielsweise auf meine Besprechungen von Malinowski: The Family among the Australian Aborigines, „Anthropos" IX, (1914), 1032ff., und von Knabenhans: Die politische Organisation bei den australischen Eingebornen, „Anthropos", XIV—XV (1919—1920), 591ff.

noch nicht kennen, sondern als einzige dauernde soziale Einrichtung nur die Familie besitzen. So erscheinen die Yagan in der Tat — von einer Nennung anderer Momente, die in demselben Sinne gewiß auch noch in Betracht kommen, sehe ich hier ab — äußerlich und innerlich weniger gebunden, und ich zweifle nicht daran, daß es damit zusammenhängt, wenn sich ihr geistig-charakterliches Leben demjenigen der Ona gegenüber nicht nur bedeutend freier, sondern auch reicher entwickelt zeigt.

Wir scheiden von der schönen Erstlingsarbeit des Verfassers mit dem Wunsche, er möge ihr bald weitere folgen lassen. P. W. KOPPERS, S. V. D.

Schmidt H. *Vorgeschichte Europas.* Grundzüge der alteuropäischen Kulturentwicklung. (Aus Natur- und Geisteswelt, Bd. 571.) Bd. I: Stein- und Bronzezeit. Mit 8 Taf. und 2 Zeittabellen. 105 SS. Leipzig, bei TEUBNER. 1924. Preis geb. Mk. 1.60.

Wir besitzen zwar schon eine vorzügliche kurze Darstellung der Ur- und Vorgeschichte von M. HOERNES; da aber dieses Gebiet sich eines großen Interesses erfreut, wird auch das vorliegende, gut gelungene Bändchen seinen Leserkreis finden. Die monströsen Wortbildungen: Altaltsteinzeit und Jungaltsteinzeit (Altpaläolithikum und Jungpaläolithikum) würde man hier wie anderswo gerne vermissen.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Maxwell J. *La Magie.* Paris, FLAMMARION, 1922.

Der wesentliche Unterschied zwischen Magie und Religion wird gut auseinandergesetzt, dahin, daß die letztere bittet, opfert, sich unterwirft, während die erstere drängt, zwingt, herrscht. Um so auffallender ist es dann, daß der Verfasser die Magie als die aktive Form, die Religion als die passive Form des religiösen Gefühls bezeichnet (S. 96); wenn die Magie von der Religion wesentlich verschieden ist, kann sich doch unmöglich eine Spezialform des Religiösen sein. MAXWELL glaubt, daß die Magie mit der Religion entstanden sei und sich zunächst mit ihr vermischt habe, wobei mehr die Religion das bewegliche, die Magie das beharrende Element gewesen sei. Auch das ist in dieser Form kaum haltbar. Die Triebkraft und Stoßkraft der Magie ist jedenfalls in gewissen Phasen und Gebieten viel stärker gewesen als die der Religion, so daß eben die Magie die Religion vielfach so stark infizieren, so gänzlich überwuchern konnte.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Haas Hans. *Bilderatlas zur Religionsgeschichte.* In Zusammenarbeit mit HANS BONNET, HUGO GRESSMANN, BENNO LANDSBERGER, JOH. LEIPOLDT, EUGEN MOGK u. a. Leipzig, A. DEICHERT; Erlangen, W. SCHOLL. 1924—1925. Bis jetzt sechs Lieferungen zu je Mk. 1.— bis 4.—.

Die Religionswissenschaft besitzt in diesem Unternehmen zu ihrer Popularisierung ein Hilfsmittel, wie es wenigen anderen Wissenschaften im Anfangsstadium ihrer Entwicklung geboten werden konnte. Allzu spärlich ist aber die erste Lieferung bedacht worden, die das Material für die germanische Religion enthält. Eine ganz kleine Einleitung wird jeder darin erwartet haben, wenigstens von dem Umfange, wie in allen späteren Lieferungen. Das früher erschienene Textbuch zur Religionsgeschichte kann eine solche Einführung nicht ersetzen. Unter anderem hätten einige Bemerkungen über Stil und vermutliche Herkunft des großen silbernen Opferkessels aus Gundestrup nicht fehlen dürfen. Die Runen auf der berühmten Felszeichnung des von Sigurd erlegten Drachens hätten dem Hefte beigefügt werden können, wenn sie auch nicht ganz zum Thema gehören.

Viel vorteilhafter präsentieren sich die drei folgenden Lieferungen über die ägyptische Religion. Hier herrscht allerdings kein Mangel an geeigneten Darstellungen, wie für die germanische Religion, aber darin allein liegen die Vorzüge nicht. Viele wichtige Einzelheiten gehen nämlich bei der direkten Photographie verloren. Diesem

Übelstand hat der Verfasser durch Verwendung von sehr vielen Zeichnungen vorgebeugt. Außerdem erhöhen die einleitenden Bemerkungen den Wert der Bilder bedeutend.

Die fünfte Lieferung enthält Bilder aus dem Reiche der Hethiter. Sowohl der geschichtlichen Bedeutung dieses Reiches, wie des großen Interesses der gebildeten Welt wegen, hat dieses noch wenig bekannte Gebiet doch schon eine eigene Darstellung erfahren und diese ist für alle lehrreich. Hierin wären einige Zeichnungen statt der Photographien wünschenswert, auch kurze Bemerkungen über die auf Tieren und Blockbergen stehenden Götter, die sich ja von Kreta und Ägypten bis nach Zentralamerika hinüber finden.

Die sechste Lieferung behandelt die babylonisch-assyrische Religion. Hier war es besonders schwer, die richtige Auswahl zu treffen; die glückliche Lösung dieser Aufgabe ist zu begrüßen, jedoch sollten die Siegelbilder Fig. 23 bis 28 erst gezeichnet werden, nur dann ließe sich ihr voller Wert erkennen. — Gut angebracht wären einige Bemerkungen über die eigenartige Verbreitung der Fabeltiere in der Alten wie in der Neuen Welt sowie die mit ihnen zusammenhängenden Symbole. Es hat sich nämlich gezeigt, daß diese Tiere oft mit einer Reihe von Erscheinungen zusammen vorkommen, die ihnen nicht fremd gegenüberstehen können, so mit einem gewissen Kult der Höhlen, der Schächte, Tore, Stufen und mit dem Auftreten chthonischer Mächte.

P. Dam. Kreichgauer, S. V. D.

Boerschmann Ernst. *Baukunst und Landschaft in China.* Eine Reise durch zwölf Provinzen. Verlag von E. Wasmuth, A. G. Berlin 1924. XXV + 288 SS. G.-Mk. 21.—.

Ein prächtiges Buch, daß vor allem durch den Stoff, aber auch durch die Aufnahme und durch die Kunst des Verlegers wertvoll ist, wird hier geboten. Obwohl sich der Autor weder an Künstler noch an Ethnographen wendet — jedermann soll an den Bildern Freude haben — so hätte doch in der Einleitung weniger Mystik und mehr Sachlichkeit den Wert für den auch wissenschaftlich interessierten Leser erhöht.

Auf die Beziehungen zwischen Kunstwerk und Landschaft wurde bei manchen Aufnahmen Gewicht gelegt. Man sieht auf solchen Bildern, daß die Chinesen uns Europäern hierin vorangegangen sind; hat man doch erst seit einigen Jahrzehnten, am meisten in Bayern, die Schönheit eines Baues durch die Harmonie mit der Landschaft absichtlich zu heben gesucht. Viele würden sicher wenigstens eine einzige farbige Ansicht begrüßt haben, um neben der Übereinstimmung in Formen und Größenverhältnissen auch jene der Farben beurteilen zu können. Die Erfüllung dieses natürlichen Wunsches wurde offenbar durch den Umstand vereitelt, daß das Buch wegen des erstaunlich niedrigen Preises mit Massenverbreitung in den vier Ländern rechnet, deren Sprachen unter den Bildern berücksichtigt wird.

P. Dam. Kreichgauer, S. V. D.

Bossert H. Th. *Das Ornamentwerk*, eine Sammlung angewandter farbiger Ornamente und Dekorationen. 120 Tafeln in vielfarbigem Offset- und Buchdruck. Unter besonderer Berücksichtigung der weniger bekannten Kulturen für den praktischen Gebrauch ausgewählt und mit Erläuterungen versehen. Mit einem Geleitwort von Otto v. Falke. Verlag Ernst Wasmuth, A. G. Berlin W. 1924. IX + 35 SS. 120 farbige Tafeln. Preis geb. G.-Mk. 160.—.

Dieses hervorragende Werk des Wasmuth'schen Kunstverlages wird alle Interessenten in hohem Maße zufriedenstellen. Künstlerisch und technisch wurde alles aufgeboten, um möglichst Vollkommenes zu leisten. Dieses Ziel wurde erreicht einerseits durch die rechte Wahl vieler Mitarbeiter, von denen jeder Spezialist ist, anderseits durch das weitgehende Entgegenkommen der Museumsdirektoren. Der Herausgeber Dr. Bossert konnte also ohne äußere Schwierigkeiten alles bringen, was er für geeignet ansah. „Er ist bei der Auswahl der Vorlagen seinen eigenen Weg gegangen. Den Blick immer auf die künstlerischen Bedürfnisse der Gegenwart gerichtet,

ist er an der wohlbekannten Ornamentik der historischen Stile vorbeigegangen, die in den älteren Ornamentwerken veröffentlicht und während der respektiven Kunstperiode ausgenützt und abgenützt worden sind. Für neue Wünsche hat er neue und reichströmende Quellen erschlossen". (O. v. FALKE in der Vorrede.) Da der Umfang des Werkes nicht allzu groß werden durfte, so entschloß sich Dr. BOSSERT, nur das farbige Ornament aufzunehmen, dessen Wiedergabe am schwierigsten ist, und das aus diesem Grunde bisher am wenigsten zugänglich war. Letzterer Umstand machte es wünschenswert, „auf solche Kulturen hinzuweisen, die kunstgeschichtlich weniger erforscht oder bislang völlig übersehen blieben... Gerade in jenen Kulturäußerungen, die bisher der wissenschaftlichen Bearbeitung fast vollständig verschlossen waren, wie vor allem in den kaum übersehbaren Gebieten der Volkskunst und der Kunst der primitiven Völker, fand er eine überreich sprudelnde Schmuckkunst, die in hohem Maße Anregungen zu vermitteln versprach".

Der Ethnologe ist nicht der letzte, der aus dem Werke Nutzen ziehen kann. Die Vergleichung Hunderter von Publikationen über die Kunst zwecks erster Orientierung über ein Problem war verwirrend. Der Ethnologe kann nun die Richtlinien mancher Forschungen aus einem einzigen Werke gewinnen und dann die in Betracht kommenden Völker in Spezialwerken systematisch studieren. Wer über formale Kunst und über die dadurch zu erschließende Ideenwelt der alten Völker und der Naturvölker Studien macht, dem wird das prächtige Buch wirksame Hilfe leisten. P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Hoernes-Menghin. *Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa von den Anfängen bis um 500 v. Chr.* Wien 1925. A. SCHROLL u. Co. XIX+864 SS. Preis geh. 416.000, geb. 480.000 öst. Kronen.

Eine Geschichte der alten und ältesten Kunst zu schreiben, ist heute noch überaus schwer und seit dem Erscheinen der zweiten Auflage sind die Schwierigkeiten kaum geringer geworden. Wohl hat sich das Material seither stark vermehrt, aber weder eine Entwirrung der vielfachen Völkerströmungen ist bis jetzt möglich gewesen, noch die Verfolgung der Wandlungen im künstlerischen Schauen. Letzteres ist ja so vielen und wenig kontrollierbaren inneren und äußeren Einflüssen unterworfen. Es ist allerdings nach fast allgemeinem Urteil HOERNES gelungen, im Groben manche Richtlinien zu verfolgen und auch zum Verständnis gewisser Einzelerscheinungen mehr beizutragen als andere Prähistoriker, aber schon in der Frage nach den stilbildenden Faktoren muß er sich mit tastenden Versuchen begnügen. Nur die „Herrenkunst", die zugänglichste Seite des Problemes, ist ziemlich klargestellt worden. Der Name für diese Kunst ist unglücklich gewählt, „Berufskunst" wäre zutreffender gewesen. Die jeweils herrschende Schicht ermöglichte nur die Entwicklung bedeutender Talente, ohne selbst viel zum Fortschritt beizutragen. Wir sehen ja, wie bei den Nomaden, die das Herrentum begünstigten, die Berufskunst am spätesten zur Blüte kam.

HOERNES hat trotz aller Schwierigkeiten soviel erreicht, daß alle auf diesem Gebiete arbeitenden Forscher unter seiner Führung den Weg zu neuen Entdeckungen sicherer finden. Seine Aufgabe wäre ihm leichter geworden, wenn er die von ihm schief angesehene Kulturkreisforschung mehr beachtet hätte. Er hätte in diesem Falle sicher die Sonde an einem der wichtigsten Punkte angesetzt, bei der Gabelung des geometrischen Stiles. Eine der beiden Richtungen ist, wie schon öfter hervorgehoben wurde, aus der Technik des geflochtenen Gefäßes hervorgegangen, sie hat sich später selbständig gemacht. Es ist die von HOERNES als „bäuerlich" und als „weiblich" bezeichnete Richtung. Die Symmetrie ist darin anfangs tonangebend und nur selten begegnet man Formen aus dem Tierreiche oder menschenähnlichen Wesen. Der Kulturkreishistoriker sieht sofort, daß sie auf einen Zweig der mutterrechtlichen Hackbauer zurückgeht.

Der mehr geahnte als klar unterschiedene zweite Zweig beschäftigt sich vorwiegend mit dem Lebendigen. Sein Stil ist nur scheinbar geometrisch wegen der Vorliebe des Zeichners für die gerade Linie. Wo die Gerade nicht hinreicht, werden wenigstens die Formen gestreckt, die Glieder oft verlängert; der Hals als g e r a d e Form wächst, der runde Kopf schrumpft ein und die eckige Nase wird sein hervorstechendstes Merkmal. Die unmotivierte Schraffierung durch gerade Linien ist ungemein häufig. Hierin hat weniger das Kunstwollen

als vielmehr die magische Wirkung der Geraden den Stift geführt. In letzterem Punkte scheint der Stil mit dem naturalistischen des Paläolithikums entfernt verwandt zu sein, denn auch hier finden sich überflüssige, sogar störende Schraffierungen (vgl. S. 121, 123, 142, 154, 158, auch 231 aus dem Neolithikum). Damals war aber der realistische Drang noch weit stärker als der magische.

Auch für diese pseudogeometrische Kunst drängt sich dem Kulturkreishistoriker ein Zusammenhang auf. Sie dürfte, wie schon MENGHIN erkannt hat, eine vaterrechtliche Kunst sein und einer Gruppe der höheren Jäger angehören. Wir kennen ihren magischen Zug zum Phallus, zur Säule, zum Speer, zum Dolch, zu Kamm und Gürtel, zum Einbaum, zum Kegeldach u. a. m. Einer ihrer Zweige, vielleicht nur ein kleiner, aber sehr rühriger, stellte sogar das rundeste aller Naturobjekte, die Sonne, durch vier Winkel dar (Hakenkreuz), das sich in allen Erdteilen findet, aber nicht im Zentrum des mutterrechtlichen Kreises, in Hinterindien nämlich, ebensowenig im Zentrum des nomadistischen Kreises, in Innerasien.

Die großen Vorzüge des Bogens lockten diesen Kreis nicht an, wohl deshalb, weil er rund ist. Wie anders steht da die bäuerliche Richtung vor uns, die des frei-mutterrechtlichen Hackbaus. Der Bogen ist seine Lieblingswaffe und seine ausschweifende Vorliebe für das Runde läßt ihn überall Schnörkel und Fratzen schauen. Die buddhistischen Tempel und Bilder geben uns davon einen guten Begriff. — Das echt geometrische „bäuerliche" und „weibliche" Ornament geht neben jenem schnörkelhaften einher, bis auf den heutigen Tag.

Der neue Bearbeiter des Werkes hat angefangen, derartige Gesichtspunkte in den Bereich seiner Forschungen zu ziehen, aber aus Pietät gegen seinen ehemaligen Lehrer änderte er am früheren Aufbau des Buches wenig. Seine wertvollen und unentbehrlichen Erweiterungen bringt er als Anhang. Der Umfang des Buches ist dadurch um etwa ein Drittel gewachsen. Die Erweiterung kommt vor allem der neolithischen Keramik zugute, die in neun Hauptstämme gegliedert wird: die frühneolithische, die neolithische in Kreta, die kleinafrikanisch-westeuropäische, die osteuropäische, die kaukasische, die nordische, die donauländische, die vorderasiatische und die ägäische Keramik. Hier wird in klarer Darstellung viel Neues geboten. Die wichtigsten Ergebnisse sind zur raschen Orientierung in gut angeordneten Tabellen zusammengestellt.

In der nächsten Auflage sollte der Rahmen durch Aufnahme des ganzen skythischen Kreises etwas erweitert werden. Überall begegnet man einem isolierten Faden, der so lange keinen Nutzen bringt, als er nicht mit seinem Gewebe verbunden wird.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Agostini Alberto de. *Zehn Jahre im Feuerland.* Entdeckungen und Erlebnisse. Mit 118 Abbildungen und drei Karten, sämtlich nach eigenen Aufnahmen des Verfassers. 308 SS. BROCKHAUS. Leipzig 1924.

Der Name des geehrten Verfassers, eines kühnen Alpinisten, ist uns längst schon aus den herrlichen Bildwerken bekannt, welche die fernen, unzulänglichen Gebiete des äußersten Südens von Amerika zum Gegenstande haben und mit hervorragender, mustergültiger Technik ausgeführt worden sind; wir beglückwünschen ihn zu der wohlverdienten Auszeichnung, welche er dafür kürzlich in Rio de Janeiro erhalten hat. Das vorliegende Buch ist eine deutsche Übersetzung des luxuriösen, vornehmen Originalwerkes: I miei viaggi nella Terra del Fuoco. Torino (1923); obwohl dieselbe in solcher reicher Ausstattung uns nicht geboten wurde, sind wir dem Verfasser, Übersetzer und Verleger sehr zum Dank verpflichtet, daß er die so spärliche deutsche Literatur über die geographischen Verhältnisse des amerikanischen Südens um ein Bedeutendes bereichert hat.

Der Charakter unserer Zeitschrift gestattet es nicht, auf die so wichtigen Entdeckungen des geehrten Verfassers, welche den bedeutendsten Teil seines Werkes ausmachen, in größerem Umfang darzulegen; wir beschränken uns auf die von ihm gebotene Beschreibung der allgemeinen natürlichen Verhältnisse und der älteren Erforschungsgeschichte jener Gegenden, sowie der ethnologischen Eigenheiten der dort lebenden Stämme. Der „Gesamtüberblick über das Inselmeer des Feuerlandes" (I. Kap.) ist sehr deutlich und klar; Verfasser lehnt

sich dabei an JULIO POPPER[8] an, ja bringt (S. 26), dessen Darstellung der dortigen Meeres- und Luftströmungen (op. c. 134/135) in fast wörtlicher Übersetzung und ohne Quellenhinweis; der letztere scheint aber deshalb hier geboten, weil POPPER sich für den Entdecker der brasilianischen Meeresströmung hält und schreibt: „Esta corriente cuya existencia tuve la satisfaccion de constatar, es aun desconocida en la geografia de los oceanos" (135). Jedoch ist diese ungenaue Darstellung der dortigen Meeresströmungen längst überholt, wie ersichtlich aus dem bedeutenden Werke von FRANZ KÜHN[9]. Auch die Charakterisierung der drei verschiedenen Zonen der Isla Grande (S. 25/26) stimmt mit dem spanischen Text von POPPER (p. 132/133) überein; beide Autoren bleiben sich auch gleich in der ungenauen Charakterisierung der Yagan: POPPER (133) bezeichnet sie als „raquíticos, enjutos, mal configurados", DE AGOSTINI (28) als „rachitische, tierähnliche Menschen".

Das II. Kap. bringt „Geschichtliches über Forschungsreisen nach dem Feuerland". Was unser Verfasser über die Expeditionen von MAGALHÃES, G. J. DE LOAISA (melius „LOAYSA") und FRANCIS DRAKE angibt (S. 31—37) sind größtenteils Sätze aus der umfangreichen Arbeit von FACALDE (S. 33ss.)[10]; in solchem Falle pflegt man die Quelle anzugeben. Dabei muß wohl ein Druckfehler unterlaufen sein; denn er schreibt (S. 36). „Am 16. September erreichte die Abteilung nach sechzehntägiger, glücklicher und schnellerer Fahrt, als sie bis dahin gelungen war, den Ausgang der Magalhãesstraße"; FACALDE (p. 77) bringt: „El 6 de Setiembre desembocó la escuadrilla el estrecho de Magallanes, despues de 16 dias del viaje mas feliz y mas rápido que se hubiera hecho en aquella angostura . . ." Zu genauerer Nachprüfung veranlaßt auch folgende Stelle von FACALDE (p. 78) „DRAKE levantó un immenso botin; llegó hasta California, descubriendo esas tierras, y volvió a Inglaterra el 3 de noviembre de 1580 por el Cabo de Buena Esperanza, a contar sus hazañas y descubrimientos que fueron el asombro de la Inglaterra"; unser Verfasser schreibt (S. 36/37): „DRAKE gelangte auf seiner Fahrt bis nach Kalifornien und kehrte dann, mit ungeheurer Beute beladen, über das Kap der guten Hoffnung in seine Heimat zurück; dort traf er am 3. Oktober 1580 ein. Seine Heldentaten und Entdeckungen riefen in ganz England Überraschung und Bewunderung hervor". Ob es sich um den Oktober oder November handelt, sonst stimmen beide Sätze ja wörtlich überein, will ich nicht entscheiden; RAMON GUERRERO VERGARA[11] gibt den 26. September 1580 (S. 131) und H. DAMM[12] den 26. September 1578 an (S. 24). Auch die sich hier anschließende Beschreibung der Reisen des PEDRO SARMIENTO DE GAMBOA und späterer Seefahrer sind vereinzelte Stellen aus FACALDE, so daß unsere Kenntnisse von der Erforschung jener Gegend durch neues Quellenmaterial nicht bereichert werden. Daß unser Verfasser außerdem WOODES ROGERS erwähnt, der doch nur das Kap Horn umsegelt hat, wie auch FACALDE (p. 120) sagt, bleibt mir ebenso unerklärlich, wie der andere Umstand, daß den jahrelangen Erkundigungen und mühsamen Vermessungen der chilenischen Marineoffiziere, welche in FACALDE (p. 207—262) doch eine genügende Würdigung finden, hier nur eine einzige Seite gewidmet wird (S. 50/51); FRANCISCO VIDAL GORMAZ, MUÑOZ GAMERO, BERTRAND, SEÑORET etc., werden nicht einmal mit Namen angeführt, während es doch feststeht, daß deren mustergültige, während langer Jahre durchgeführte Studien unvergleichlich mehr zur Kenntnis jener Gegenden beigetragen haben, als z. B. der flüchtige Besuch der italienischen Schiffe „Caracciolo" und „Christoforo Colombo", welche (S. 50) erwähnt sind.

Auch hätte JULIO POPPER genannt werden müssen; ich sympathisiere durchaus nicht mit der korrupten Gesinnungsart dieses sadistischen Indianerjägers, aber Gerechtigkeit und Unparteilichkeit fordern die Anerkennung seiner geographischen Entdeckungen. Es ist keine Übertreibung, wenn er schreibt: „He fijado la embocadura de casi todos los rios y arroyos y el curso de varias de las arterias fluviales de Tierra del Fuego. Levanté la posicion de

[8] JULIO POPPER, Apuntes geográficos, etnológicos, estadísticos é industriales sobre la Tierra del Fuego. „Boletín del Instituto Geográfico Argentino", T. XII, p. 130—170. Buenos-Aires 1891.

[9] FRANZ KÜHN: Fundamentos de Fisiografía Argentina, p. 159—160. Buenos-Aires 1922.

[10] ALBERTO FACALDE: Magallanes, el pais del porvenir. Valparaiso 1901.

[11] RAMON GUERRERO VERGARA: Los descubridores del Estrecho de Magallanes . . . Santiago de Chile 1880.

[12] Herausgeber von FRANCIS DRAKE: Als Freibeuter in Spanisch-Amerika. Brockhaus, Leipzig 1924.

todas estas sierras y la altura de varias montañas . . . rectifiqué en el mapa gran parte de las costas fueguinas, registrando todas las calas y sinnuosidades desconocidas aun en la Geografia" (op. c. 147). Viele geographische Namen stammen von ihm und seine 1891 veröffentlichte Karte verdient Anerkennung. Derartige Zitate würden den Leser mehr fördern als der kurze Hinweis POPPER's — diesen führt unser Verfasser (S. 181) diesmal mit Namen auf —, daß „an diesen Küsten [von Isla Desolacion] endete . . . das Leidensdrama des Erzherzogs JOHANN SALVATOR von Österreich oder vielmehr des JOHANN ORTH und seiner Gemahlin MILLY STUBEL" . . . Daß „verschiedene neuere, in der Hauptsache europäische Expeditionen nach der magellanischen Inselgruppe . . . keine so bedeutsamen und zusammenhängenden Arbeiten . . . lieferten . . . wie die oben erwähnten Forschungsfahrten; wir unterlassen daher ihre Aufzählung" (S. 52), ist eine Beurteilung, der ich mich nicht anschließen kann. Unser Verfasser erwähnt als letzte derselben die von OTTO NORDENSKJÖLD 1895—1897 durchgeführte; meines Erachtens ist in den folgenden Jahren noch Gewaltiges geleistet worden zur Aufhellung der Hydrographie, Geologie, Geographie, Meteorologie, Flora, Fauna und Ethnographie jener Gegend; nur kurz seien erwähnt: die Expeditionen der „Belgica" 1897—1899, die Hamburger Magellanische Sammelreise 1892/1893, die Beobachtungen des Salesianer Observatoriums JOSÉ FAGNANO in Punta Arenas, die Spezialuntersuchungen von QUENSEL, KÜHN, STEFFEN und FUENTES; von ALBOFF, DUSÉN, HICKEN, HOLMBERG und SKOTTSBERG, von TONELLI bzw. COJAZZI, BEAUVOIR, DABBENE. Erst das durch diese Männer herbeigeschaffte, umfangreiche Material erlaubt uns einen klaren Blick in die Eigenart jener entlegenen Gegend.

Die folgenden Kapitel machen uns mit dem Wichtigsten, mit der Erforschung unbekannter Gebiete, welche unser Verfasser selbst durchgeführt hat, näherhin vertraut. Kühner Mut und alpinistische Gewandtheit ließen ihn schwer zugängliche Bergeshöhen bezwingen, sowie in unbekannte Schluchten und Meeresarme vordringen. Mit seinen Entdeckungen hat er das Bild von Feuerland um ein Bedeutendes geklärt; die Geographie im allgemeinen wie die spezielle Landeskunde von Chile wird ihm seine mühevolle Forscherarbeit aufrichtig danken. Kurze Hinweise auf ähnliche Unternehmungen früherer Zeit sind passend eingeflochten. Die Schilderung ist sehr anregend, lebhaft und frisch; der Leser ermutigt sich an des Verfassers nie ermüdendem Unternehmungsgeiste. Meines Wissens hatte seinerzeit Präsident ROCCA einen Preis für die Erreichung des Gipfels des Monte Olivia ausgesetzt; warum unser Verfasser denselben für seine Besteigung jenes Berges nicht erhalten, ist mir nie genau bekannt geworden.

Die in großer Anzahl beigegebenen Bilder sind von ganz hervorragendem Wert wegen des künstlerischen Momentes und ihrer technischen Vollendung.

Von besonderem Interesse für uns ist das letzte Kapitel, welches 43 Seiten den Feuerländern widmet; denn während seines „langen dortigen Aufenthaltes (1910 bis 1918 und 1922/1923)" (Vorwort) ist der Verfasser mit den Ona, wohl auch mit Yagan und Alakaluf in direkte Fühlung gekommen. Einleitend gibt er Schilderungen einiger früherer Reisender wieder; darnach erwähnt er, ausführlicher als ich dies 1919 getan, den furchtbaren Ausrottungskrieg der Weißen gegen das wehrlose Ona-Volk, welche „für jedes Paar Menschenohren, das ihnen gebracht wurde, ein Pfund Sterling als Prämie aussetzten . . . andere wieder töteten die Ona einfach als Wild, damit sich die Museen von London mit ihren Schädeln schmücken konnten" (S. 261). Auch diese Gelegenheit benütze ich zur Feststellung der Tatsache, daß jene berüchtigten Indianerjäger europäischen Kulturnationen angehörten; Hauptmann FUENTES[13] führt als die grausamsten von ihnen zwei Engländer auf; „SAM. ISLOP, que ya no existe y X. X. que todavia vive . . ." (p. 180); die Frage ist wohl berechtigt: Wer war mehr Kannibale, der Ona-Indianer oder jene Europäer? Dank des Eingreifens des eifrigen Msgr. JOSÉ FAGNANO fanden die Indianer Schutz in den von Salesianern errichteten Missionsstationen.

Über die frühere und gegenwärtige Bevölkerungszahl habe ich an verschiedenen Stellen bereits berichtet[14]. Die Ona bildeten nach meiner Zählung im Jänner 1919 noch ein Volk von

[13] ARTURO FUENTES R.: Tierra del Fuego. T. II. Valdivia 1923.

[14] Verwiesen sei nur auf die Berichte in „Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología", Santiago de Chile 1920—1924 und „Anthropos" Bd. XVI—XIX.

279 Personen; heute sind es 270, wie Verfasser (S. 265) angibt, nicht mehr; denn nach meinem letzten Aufenthalt bei ihnen Mitte 1923, breitete die Grippe sich unter ihnen aus, so daß deren Zahl unter 260 bleibt. Die Zahl der Yagan einschließlich der wenigen Mischlinge muß auf etwa 75 veranschlagt werden; die Alakaluf erreichen noch, gemäß meiner Zählung im Jänner 1924 die Höhe von 240 bis 250, obwohl unser Verfasser, sich auf Angaben von Fischern stützend (S. 265), „nicht mehr als zweihundert Individuen" annimmt.

Auch die bestimmten geographischen Grenzen dieser Stämme und deren Aufteilung in Dialektgruppen habe ich bereits veröffentlicht; es ist ungenau, wenn die Heimat der Alakaluf erweitert wird „bis zur Insel Stewart östlich der Halbinsel Brecknock" (S. 263); denn gerade die westliche Ausladung dieser Halbinsel war wegen des nach Südwesten völlig offenen Kanals Cockburn sehr schwer zu umgehen und bildete tatsächlich eine natürliche Grenze.

Verfasser will nur „im Rahmen unseres Werkes einige ethnologische Hinweise über die drei Eingebornenstämme" (S. 266) bieten; da er nicht den Anspruch erhebt, neu zutage geförderte Kulturelemente hier vorzulegen, sondern meines Erachtens besonders an Cojazzi und Gallardo sich angelehnt haben dürfte — zwei meiner Veröffentlichungen zitiert er eigens, — so können wir uns auf einige Berichtigungen beschränken, die um so notwendiger erscheinen, als es sich um alte, tiefeingewurzelte Irrtümer handelt. So erwähnt er, daß der Alakaluf „Blutdurst und ihr verschlossener, ungebändigter Charakter hat sie immer von den Weißen ferngehalten" (S. 267); nun, sich vereinzelt verteidigt zu haben gegen brutale Übergriffe der Europäer, war ihr gutes Recht auf Existenz und Ehre, aber kein „Blutdurst". Oder ist dem Verfasser nicht bekannt geworden, warum der berüchtigte Sam Islop „Chancho colorado" genannt wird? Die Yagan werden als „rachitische, tierähnliche Menschen" (S. 28) hingestellt; „die Yagan und Alakaluf sind mißgestaltet, schwächlich und rachitisch" (S. 272). Es ist nun an der Zeit, daß man den Tatsachen gerecht wird! „Vielleicht gibt es in der ganzen Welt keine anderen Wilden, die einen so herabgekommenen, kläglichen Eindruck machen wie die Alakaluf und Yagan. Es ist daher nicht verwunderlich, daß sie von den ersten Seefahrern, die mit ihnen in Berührung kamen, in den schwärzesten Farben geschildert wurden" (S. 268). Ja, wer nur ganz flüchtige „Berührung" mit jenen Leuten hatte und auf Grund dessen, nach rein zufälligen Äußerlichkeiten urteilend, zu allgemeinen Schlußfolgerungen sich berechtigt glaubt, der greift gern, schon um Sensation zu erwecken, zu den „schwärzesten Farben". Wer aber monatelang im vertrauten Verkehr mit ihnen lebt, dem erst öffnen sich die Augen für einen Reichtum von mythologischen, sozialen, pädagogischen und religiösen Elementen, die gewiß zum Nachdenken veranlassen. Auch der Wirtschaftsbetrieb und die Ergologie wird vom Verfasser in einer Weise dargestellt, als ob jene beiden Fischervölker nur die personifizierte menschliche Unbeholfenheit wären. Folgende Behauptungen, weil den Tatsachen widersprechend, muß ich entschieden abweisen: „Die Frau wird als Sklavin behandelt und trägt die ganze Last und Mühe des Fischfanges und des Sammelns der Weichtiere" (S. 269); „Pinguine verzehren sie am liebsten in verwestem Zustande" (S. 270): „Moralisches Gefühl und Familienliebe ist unter diesen Eingebornen wenig ausgeprägt. Vielweiberei ist daher allgemein verbreitet" (S. 270): Jedenfalls sieht sich Verfasser auch zu dem Bekenntnis gezwungen: „Auch ist ihre klägliche Lebensweise . . . noch kein Grund, bei ihnen Mangel an Intelligenz zu vermuten" (S. 571). Gänzlich neu ist für mich der Hinweis, daß „in früher Zeit sie sich von den Tschonos getrennt . . . haben und sind vom Norden nach den südlichen Küsten abgewandert, wo sie bereits vor den Ona eintrafen" (S. 268); leider ist eine Begründung nicht beigegeben; ferner ist auch unzutreffend die Bemerkung, daß die Pfeile der Alakaluf „kürzer und nicht so gerade wie die der Ona" (S. 269) sind.

Ausführlicher ist die Beschreibung der Ona; es sei mir gestattet, derselben einige der wichtigsten Berichtigungen anzufügen. So dient Tätowierung nur dem Schmuckbedürfnis, nicht aber sind es Zeichen, „die an den Tod eines Verwandten oder Freundes erinnern" (S. 276). In seiner Darstellung der Hochzeitsgebräuche, Eheschließung und Vielweiberei scheint meines Erachtens der Verfasser sich ganz an C. Gallardo anzulehnen; erstere muß nach den von mir gesammelten Tatsachen in wesentlichen Teilen abgeändert werden. Die Wiedergabe der geheimen Männerfeiern bei den Ona ist deshalb so lückenhaft, weil bisher außer mir kein Europäer, auch nicht Lucas und William Bridges, den ganzen Verlauf derselben mitzumachen die Möglichkeit hatte. Es ist durchaus nicht zu deuten als „ein Verfall des Glaubens und der

altüberlieferten Sitten . . ., der schließlich so weit ging, daß auch Fremde Einblick erhielten" (S. 286) in jene Zeremonien; denn das Auftreten der Geister als solches ist ja ein öffentliches und nur die wahre Natur dieser „Geister" muß den Weibern verborgen bleiben. Die bei Bewahrung dieses Geheimnisses geübte Strenge hat jedenfalls mich einmal in die allergrößte Lebensgefahr gebracht. Daß „jedes schwere Vergehen gegen Sitte und Gerechtigkeit" auch „mit Verstoßung aus dem Stamme bestraft" (S. 287) wird, ist mir unbekannt; diese Tatsache aber würde für den Stand ihrer Moral deutlich genug sprechen; und daß „Anstand und Höflichkeit in unserem Sinne den Ona unbekannt . . . sind; sie würden als Zeichen der Schwäche angesehen werden und ihrer stolzen Natur zuwider sein" (S. 288) widerspricht meinen Erfahrungen und den ernsten Lehren, welche den Schülern in der *Klóketen*-Hütte vorgetragen werden. Über ihren gut entwickelten Monotheismus als herrschende Religionsform habe ich bereits berichtet; es ist demnach der Satz: „Die Ona-Indianer haben keine eigentliche Religion in dem Sinne der Verehrung eines höchsten, allmächtigen Wesens" (S. 291) als total falsch abzuweisen.

Die 15 sehr schönen Bilder von Ona-Leuten machen uns mit weiteren Eigenarten dieser Rasse vertraut. Ein kleiner Irrtum ist bei Tafel auf S. 288 zu berichtigen; die beiden Unterschriften müssen umgestellt werden, denn die zur Buchmitte hin abgebildete Frau ist eine Ona; die andere ist eine mir bekannte, jetzt verstorbene Haus-Indianerin. Die bei S. 292 wiedergegebene Bemalung und Stellung von einem „Medizinmann der Ona" ist durchaus nicht charakteristisch für ihn.

Noch einige botanische und zoologische Klarstellungen: Die immergrüne Buchenart wird „Coihue" genannt, nicht „Coligue" [dies wären die mittelchilenischen Chusquea-Arten] oder „Coibo" (S. 72). „Im mittleren Teile des Feuerlandes erreichen diese Buchen einen Durchmesser von zwei Metern" (S. 73) ist etwas zu hoch gegriffen. Die Leñadura ist kein Lorbeer (S. 73), sondern gehört den Celastraceae an. Pernettya wird Murtilla, nicht „Motillapflanze" (S. 297) genannt. Die Mata negra auf Bild bei S. 97 heißt Chiliotrichum diffusum (Forst) Reiche, nicht „Chilobotrium amelloides". Die Nothofagus-Art heißt pumilio, nicht „pumilia" (S. 151). Der Condor wird jetzt allgemein mit Sarcorhamphus gryphus, nicht mit „S. condor" (S. 156) bezeichnet; der Specht mit Ipocrantor, nicht mit „Picus" (S. 150) magellanicus. Der Name des bekannten Botanikers ist CHRISTÓBAL HICKEN, nicht „HICHEN" (S. 73).

Diesem Werke ist ein kurzes „Literaturverzeichnis" beigegeben, welches im Originalwerk fehlt. Bedauerlicherweise sind ganz bedeutungslose Abhandlungen, beispielsweise wie die von BENIGNUS aufgezählt, während andere, wichtige Autoren: COJAZZI, DABBENE, DARWIN, FACALDE, FUENTES, KOHL, SKOTTSBERG, SPEGAZZINI etc., deren Werke hier mit der nämlichen Leichtigkeit zugänglich sind, als z. B. jene von LISTA oder BOSSI, keine Erwähnung fanden. Das abschließende, wertvolle Register charakterisiert das deutsche Buch; es erleichtert sehr die Benutzung des Buches und fehlt leider in der Originalausgabe.

Noch ein Wort zur „Karte des Feuerlandes nach den Forschungen und Vermessungen von ALBERTO M. de AGOSTINI 1910—1918 und 1922/1923". Im Text ist ein spezieller Hinweis auf dieselbe nicht gegeben, so daß nicht herauszufinden ist, abgesehen von den Forschungen in der Nähe des Almirantazgo, welche Neueintragungen das Verdienst unseres Verfassers sind. Dem Originalwerk ist eine Karte beigegeben „secondo la esplorazioni e gli studi effetuati da A. M. de AGOSTINI 1910—1918", welche Anfang 1923 in Punta Arenas auch einzeln käuflich war. Aus beiden ersehe ich zu meiner Enttäuschung, daß die ganze Isla Grande und auch weitere Teile des Archipels mit all den Unvollkommenheiten der chilenischen Karte, herausgegeben 1911 von LUIS RISO PATRON, Director der Oficina de Mensuras de Tierras, abgezeichnet waren, obwohl eine sehr ausführliche Darstellung des argentinischen Teiles bereits 1917 von der argentinischen Dirección General de Territorios Nacionales, Sección Registro Gráfico, erschienen war. Wenn jene beiden Karten unseres Verfassers mit der diesem Werke beigegebenen verglichen werden, könnte man meinen, daß er während des Sommers 1922/1923 die Untersuchungen soviel weitergeführt hätte, als der Unterschied dieser letzten Karte von den beiden früheren beträgt, und der für die Isla Grande ein sehr bedeutender ist. Er erhebt jedenfalls keinen Anspruch darauf und so dürfte er sich beim Zeichnen der letzten Karte auf die obenerwähnte argentinische Darstellung von 1917 gestützt haben. Leider haben sich einige störende

Versehen eingeschlichen. „Valdivia-Kette“ muß heißen, „Valdivieso-Kette“; „Admiraltyfjord“ ist Almirantazgo-Busen, „Rio de la Turba“ ist Rio de las Turbas; „Pto Yartou“ ist Pto Yartau, „San Sebastiano“ ist San Sebastián, „C. Sunday“ ist C. Domingo, „Gentegaia-B.“ ist Yendegaia-B., „Wickam J.“ ist Wickham J.; die beiden Arme des westlichen Kanal Beagle heißen nicht „Nordostarm (Brazo Nordeste) und Südostarm“, sondern Nordwest-Arm (Brazo Norueste) bzw. Südwest-Arm etc. Die eingezeichneten Fahrwege sind teilweise nur beschwerliche Reitwege; z. B. die Strecke vom See Fagnano zum Kanal Beagle. Auch einzelne neue Bezeichnungen bringt diese neue Karte, z. B. „Rio Menéndez“, für welche eine Begründung nicht angegeben wird.

Abschließend möchte ich nochmals hinweisen auf den Fortschritt, welchen die Geographie des Feuerlandes durch die Forschungen unseres Verfassers genommen hat; möchte seinen späteren Unternehmungen der beste Erfolg beschieden sein.

P. Martin Gusinde, S. V. D.

Kreglinger R. *Etudes sur l'Origine et le Développement de la Vie Religieuse.* Drei Bände. Bruxelles 1919—1922.

Es ist der erste Teil des ersten Bandes (S. 1—165), der die „Introduction Générale et Religion des peuples non-civilisés“ enthält, der uns hier beschäftigt.

Es ist nicht verwunderlich, daß auch im wissenschaftlichen Leben, wenn eine neue Bewegung, eine neue Theorie zuerst auftritt, sie in einem gewissen Überschwang und selbst in einer starken Überspannung des Neuen, das sie bringt, auftritt. Es liegt darin selbst eine gewisse Ökonomie des Durchdringens, weil vielleicht ohne die Kraft und das Ungestüm, das in dieser Überspannung liegt, sie nicht gehört würde und nicht zur Geltung käme. Die eigene Kritik, wenn sie loyal geübt wird, und die fremde Kritik, die nicht fehlen wird, werden allmählich schon dafür sorgen, das Neue, das sich hier zum Wort meldete, auf das richtige Maß der Geltung zurückzuführen.

Dann aber, nachdem die neue Theorie vielleicht eine Zeitlang selbst geglänzt hat in allgemeiner Annahme und sie dann ihrerseits im Laufe der Zeit wieder von anderen verdrängt zu werden anfängt in den eigentlich wissenschaftlichen Kreisen, da geschieht es fast regelmäßig, daß an den äußersten Grenzen des wissenschaftlichen Betriebes, dort wo er in die Zonen der Popularisierung übergeht, die ehemals neue, jetzt alternde Theorie mit womöglich noch stärkerer Überspannung verteidigt wird, als die war, mit der sie auftrat. War die erstere der Enthusiasmus des vielleicht in scharfsinniger Kritik genial Neufindenden, so ist die zweite die des in harmloser oder gemeingefährlicher Unfähigkeit kritiklos Nachbetenden.

Wie aber soll man den Fall bezeichnen, wo jemand, der in einem Mittelpunkt wissenschaftlicher Arbeit, im Vollbesitz aller Arbeitsmittel und selbst in einer Stellung verantwortungsvoller Lehrtätigkeit stehend, eine bereits stärkstens auf dem Abstieg, im Altern begriffene Theorie verteidigt mit einer Emphase, die fast nicht mehr gesteigert, mit einer Exklusivität, die nicht mehr überboten werden kann? Gehören die beiden früheren Überspannungen sozusagen dem Gebiet der natürlichen psychologischen Vorgänge an, und findet man sich deshalb leichter und selbst mit einem Lächeln damit ab, so könnte diese dritte Art einen wirklich traurig machen und an der Ersprießlichkeit jeglicher wissenschaftlichen Tätigkeit fast verzweifeln lassen.

Der Fall Kreglinger gehört zu dieser letzteren Art. Kreglinger ist Professor für Religionsgeschichte an der „Université Libre“ in Brüssel und Mitarbeiter des Soziologischen Institut Solvay. In dieser doppelten Stellung befindet er sich zweifellos nicht in irgendeinem ärmlichen Grenzwinkel, sondern in einem wohlausgestatteten Zentrum wissenschaftlichen Betriebes. Er folgt der Mana- und Massen-Theorie der französischen Durkheim-Schule mit einem Minimum von Kritik, das eigentlich verwunderlich ist unter den Mitarbeitern des Institut Solvay, von denen zeitweise sehr nützliche Kritik an den Einseitigkeiten und Übertreibungen jener Theorie geübt wurde. Aber nicht nur das: er steigert und überbietet diese Einseitigkeiten und Übertreibungen in einer kaum noch zu übertreffenden Weise. Und alles das sieben Jahre nach Erscheinen von Durkheim's „Formes élémentaires de la vie religieuse“, dem Höhepunkt jener Theorie, das aber eine derartig allgemeine Ablehnung erfuhr, wie kaum ein Werk der neueren Ethnologie. Und noch mehr: er übergeht nahezu vollständig

die scharfen Kritiken, die an diesem Werke geübt worden sind, und er bringt es fertig, nicht ein einziges Wort zu sagen von zwei neueren Bewegungen, die die DURKHEIM'sche Theorie in ihren Grundfesten erschüttern, und er bringt dieses Totschweigen zustande, obwohl beide Bewegungen, ich meine A. LANG's und meine Darlegungen über die Hochgötter der Primitiven und die gesamte historische Bewegung in Deutschland, England, Amerika und anderswo in den beiden letzten Jahrzehnten die lebhaftesten Diskussionen unter den angesehendsten Vertretern unserer Wissenschaft hervorgerufen haben.

Die Gesamtheit dieser Qualitäten erheben das Werk KREGLINGER's nicht zu einem solchen Grade von Bedeutung, daß es die Neigung erwecken könnte, sich in eingehender Kritik mit ihm auseinanderzusetzen, es ist ja eher ein Gefühl der Verzweiflung, das einem von vorneherein beim Lesen dieses Werkes befällt. Aber wir sind wohl verpflichtet, die Beweise für die obigen Behauptungen vorzulegen, und dieser Verpflichtung wollen wir uns in aller Kürze hier entledigen.

Es ist merkwürdig, KREGLINGER will von „peuples non-civilisés" sprechen, aber die Belege, die er anführt von Römern, Griechen, Ägyptern, Babyloniern, Indern, Persern, Chinesen, Mexikanern, Peruanern, sind zumeist viel zahlreicher als die von wirklichen „peuples non-civilisés". Darüber sind ihm im Laufe der Zeit selbst Bedenken gekommen, aber erst S. 43 und 45 entledigt er sich dieser Skrupeln in zwei Anmerkungen (!): „Les conclusions esquissées dans ces dernières pages ne s'appliquent entièrement qu'aux primitifs proprement dits: il est inutile de faire remarquer que les peuples classiques de l'antiquité [nur diese?] ont depassé considérablement ce stade d'évolution; mais ils en ont retenu cependant une foule de pratiques et de croyances qui — comme le démontrent les exemples nombreux que nous avons cités — jouent dans leur vie un rôle essentiel et d'où leur mentalité ne parvient que graduellement à se dégager tout à fait." Aber wie denn, wenn diese „pratiques et croyances" gerade nicht den Anfang bildeten, sondern erst ein Produkt späterer Entwicklung wären? Diese Frage hat sich KREGLINGER nicht ein einziges Mal vorgelegt, noch weniger also sich bemüht, sie zu beantworten.

In dieser Anmerkung scheinen also die „peuples non-civilisés" gleichgesetzt zu werden mit „peuples primitifs". Welchen Umfang hat nun diese Bezeichnung? Auf diese alles entscheidende Frage antwortet KREGLINGER wiederum in einer Anmerkung (!): „ . . . nous prenons le mot primitif dans le sens le plus large; nous entendons pour ce terme toutes les populations dont la mentalité est nettement inférieure à la nôtre et garde des traces sensibles de ses origines; les peuples classiques de l'antiquité sont dans ce cas, les progrès qu'ils réalisent dérivent précisement de l'effort qu'ils font pour s'en dégager" (S. 45).

Übergehen wir die wunderbare Weite dieser Definition, so ist zunächst festzustellen, daß auch diese Weite gar nicht innegehalten ist. „Primitif dans les sens le plus large": und gerade die am meisten Primitiven, die eigentlichen Ur- und Altvölker, die Pygmäen und Pygmoiden, die Südostaustralier, die Altkalifornier, die Gezvölker, die Feuerländer, erscheinen sozusagen nie unter der scheinbar so großen Zahl seiner Belege, und im Gegenteil, die Völker mittlerer, höherer und höchster Kultur liefern die überwiegend größte Zahl der Beispiele.

Wir stellen zweitens fest, daß KREGLINGER überhaupt nicht den geringsten Versuch macht einer historischen Feststellung der Altersstufen, der ersten Vorbedingung einer objektiven Untersuchung der Kausalverhältnisse, daß er also nicht fragt, ob die stärkste Entwicklung der Symptome, die er als „primitif" bezeichnet, bei den älteren, mittleren oder jüngsten Stufen sich befindet. Und so wie er tatsächlich keinerlei historische Untersuchungen liefert so sagt er auch nichts von den scharfen Kritiken, die BOAS, SWANTON, LOWIE, KROEBER, GOLDENWEISER, RIVERS, GRAEBNER, FOY, SCHMIDT u. a. an der Arbeitsweise von TYLOR, FRAZER, DURKHEIM, LÉVY-BRUHL u. a. geübt haben. Er kennt aber diese ganze Bewegung durchaus; denn er ist auch ein eifriger Leser des „Anthropos", aus dessen Einzelartikeln er oft und oft Belege für seine Theorie zitiert, dessen eingehende Berichte über die kulturhistorische Bewegung er aber seinen Hörern und Lesern hartnäckig vorenthält. Wie soll man das verstehen?

Dieselbe Methode der Beiseitelassung wird geübt betreffs des höchsten Wesens der Primitiven. Ja vielleicht, um diese Übergehung durch Übersteigerung noch sicherer zu stellen versteigt sich KREGLINGER zu der Behauptung, die er auch mehrfach wiederholt, daß die

Primitiven überhaupt keine Gottheiten hätten. So S. 71: „Les primitifs, qui s'adonnent à ces cérémonies, n'ont guère l'idée de la divinité", S. 89: „Les dieux n'existaint pas; ils ne sont qu'une invention relativement récente de l'humanité . . . Le Melanésien étudié par CODRINGTON n'adore aucun dieu . . ." Auch diese Beiseitelassung übt er in derselben Weise wie A. LANG sie schon an den früheren Ethnologen getadelt hatte[15]: schon in manchen Fällen seiner Zitate aus dem „Anthropos" hätte er neben den Erscheinungen, die er zitiert, auch die Belege für wirkliche Götter und Hochgötter finden können. Und warum spricht er nicht mit einem Worte von den lebhaften Diskussionen, die sich an diese Tatsache geknüpft haben und noch knüpfen? Was wird er seinen Hörern und Lesern antworten, wenn diese ihn darüber zur Rede stellen?

Die Unterlassungen, deren KREGLINGER sich hier schuldig gemacht hat, scheint er kompensieren zu wollen durch ein nur um so intensiveres und extensiveres Betonen derjenigen Teile, die zu seiner Theorie passen. Das ist das Gebiet seiner Überbietungen und Übersteigerungen. Wenn LÉVY-BRUHL in seinen beiden Werken darin schon bedenklich weit ging, KREGLINGER geht noch bedeutend weiter, man könnte ihn einen Über-LÉVY-BRUHL nennen. Ich kenne keinen Autor, bei dem die Worte *tout, tous, toutes, chaque, chaques* u. ä. eine solche Rolle spielten; es ist oft, als schwelge er förmlich in diesen Wörtern. Es genügt, einige der bezeichnendsten Sätze zu zitieren; sich die Mühe zu geben, sie zu widerlegen, erübrigt sich beim heutigen Stand der Forschungen durchaus. Man wird staunen, bis zu welchem Grade diese emphatischen Sätze noch heute möglich sein konnten; dabei ist zu berücksichtigen, daß die Behauptungen für die ungeheure Weite des „primitif dans le sens le plus large" gelten sollen.

S. 9: „Les primitifs ne font aucune"[16] de ces multiples distinctions [du penser civilisé]; pour eux, les sensations qu'ils éprouvent, sont la réalité . . . Ils répudient toute[16] possibilité d'être victime d'illusions." S. 41: „La pensée primitive . . . accepte comme vraies toutes[16] les images qui se présentent à elle" . . . S. 42: „Les primitifs acceptent sans réserves toutes[16] les suggestions" . . . Chaque impression est admise en bloc, sans que le primitif songe à la comparer à ses connaissances antérieures." S. 43: „La loi de contradiction n'existe pas pour le sauvage." S. 83: „On retrouve cet usage [du bouc émissaire], à peu près identique, chez presque tous[16] les peuples primitifs." „Dérrutés au milieu de la multitude infinies des images que, sans cesse, se succèdent dans leurs esprits, et où se hantent les données positives des sens, les évocations du souvenir et les fantaisies de l'imagination, les primitifs sont inhabiles à distinguer les unes des autres ces diverses impressions; ils accordent à toutes la même réalité." S. 89: „Nous sommes en présence . . . d'un état d'esprit général à tous les peuples primitifs et anciens; ils ne reconnaissent point encore la valeur purement spirituelle de la science et morale; ils leur trouvent régulièrement un support matériel, et pensent acquérir les qualités qu'ils ambitionnent en s'assimilant cet élément matériel." S. 93: „Les primitifs sont tous[16] armés d'une flèche . . ." S. 47: „La religion, à ces premières stades, est absolument étrangère à la morale." S. 104: „On a trouvé des parallèles [du sacrifice-communion totémiste] un peut partout[16]." S. 114: „Ainsi, toute[16] la vie religieuse des primitifs se définit par le mana. Tous[16] les rites qu'ils exécutent ont pour but, soit de s'en défendre . . . soit . . . d'au contraire s'assimiler la plus large part de la substance sainte." S. 115: „Le mana fournit ainsi l'explication complète de tous les caractères essentiels de la religion primitive; et . . . les rites principaux que ces conceptions primitives ont motivés se sont conservés . . . dans les manifestations les plus subtiles et les plus hautes de la vie religieuse." S. 119: „Chez les primitifs, l'individu n'est presque rien." S. 158: „Une autre coutume adoptée dans les clans totémiques comme dans toutes les autres formes religieuses primitives: pour s'unir au divin, pour s'imprégner de lui, on le mange." S. 159: „La domestication des animaux est une de conséquences les plus certaines et les plus heureuses du totémisme." S. 132: „La vie interne n'existe encore chez le primitif qu'à l'état tout à fait embryonnaire. Le moi n'est point encore formé."

Wie viele Einseitigkeiten im Sammeln der Belege, wie viele Schiefheiten und Unrichtigkeiten in ihrer Interpretation waren notwendig, um dem Verfasser die psychologische Möglich-

[15] A. LANG, The Making of Religion, S. 170, 194, 256.
[16] Von mir gesperrt, SCHMIDT.

keit zu diesen und einer Menge anderer Übertreibungen zu liefern, die KREGLINGER hier bietet?

So ausschließlich als er nun das Mana alles erfüllen und regieren läßt, zwei Seiten seines Buches gibt es, wo er doch auch ein Werden und selbst ein Vorhernichtdasein desselben hingehen läßt. Das ist S. 93 f., wo er von der Wirksamkeit des Pfeiles spricht, den der Primitive selbst gemacht hat, dessen Eigenschaften er alle kennt, wo dann „ils n'ont besoin de faire intervenir aucune puissance surhumaine". Ähnlich mit dem Wachstum eines Baumes, den sie selbst gepflanzt, eines Messers, das sie selbst gemacht haben. Erst wenn der Pfeil, das Messer außergewöhnliche Eigenschaften zeigen, wenn der Baum außergewöhnliches Wachstum entwickelt, „dans tous les cas où se produisent les phénomènes qui sont contraires aux provisions humaines", dann entstehe der Zaubergedanke. Und S. 96: „Mais peu à peu[17], cependant, on s'habitue à voir les mêmes objets, de plus en plus[17] régulièrement, être toujours [?] le siège de cette matière divine, provoque les mêmes sentiments de respect; on finit[17] par les vénérer eux-mêmes; ils ne sont plus seulement l'enveloppe qui recouvre le mana, ils sont devenus[17] eux-mêmes des dieux."

Wenn KREGLINGER derartige Überlegungen doch öfter gemacht oder vielmehr zur Grundlage seiner Untersuchungen gemacht hätte! Wenn er sich doch gefragt hätte: Was ist das Häufigere: das Gewöhnliche oder das Außergewöhnliche? Wenn er sich weiter gefragt hätte: Bei welchen Völkern, in welchen Stadien ihrer Entwicklung finden sich jene Prozesse des Werdens und des Nochnichtseins des Zaubers häufiger, bei welchen sind sie schon mehr oder minder vollendet oder selbst erstarrt? Dann würde er wahrhaft nützliche Arbeit geleistet haben, die freilich nicht so leicht von statten geht wie seine jetzige Methode, die einfach darin besteht, in die feststehenden Kadres einer Theorie mit Hilfe einer guten Bibliothek und guter Sammelwerke die Belege, welche stimmen, zusammenzusuchen „un peu partout", ohne nach Alter und Umgebung zu fragen und diejenigen Tatsachen, welche nicht stimmen — nicht zu sehen.

Diese Methode — wenn sie so genannt werden darf — ist am stärksten geeignet, eine These — nicht zu beweisen, sondern — zu diskreditieren.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Thurnwald R. *Psychologie des primitiven Menschen.* (Handbuch der vergleichenden Psychologie, Bd. I, Abt. 2. München. E. REINHARD. 1922. S. 147—320.)

R. THURNWALD, als geschulter Psychologe, ist von dem Vulgärpsychologismus der alten Evolutionisten weit entfernt. Dazu kommt, daß er mehrere Jahre selbst als Forscher in Melanesien und Neuguinea unter Naturvölkern tätig war. So hat er ein exakteres Bild vom primitiven Menschen gewinnen können. Er schreibt: „Früher hat man darunter Wesen verstanden, die an der Schwelle der Menschheit stehend gedacht waren. Die Menschen, denen wir heute als sogenannte Naturvölker in entlegenen Teilen der Erde begegnen, selbst die niedrigsten aus ihnen, sind von diesem Stadium weit entfernt, sie stehen uns näher als irgendeinem Halbtierwesen, einem Affenmenschen. Sie besitzen ihre, wenn auch armselige Kultur und sind durch eine weite Kluft vom Tiere getrennt." (S. 152, vgl. S. 154.)

Er möchte zwar noch am Entwicklungsgedanken festhalten, gibt aber zu, daß der bisherige Evolutionismus ihn viel zu einfach und unilateral dargestellt habe (S. 157 ff., vgl. auch seinen Artikel „Die Krisis in der Ethnologie", Kölner Vierteljahrshefte, III. Heft, S. 34 ff.). Er ist auch durchaus der Ansicht: „Wir müssen der psychologischen Betrachtung also eine historische Perspektive verleihen" und geht selbst daran, eine solche „historische Perspektive" in rohen Zügen zu entwerfen, indem er „zwischen niedrigen, mittleren und höheren Primitiven" unterscheidet (S. 154). Zu den niedrigen rechnet er „vor allem die Zwergrassen", zu den mittleren die Melanesier, viele niedrige amerikanische Indianerstämme, die Feuerländer, ferner die Hottentotten Südafrikas und Reste von Sudanstämmen; zu den höheren die Mikro- und Polynesier, die nordwestamerikanischen Indianer, die Indianer der großen Ebene und die

[17] Von mir gesperrt, SCHMIDT.

Bantuvölker. Von der Unvollständigkeit dieser Aufzählung abgesehen, ist sie so übel nicht; nur müßten eine Anzahl der „niedrigen Indianerstämme", so z. B. sicher die Feuerländer, zu den niedrigen Naturvölkern gezählt werden.

Nach diesen Präzedentien hätte man bei der Behandlung der Religion (S. 279 ff.) etwas anderes erwarten sollen, als THURNWALD nun tatsächlich darbietet. Er will wie SÖDERBLOM, OTTO u. a. Religion nicht nur dort finden, wo Gottvorstellungen vorhanden sind, sondern sie als „eine gewisse Gemütseinstellung auf das „Übermenschliche", auch wenn dieses nur sachlich gefaßt wird, betrachten". [18]

Nun führt er zwar folgende drei Arten von Gestalten für die Religionen auch der niedrigsten Naturvölker an: Naturwesen, Bildwesen von Verstorbenen, Ursprungswesen, von denen er sagt, daß keine aus der anderen abgeleitet werden könne, daß vielmehr bei einigen Völkern mehr diese, bei anderen mehr die andere Art „affektbetont" hervortrete. Abgesehen davon, daß nach ihm alle drei Arten von Wesen mehr „Kobolde" sind, meint er auch, ohne eine Begründung anzugeben: „Späteren Ursprungs als die Scheu vor dem Leben und die Scheu vor dem Toten mag die Konkretisierung der Kausalität zu betrachten sein." (S. 281.) [19]

Im übrigen aber, während von allen übrigen Wesen noch weitläufig die Rede ist, findet THURNWALD über die „Ursprungswesen" kein Wort mehr. Vollständig übergeht er aber, ohne auch nur ein Wort über sie verloren zu haben, die Hochgötter der primitiven Völker, die doch in so hervorragendem Maße „Ursprungswesen" sind, daß SÖDERBLOM sie „Urheber" nennen will.

Ein derartiges Totschweigen nach all den lebhaften Kontroversen, die darüber geführt wurden und werden, ist doch in hohem Grade seltsam. Ganz unverständlich aber wird es, wenn man, wie THURNWALD es tut, die Pygmäen und Pygmoiden und ihnen nahestehende Völker als zur ältesten Gruppe der Primitivvölker gehörig bezeichnet. Denn gerade bei diesen zeigen sich diese „Urheber" am deutlichsten und nicht als „Kobolde" noch als unpersönliche „Macht", sondern als scharf umrissene Persönlichkeiten mit schöpferischem Willen.

Es wäre sehr nützlich gewesen und man hätte Gutes davon erwarten können, wenn THURNWALD seine hervorragende psychologische Schulung an diesen Gestalten erprobt hätte. Daß er sie derartig völlig mit Stillschweigen übergeht, ist psychologisch fast nicht zu verstehen. Jedenfalls muß man, soviel man auch sonst aus seinem Buche lernen kann, den Teil, der von der Religion handelt, unbefriedigt aus der Hand legen.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Meißner Bruno. *Babylonien und Assyrien.* Aus der „Kulturgeschichtlichen Bibliothek". Zwei Bände. Erster Band mit 138 Textabbildungen, 223 Tafelabbildungen und 1 Karte. VII + 466 SS. KARL WINTER, Heidelberg 1920. Geb. Mk 20·—. Zweiter Band mit 46 Textabbildungen, 55 Tafelabbildungen und 2 Karten. VII + 493 SS. Heidelberg 1925. Geb. Mk 21·—.

Bei dem großen Interesse für den alten Orient wird dieses verdienstliche Werk gewiß gut aufgenommen werden, zumal der Verfasser darauf Rücksicht nimmt, daß die meisten Leser seinem Fache fernestehen. Es war keine Kleinigkeit, so disparate Stoffe, wie sie z. B. das Recht, die Astronomie, die Philosophie, die Medizin, die Kunst usw. bieten, gut geordnet darzustellen. An dem Buche ist die Völkerkunde nicht am wenigsten interessiert. Für sie enthalten schon die zahlreichen Abbildungen manches wertvolle Material. Sogar den Amerikanisten ist Anregung geboten. Nicht als ob der Zusammenhang zwischen Babylon und der Neuen Welt als ein unmittelbarer anzusehen wäre, darüber wird heute kaum mehr ein Zweifel bestehen. Aber es scheint, daß nähere oder entferntere Verwandte der Sumerer, wie

[18] So auch in seiner Abhandlung „Die Psychologie des Totemismus" („Anthropos", XIV—XV, 1919/1920, S. 519 ff.).

[19] Im Gegensatz, wie mir scheint, zu dem, was er später sagt: „Das Bedürfnis nach Ursachenforschung muß als ein Grundzug des menschlichen Wesens angesehen werden, wie schon aus dessen frühem Auftreten beim Kinde hervorgeht (S. 296).

nach Afrika (Bantu, Bornu), so auch nach Amerika vorgedrungen sind, wo ihr Einfluß z. B. auf die Tolteken kaum geleugnet werden kann. Das Studium der Tempel, besonders der Stufentürme (-Berge), wird wohl schon bald neues Licht auf alte Beziehungen werfen. Ebenso aussichtsvoll muß das Studium der Fabeltiere und der zu ihnen gehörigen Götter werden. Sie scheinen alle mit der Erdgottheit zusammenzuhängen, am meisten der Drache, wohl der Vorläufer aller anderen. Schon die mit den Fabeltieren verbundenen Symbole haben manchen Stoff zu Vergleichen geliefert.

Die dem Werke beigegebenen Karten erleichtern vielfach das Verständnis. Die von WEIDNER übernommene Sternkarte möchte man aber exakter wünschen. Schon auf den ersten Blick stört die ungenaue Lage von Frühlings- und Herbstpunkt. Ein zur Probe vorgenommener Vergleich der Positionen von Sirius, Fomalhaut, Wega und Polarstern bestätigen den Verdacht eines allzu raschen Entwurfes der Karte. Aber derlei Flüchtigkeiten werden den für so viel Lehrreiches dankbaren Leser nicht abhalten, das Buch zu lesen und oft zu Rate zu ziehen.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Weber Otto. *Assyrische Plastik.* Aus „Orbis Pictus". Bd. 19. — 19 SS. und 48 Tafeln. Verlag E. WASMUTH A. G., Berlin 1924. Geb. Mk 2·10.

Dieses Büchlein gehört ohne Zweifel zu den besten der ganzen Reihe. Sein Wert beruht auf mehreren Vorzügen. Schon der Stoff ist eines seit Jahren sich steigernden Interesses sicher. Ferner sind alle zum Verständnis notwendigen geschichtlichen Angaben beigefügt, es bleibt kein Bild ohne sachgemäße Erklärung und endlich ist die literarische Form gepflegt. — Es möge bei dieser Gelegenheit auf eine mit der Kunst nicht zusammenhängende Erscheinung hingewiesen werden, die sich dem Techniker aufdrängt: Mit so sehr unvollkommenen Bogen, wie sie hier vorkommen, schießt man keine Löwen. Es wird kaum ein bogenbewehrtes Naturvolk geben, dessen Waffe nicht wesentlich besser wäre, wie die der hochzivilisierten Assyrier. Ihre Fürsten haben wohl nur gehegtes Wild geschossen.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Adam Leonhard. *Nordwestamerikanische Indianerkunst.* Bd. 17 von „Orbis Pictus". 44 SS und 48 Tafeln. Verlag von E. WASMUTH, Berlin 1923. Preis geb. Mk 2·50.

Das Buch behandelt die Kunst einiger unter sich verwandter Indianerstämme, die zu den interessantesten in ganz Amerika gehören. Ihre Kultur enthält mutterrechtliche und totemistische Elemente, die letzteren wiegen aber vor. Der Verfasser unterscheidet vier Hauptgebiete der Indianerkunst, die alle in den Bildertafeln, mit vorzüglichen Erklärungen versehen, zur Darstellung kommen. Die Ornamentik allein ist bisher in größerem Umfange bekannt geworden, wohl deshalb, weil sie künstlerisch über den anderen steht. Fast die ganze Kunst hat symbolischen und mythischen Charakter, wie es bei Naturvölkern die Regel ist. — Der Verfasser läßt sich bei seinen Erläuterungen hie und da zu sehr von BOAS beeinflussen, so in dem abfälligen Urteil über die scharfsinnigen, wenn auch noch ungenügend gestützten Aufstellungen von H. SCHURTZ über das Augenornament. Mit seiner eigenen Erklärung des Ornamentes und dessen Verwendung zur Markierung der Gelenke wird der Verfasser wenig Glück haben. Der Zusammenhang beider kann ja nach den Studien von BOAS nicht bezweifelt werden. Aber das Auge nur als gefällige, aber spielerische Ausschmückung eines Gelenkswulstes anzusehen, widerstreitet einer Menge von Vorkommnissen in der Neuen wie in der Alten Welt. Schon die Tatsache allein, daß die Mexikaner das Auge an den Gelenken zuweilen ü b e r die Kleider zeichneten, hätte ihn vorsichtig machen sollen. Und wie will er auf Grund seiner Hypothese erklären, daß in Mexiko statt des Auges auch gewöhnliche Kreise, Opfermesser, abgestutzte Spiralen, Zähne, kurze Wellenlinien und ganze Rachen statt der Augen an den Gelenken vorkommen? Wie kommen ferner die abgestutzten Spiralen und Doppelspiralen — zuweilen auch Kreise — auf die Gelenke in Sibirien, China, Hinterindien, Indonesien, Mykene, Skandinavien, Hallstatt und Latène? Er wird sich gleich BOAS vergeblich

bemühen, diesem allen den symbolischen Charakter abzusprechen und spielerisch veränderte Gelenkwulste in den Vordergrund zu stellen. Vielleicht ist aber der Liebhaber des klassischen Altertums geneigter, Herrn H. SCHURTZ Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, wenn er die von den Griechen gebrauchte und wohl von den Pelasgern entlehnte Redensart erwägt: „Die Zukunft liegt in den Knien der Götter." Das Ansehen der Kniegelenke hätte somit selbst in Griechenland ein Symbol verdient gehabt. P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Lehmann Walter. *Altmexikanische Kunstgeschichte.* Bd. 8 des „Orbis Pictus". 27 SS., 1 histor. Tabelle, 48 Tafeln. Verlag von E. WASMUTH A. G. Berlin 1923. Preis geb. Mk. 2·50.

Die Mexikaner brachten, im ganzen genommen, trotz ihrer hervorragenden Anlagen zu schöpferischer Tätigkeit im Staats- und Wirtschaftsleben, auf dem Gebiete der Kunst nur Weniges von unvergänglichem Werte hervor, sie verloren sich zu viel im Detail. Die Bedeutung ihrer Kunstwerke liegt mehr in ihrer Eigenschaft als Zeitdokumente für ihre Weltanschauung, als im rein Künstlerischen. Das vermindert natürlich in keiner Weise ihr hohes Interesse, selbst für den heutigen Künstler. — Dem Verfasser ist es gelungen, aus der Überfülle des Materials solche Stücke auszuwählen, welche die versunkene Kultur von mehreren Seiten zu beurteilen gestatten. Mancher würde vielleicht noch ein reines Vasengemälde gerne gesehen haben, etwa die Darstellung des mexikanischen Paradieses, in dem „die Blumen aufrechtstehen". Das Buch zeigt nebenbei dem Historiker, wie die letzte herrschende Schicht doch manche Künstler besaß, die sowohl von ihrer Umgebung wie von der damaligen Weltanschauung fast unbeeinflußt waren. Zu diesen Künstlern gehören die Schöpfer der in Tafel 14, 24, 32, 33, 42 und 43 dargestellten Werke. Darunter befindet sich nur ein einziges sicher aztekisches Erzeugnis.

So wertvoll auch die Einleitung des Verfassers für den Amerikanisten wie für den Künstler und den Philosophen ist, möchte man in ihr doch etwas mehr Entgegenkommen gegenüber dem neutralen Leser und Beschauer finden.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Francke A. H., Dr. phil. *Tibetische Hochzeitslieder*, übersetzt nach Handschriften von *Tag-ma-cig.* Mit einer Einleitung über die Mythologie der tibetischen Sagenwelt und Bildern, meist nach Aufnahmen des Verfassers. Lieder in die ursprünglichen Versmaße übertragen von ANNA PAALZOW. 1923. FOLKWANG-Verlag, G. m. b. H., Hagen i. W. und Darmstadt. Quart. 71 SS. und 3 Taf. mit 39 Reproduktionen von Steinzeichnungen und 15 Taf. nach Photographien (Grundpreis: R.-Mk. 1.—).

Die Zahl unserer zeitgenössischen Tibetologen ist nicht groß. Noch weniger sind derer, die ihr Gebiet aus eigener langjähriger Bekanntschaft mit Volk, Sitte und Religion an Ort und Stelle kennen, und ihre Veröffentlichungen und die Resultate ihrer Studien verdienen daher eine besondere Beachtung. Überhaupt muß anerkennend hervorgehoben werden, daß wir den Missionaren der Brüdergemeinde, zu denen ja auch FRANCKE gehörte, auf dem in Rede stehenden Gebiete viel zu verdanken haben. Es sei nur an JÄSCHKE's „Tibetan-Grammar" erinnert und an sein „Tibetan-English Dictionary", welch letzteres trotz des weiter angelegten und besonders an Eigennamen reichen „Dictionnaire Thibétain-Latin-Français" des Paters DESGODINS und des Lexikons von SARAT CANDRA DAS ein unentbehrliches Rüstzeug jedes Tibetologen wohl noch für lange Zeit bleiben wird. Ein bedeutender, nicht hoch genug anzuschlagender Vorzug der Arbeiten FRANCKE's gegenüber denen der Engländer und der von ihnen inspirierten Inder liegt qualitativ in der absolut zuverlässigen Akribie ihrer Wiedergabe des Tibetischen in einer korrekten Transkription, während man in dieser Hinsicht beim Gebrauch englischer Bücher fortwährend zu Klagen vollauf berechtigt ist (cf. GRÜNWEDEL, Mythologie du Buddhisme au Tibet et en Mongolie; Paris-Leipzig 1900, p. XXXVI, und desselben Autors noch schärferes Urteil in „Die Tempel von Lhasa", Heidelberg 1919, p. 3/4).

Als hervorragendes Spezimen einer Tibetologie, wie sie sein soll und muß, darf auch die vorliegende, vom Verlag ungeachtet des geringen Preises durch gutes Papier, einen klaren Druck und vor allen Dingen durch die Beigabe der prächtigen Tafeln sehr ansprechend ausgestattete Publikation gelten. — Das Buch gliedert sich in zwei Teile: eine Einleitung, p. 1—32, und „Die Hochzeitslieder von *Tag-ma-cig*". FRANCKE hat ihrer sechzig gesammelt, bringt hier aber nur neunzehn; die übrigen sollen, wie der Schlußbemerkung zu entnehmen ist, in einem besonderen zweiten und dritten Teil folgen. FRANCKE's sinngemäße Übersetzungen sind von Frau ANNA PAALZOW metrisch im Versmaß des Originals deutsch wiedergegeben. Es darf eben nicht vergessen werden, daß die Ausgaben des FOLKWANG-Verlages einen weiteren Leserkreis im Auge haben; für den Wissenschaftler wäre eine Wiedergabe der Texte, zum mindesten in Transkription, wünschenswert gewesen, und zwar mit FRANCKE's ursprünglicher, wörtlicher Übersetzung.

Der Hauptwert der Einleitung, im Kapitel „Die Mythologie der tibetischen Sagenwelt", liegt zweifellos in der Feststellung einer Unter- und Nebenschicht für die bisher als für Tibet ursprünglich angenommene Bonreligion und damit auch des aus ihr durch Verquickung mit dem Buddhismus und hinduistischen Elementen entstandenen Lamaismus. FRANCKE geht noch weiter und charakterisiert die Bonreligion als „einen von dem alttibetischen Gedanken mit dem Hinduismus und Buddhismus entlehnten Stoff". Ihm eröffnet sich als reichste Fundgrube die Folklore, vorzüglich in der später weit verbreiteten Kesarsage, in den Wechselgesängen bei den Hochzeiten und in den Hymnen des Frühlingsfestes. Für die Kesarsage gebührt FRANCKE das Verdienst, in bezug auf ihre Herkunft Klarheit geschaffen zu haben, und das auf Grund mündlicher Quellen. Fast jedes Dorf hat seine Variationen, als deren berufene Hüter und Träger die *Bhe-da*, eine Bardenkaste, gelten, ein Pendant zu den *Džaň-garčinar* der Kalmüken. In diesem von Mund zu Mund überlieferten Nationalepos bekundet sich gegenüber den uns bekannten tibetischen bzw. mongolischen Versionen insofern ein Unterschied, als es „ein Religionssystem enthält, welches mit dem Buddhismus nichts zu tun hat, demselben geradezu feindlich gegenübersteht". Dieses selbe Religionssystem offenbart sich auch in den Hochzeitsliedern und in den Hymnen des Frühlingsfestes.

Den Hochzeitsliedern liegt die Idee des Brautkaufes zugrunde. Die notwendigen Verhandlungen führen unter Beobachtung eines gewissen Zeremoniells „die Käufer, die sieben Brüder", die bei den Brauteltern ein Examen über ihre Herkunft etc. zu bestehen haben. „Die hierbei gebrauchten Lieder stellen eine Art von Katechismus der vorbuddhistischen Religion des Landes dar". FRANCKE ließ sie durch einen eingebornen Schreiber fixieren (1901 als „The Ladakhi Pre-Buddhist Marriage Ritual" erschienen). Eine Fortsetzung finden diese Gesänge in den sogenannten *Chaň-glu*-Liedern zum Bier beim Hochzeitsschmaus. Sie sind nicht nur mythologischen Inhalts, sondern, verständlicherweise, mehr unterhaltender Natur. Ihre Herkunft war diesmal *Khalatse*. In *Tag-ma-cig* wurde dann ein etwa hundert Jahre altes Manuskript entdeckt, mit ähnlichen Liedern, das gleichfalls kopiert wurde. Diese aus Besorgnis vor dem Vergessenwerden hergestellte und teilweise schon defekte Handschrift enthielt sowohl Hochzeits- als auch Trinklieder, ohne zwischen den beiden Kategorien einen Unterschied zu machen. Ein Versuch, diese wertvolle Sammlung mittels hektographischen Verfahrens zu vervielfältigen, mißlang. Dennoch konnte FRANCKE für die vorliegende Arbeit von der Kopie seines Schreibers Gebrauch machen. Sie enthält viel Material über die tibetischen Anschauungen vom Weltenbaum und die Gottheiten der vier Windrichtungen. Weitere *Nyo-pai-glu* (Hochzeitslieder) aus anderen Orten boten kein religionsgeschichtliches Moment. — Die Hymnen des Frühlingsfestes heißen *Gliň-glu* — „Lieder vom Lande *Gliň*" (eine Tautologie, da *gliň* = Land, skr. *dvipa*) und verehren *Kesar* und die Gottheiten seines Epos. FRANCKE konnte zwei bereits früher zusammengestellte kleine Kompendien benutzen und ein drittes, von dem *Bhe-da* im Dorfe *Scheh* aufgezeichnetes. Als vierte Quelle dienten schließlich noch Erntelieder und eine sonst noch unbenutzte Sammlung gleichen Charakters aus *Scheh*. Hierin bilden Erschaffung der Welt und die Herkunft der Naturgüter, besonders des Getreides, das Thema, wobei die Sage von der Entstehung der Welt (aus den Wassern des Ozeans) im Gegensatz zu der im *Kesar* (aus dem Leib eines erschlagenen Riesen) steht.

Der nächste Abschnitt macht uns mit der Kosmologie bekannt. Die einzelnen Momente lassen in manchen Fällen erkennen, inwieweit die Bonreligion bzw. der Lamaismus für vieles

bereits eine Unterlage, einen Anknüpfungspunkt, sei es einen Begriff, sei es einen Namen, vorfand. Die drei Weltreiche *(khams-gsum)* sind: 1. *sTaṅ-lha*, das obere Götterreich, mit *'aBum-khri-rgyal-po* bzw. — — — *mo*, dem König und der Königin der hunderttausend Throne, und ihren drei Söhnen. Das Elternpaar personifiziert „ethische Götter, welche das Gute wollen und von den Menschen Gehorsam verlangen". Ihr Leben ist „eine idealisierte Form des Menschenlebens". Bezeichnend sind Parallelen, die sich zwanglos zu altindischen Vorstellungen ergeben. FRANCKE erblickt für beide eine gemeinsame Quelle in dem Umstande, daß Westtibet mit seinen großen Seen *(Manasarowar!)* und dem *Kailâsa* (das mythische Schloß von *Gliṅ* mit den neun Spitzen *Gliṅ-mkhar-rtse-dgu*), letzterer als Ausgangspunkt der vier Hauptflüsse der Welt, sowohl dem Inder als dem *Bod-pa* heilig sind. Der Sage über die Schöpfung der Erde und der Himmelslichter schließt sich die über die Bevölkerung durch Tiere an, unter denen wieder die mythischen Gestalten der Urtiere eine bedeutende Rolle spielen. Aus dem Pflanzenreich werden fünf Bäume, darunter der Wachholder *(Shug-pa)*, als Weihrauch vor den Gottheiten, auch vor denen des Lamaismus, selbst in der Mongolei, verbrannt, und neun Getreidearten (cf. die *Wu Ku* 五穀 der Chinesen) besonders hervorgehoben, aus dem Mineralreich fünf Arten von Kleinodien: Gold, Silber, Türkis, Koralle und Perlen (die, um zwei weitere vermehrt, noch heute in Urnen bei der Grundsteinlegung von Lamatempeln verwendet werden). Durch seine hohen Berggipfel, auf denen gleichfalls Götter hausen, ist *Bar-btsan* mit *bTsaṅ-lha* verbunden, die Bergseen aber ihrerseits stellen einen weiteren Zusammenhang mit dem *gYog-klu*, dem unteren Nixenreich (Nâgareich), dar. Letzteres beschränkt sich nicht nur auf die Gewässer, sondern ist ganz allgemein das unterirdische Reich, welches, wie die Götterwelt, einmal ein geordnetes Staatsgefüge repräsentiert, dann aber auch den Unterschlupf für Fische, Kröten und vornehmlich Wasserschlangen (*klu* = Drache, das chin. *Lung* 龍, mong. *luu*) bildet. Als Wohnsitz des Königs der Unterwelt, *lJogs-po*, identisch mit *Ma-dros-zil-chen* (skr. *Anavatapta*, „nicht heiß") erweist sich *Ma-dros*, der *Manasarowar*. Die drei Reiche haben ihre bestimmten rituellen Farben: weiß (das Reich der Götter), rot (das der Erde und mithin der Menschen) und blau (das *gYog-klu* [cf. *Kuku Nôr*, schriftmongolisch *kükü nagur*, chin. *Tsing-Hai* 青海, tib. *mts'o-sṅon-po*, der „blaue" See]). Zu dem Passus „Auch in anderen Ländern finden sich Zusammenhänge zwischen den Begriffen Rot, Erde, Mensch" (p. 11) sei nur auf das wohl bekannteste Beispiel אדם (arab. آدم) rot, אדמה Erde und אדם Mensch hingewiesen. Weiß, Rot und Blau bilden ja auch die Grundfarben des lamaischen Kolorits, später um Gelb (die „gelbe" Lehre!) und Grün vermehrt.

Aus dem Kapitel über die Gottheiten der vier Himmelsrichtungen erfahren wir, daß sie weniger als Entlehnungen der *Lokapâla's* aus Indien aufzufassen sind, denn vielmehr als „Spender großer Gaben" gefeiert werden: der Osten gibt die Himmelslichter, der Süden Getreide und Reichtum, der Westen Heilmittel und die Kunde der Astronomie (besser wohl: Astrologie), der Norden schließlich Farben und Salz. Hinsichtlich des Bewohntseins der vier Himmelsrichtungen bieten FRANCKE's Quellen allerhand Varianten, die zum Teil schon stark lamaistischen bzw. buddhistischen Einfluß kundgeben *(Shakya-tub-pa, 'aJam-dpal!)*. Diese Verschiebungen werden an Hand recht einleuchtender Argumente motiviert. Aus einer Zusammenstellung der urtibetischen Gottheiten der Himmelsrichtungen mit den *Lokapâla's* und vieren von den bekannten fünf *Dhyânibuddha's* des Tantrasystems einerseits und einem Vergleich der ihnen eigentümlichen rituellen Farben anderseits erweist FRANCKE die indischen Welthüter als „Fremdkörper im Gebiet der volkstümlichen Religion der Tibeter", während wiederum hinsichtlich der *Dhyânibuddha's* a conto Farben sogar eine fast vollständige Anlehnung an das alttibetische System (mit Ausnahme von *Amitâbha*) zu konstatieren ist. Die Ausführungen über den Weltenbaum, der gleichfalls seine Parallele in der buddhistischen Kosmologie hat, stellen zunächst einen Zusammenhang zwischen den Gottheiten der drei Welten (cf. oben) und den eben besprochenen der vier Himmelsgegenden her und ziehen dann einen Vergleich mit entsprechenden kultischen Momenten in der altchinesischen Mythologie, auch hier eine Verwandtschaft ahnend, die möglicherweise noch auf andere Völker ihren Einfluß geltend gemacht hat.

Einige Stellen in den Unterlagen lassen den Gedanken an die Existenz des Reiches des Teufels *(bDud)* aufkommen. Er müßte dann als aus den Gottheiten der Wasserwelt und

des Winters entwickelt gelten. Indischen Ursprungs ist er jedenfalls nicht, trotzdem *bDud* als Äquivalent für Skr. *mâra* und *kâma* gebraucht wird. In den neunzehn *Agu's* erblickt FRANCKE die Repräsentanten eines alten Kalendersystems, indem er in ihnen, so weit das angängig, ein Verhältnis zum Zodiacus und den Tagen der Woche unter Anführung *Kesars* vermutet. Die Erörterungen über die achtzehn *Agu's* sind dem Rezensenten unklar geblieben; einleuchtender ist das über die sieben *Agu's* Gesagte. Einige der S. 19 beigebrachten tibetischen Bezeichnungen der Wochentage haben sich auch bei Mongolen und Kalmüken, korrumpiert, bzw. in Übersetzung, eingebürgert. Den Zusammenhang dieses Kalendersystems mit dem jetzt in Mittel- und Ostasien gebräuchlichen herzustellen, hält vor der Hand noch schwer. Die „Lieblingszahlen der alten Mythologie" (p. 20) sind: Drei und Neun, recht häufig auch Achtzehn, seltener Sieben. Die ebendort gegebene Übersicht zeigt, wenn man so sagen darf, die Frequenz bzw. die Verteilung der Ziffern 1—13 auf die Komponenten der religiösen Anschauungen bei den heutigen Tibetern, Urschicht, Bon und Lamaismus.

Das interessante Kapitel über den Animismus weist zunächst auf die bisher abgelehnte Konnexmöglichkeit zwischen dem Tagesgestirn und dem indischen *Garuḍa* hin. Dieser mythische Vogel macht des öfteren anderen Gefiederten Platz, um gleichfalls die Sonne zu symbolisieren. Auch für den Mond muß bisweilen eine Vogelgestalt herhalten, desgleichen für den Mars (die „Fledermaus-Rotauge"), während die Phasen des Mondes Gebrauchsgegenstände (Axt und Topf) darstellen. Wind, Regen und Regenbogen führen den Reigen weiter, in den auch die Gletscher als Wasserspender aufgenommen sind. Einen vielleicht vorhanden gewesenen Ahnenkult scheint der Buddhismus zugunsten seiner Lehre von der Metempsychose völlig verdrängt zu haben, doch sieht FRANCKE in dem häufig wiederkehrenden „Onkel" der Lieder noch schwache Spuren.

Der Abschnitt über die Kultstätten weist auf FRANCKE's größere Spezialarbeit „Historische Dokumente aus *Khalatse* in Westtibet" (ZDMG., Bd. LXI, p. 583—614) zurück, auf die Bonreligion bezüglich, bringt dann aber neues Material aus *Nub-ra*, insofern besonders wertvoll, als diese Objekte noch heute von Lamen der roten Sekte gepflegt und bedient werden. Die Arten der Opfer werden geschildert und der Inhalt der Gebete gegeben. Diese Kultstätten und ihre Darstellungen illustrieren dann auch hauptsächlich die beigegebenen Tafeln und die Steinzeichnungen, unter welch' letzteren die einfachen lebhaft an ähnliche Dokumente der Nordwestmongolei erinnern (cf. GRANÖ, Die geographische Verbreitung der Denkmäler der Nordwestmongolei, Helsingfors, 1906: die Abbildungen der *Tamga*-Felszeichen; *tamga*-Schrift-mong. *tamaga*; tib. *t'am-ka*). Zu der Stelle p. 25 über den *Shug-pa*-Baum *(Juniperus excelsa)* sei darauf hingewiesen, daß auch die Mongolen diese Wacholderart zum gleichen Zweck benutzen und sie bei ihnen den Namen *Saṅ-un Idege*, wörtlich „Speise der Kostbarkeit" führt (kalmükisch: *saṅgïn idē* = Speise des Opfers, wohlriechendes Räucherkraut Wacholder; Pozdněev, Kalmycko-russkij slovarj, St. Petersburg 1911; p. 144), also ungefähr FRANCKE's *bsaṅ-shug* = Wacholderspeise entspricht. Das folgende Kapitel gibt eine Übersicht über die wenigen Feste und die Art ihrer Feier, während der Schluß, das „Ziel der alten Religion" behandelnd, das Vorhandensein des Glaubens an ein ideales Fortleben nach dem Tode zwar nicht in Abrede stellt, die Aufnahme in den auf dem *Kailâsa (Gaṅs-ri)* gedachten Olymp aber nur den Seelen der guten, reinen Menschen vorbehalten sein läßt.

Unter den Tafeln sei noch besonders auf Nr. 1, die Eingebornenzeichnung des Tanzes der Brautkäufer, und die rahmenantennen-ähnlichen Gebilde des riesengroßen *Dos-mo* hingewiesen. Letztere kannte Referent bisher nur in den kleinen Ausführungen des mongolischen Lamakultus. Das Vorhandensein dieser *Dos-mo* wie überhaupt einer ganzen Reihe anderer Erscheinungen im Lamaismus Tibets und der Mongolei, sowie der Burjaten und Kalmüken, lassen den Berichtersaatter, der sich vorwiegend auf letzteres Gebiet verlegt hat, nach dem Bekanntwerden mit FRANCKE's Buch vieles bisher für genuin mongolisch Gehaltene in einem anderen Lichte sehen und damit auch manche Beziehungen anders deuten.

Zu bedauern ist, daß ein großer Teil der hochinteressanten Ausführungen nicht in den hier gebotenen neunzehn Liedern seine Belege findet, vielmehr in den übrigen fünfzig, deren Veröffentlichung, hoffen wir, nicht allzu lange auf sich warten läßt, um uns, soweit das auf Grund dieser Quellen möglich ist, ein einigermaßen sicheres und präzises Urteil über die ursprüngliche Religion Tibets und ihres Einflusses auf die Bon-po und damit auch auf den

Lamaismus nicht nur in Tibet, sondern wie ich vermute, auch in seinen Missionländern zu gestatten. W. A. UNKRIG.

Rütimeyer L. *Ur-Ethnographie der Schweiz.* Ihre Relikte bis zur Gegenwart mit prähistorischen und ethnographischen Parallelen. Schweiz. Gesellschaft für Volkskunde. Basel. XXI + 399 SS. Illustriert. HELBING & LICHTENHAHN. Basel 1924. Preis Schweizer Frcs. 20·—.

Wir haben es hier mit einer sehr dankenswerten Publikation zu tun. Einerseits stellt sie bequem zusammen, was der Verfasser im Verlaufe der letzten Jahrzehnte zum Thema an den verschiedensten, für manche nicht immer leicht zugänglichen Stellen hat erscheinen lassen, anderseits bietet sie auch völlig neues, oder erweitert das alte um neuerdings durchgeführte Beobachtungen und Forschungen.

Wenn die Berge überhaupt Konservierungszentren alter Kulturelemente darstellen, so gilt das, wie die Ausführungen RÜTIMEYER's es auf Tritt und Schritt erkennen lassen, ganz besonders für die vielfach fast völlig abgeschlossenen (oder doch bis in die Neuzeit abgeschlossen gewesenen) Hochtäler der Schweiz. An der Spitze marschiert der Kanton Wallis, von dem der Autor in begreiflicher Begeisterung schreibt: „Der Kanton Wallis bietet in der Tat bei der Nachforschung nach alten und primitiven Kulturrelikten eines der dankbarsten Felder und stellt für den Prähistoriker und Ethnographen, den Folkloristen, Linguisten und Historiker wie für den Naturforscher ein wahrhaft gelobtes Land dar" (S. XVIII). Was den Maskenbetrieb samt den Resten einer Art alten Männerbundwesens angeht, so fesseln da vor allem die Mitteilungen aus dem Lötschental das Interesse des Lesers.

Im übrigen ist es wesentlich das Gebiet der Ergologie, das RÜTIMEYER behandelt: Brotstempel und Eigentumszeichen, Fesslen (Kerbhölzer), Steinlampen, Birkenkerzen, Gefäße aus Topfstein, Fellkleider, primitive Handmühlen und andere archaistische Methoden der Nahrungsbereitung, Grabstock, Hacke, Pflug, Joch, Egge, gezähnte Sicheln, Wagen mit Scheibenrädern, archaistische Boote und Fischereigeräte, Pfahlbauten usw.

Der Verfasser nimmt an manchen Stellen auf die ethnologischen Parallelen Bezug. Dagegen ist an sich gewiß nichts zu sagen. Aber seine prinzipielle Stellungnahme zum Problem Kulturverwandtschaft oder Elementargedanke kann der Referent nicht teilen. Ohne Frage bemerkt der Verfasser (S. XIV) mit Recht, daß zweifelsohne beides im Völkerleben vorkommen kann, daß einerseits gleiche oder ähnliche Kulturelemente durch Wanderung sich verbreiten, anderseits im elementargedanklichen Sinne hier und dort selbständig entstehen. Aber wo hat der Verfasser oder irgendein anderer das Kriterium dafür bereit, im einzelnen Falle mit Sicherheit eine Entstehung im letztgenannten Sinne zu beweisen? Wenn RÜTIMEYER z. B. (S. 367) von den Maskenbräuchen redend die Meinung vertritt, daß „diese nicht durch Wanderungen und Entlehnungen zu erklären sind, sondern daß sie dem Urgrund allgemein menschlichen Wesens und menschlicher Psyche entstiegen", was will er antworten, wenn einer kommt und sagt, daß er diese Ansicht gar nicht teilen, ja sich die Sache auch ganz anders d e n k e n könne? Da steht dann Denken gegen Denken!

Den Ausweg aus dieser Sackgasse, in welche die ältere einseitig psychologisch-evolutionistisch orientierte Völkerkunde geraten war, hat FR. GRÄBNER schon vor Jahren in seiner „Methode der Ethnologie" [20] klar herausgestellt, so besonders mit den Worten: „Denn es muß wiederholt werden, daß die Möglichkeit, zwei Parallelen ohne Annahme der Verwandtschaft zu erklären, daß auch das i n t e n s i v s t e p e r s ö n l i c h e G e f ü h l [21] der Unwahrscheinlichkeit eines verwandtschaftlichen Zusammenhanges keine Kriterien für das Fehlen eines solchen Zusammenhanges sind". [22] Und demgegenüber an derselben Stelle positiv: „So bleibt denn als erstes und Grundproblem der Ethnologie wie der ganzen Kulturgeschichte die Herausarbeitung der Kulturbeziehungen."

---

[20] Heidelberg 1911.
[21] Von mir gesperrt, K.
[22] L. c., 106 f.

Das gefühlsmäßige Kalkulieren bei RÜTIMEYER dort, wo er diese methodologischen Grundfragen erörtert, zeigt meines Erachtens nur von neuem, daß die vergleichende Ethnologie und Urgeschichtsforschung sicheren Boden nur dann unter die Füße bekomme, wenn jene von GRÄBNER formulierten Grundregeln exakt historischen Forschens treu beobachtet werden. Die Anschauung, daß das ganze Maskenwesen entgegen der Meinung RÜTIMEYER's doch wohl als einem ursprünglich einheitlichen Kulturverbande angehörig zu betrachten ist, findet sich vertreten und näher begründet in SCHMIDT-KOPPERS: Völker und Kulturen I, S. 275ff.

P. WILH. KOPPERS, S. V. D.

Schurhammer Georg, S. J. *Shin-tô, der Weg der Götter in Japan.* Der Shintoismus nach den gedruckten und ungedruckten Berichten der japanischen Jesuitenmissionäre des 16. und 17. Jahrhunderts. Mit 102 Abb. im Text und 12 farbigen Tafeln. — Shin-tô, the Way of the Gods in Japan. According to the printed and unprinted Reports of the Japanese Jesuit Missionaries in the 16-th and 17-th Centuries. KURT SCHRÖDER, Bonn und Leipzig 1923. 210 SS. in Quart.

Unsere deutsche Literatur über Shin-tô weist außer der Arbeit von FLORENZ in HINNEBERG's „Kultur der Gegenwart", die mit Rücksicht auf die Gesamtanlage dieses Werkes sich kurz faßt und desselben Verfassers „Japanische Mythologie" (Tokio, 1901) sowie seiner „Historischen Quellen der Shin-tô-Religion" (Göttingen und Leipzig, 1919) — die beiden letzteren Werke für den Fachmann bestimmt — wohl nichts auf, was wirklich geeignet sein könnte, dem allgemein religionswissenschaftlich interessierten Laien als Führer auf dem „Weg der Götter", dem bereits tiefer Eingedrungenen als Nachschlagebuch zu dienen. Nicht viel besser ist es mit dem englischen Schrifttum über denselben Gegenstand bestellt. — Pater SCHURHAMMER's Werk erscheint da für uns Deutsche gerade wie gerufen, wird aber in seinen englischen Spalten auch dem Japanfreund jenseits des Kanals manches zu sagen haben. Ein Vorzug, der das Buch von allen bisher erschienenen auf das vorteilhafteste unterscheidet und der darum gleich von vornherein hervorgehoben sei, liegt in dem überaus prächtigen Bilderschmuck, der im Verein mit der ausgezeichneten drucktechnischen Ausstattung der Verlagsbuchhandlung den aufrichtigsten Dank jedes Freundes an fremden Religionen und jedes Bibliophilen sichert. Überhaupt sollten meines Erachtens — das sei ganz allgemein gesagt — alle Werke beschreibenden Charakters über Religionen so reich wie möglich illustriert sein, denn ohne Bild bleibt das mythologische und ganz besonders das kultische Moment, das doch oft ein sehr wesentliches bildet, trübe und unverständlich. Fast möchte ich behaupten, daß nach d i e s e r Richtung auch das vorliegende Werk noch etwas zu wenig hat, es fehlen die Darstellungen einer Reihe von Kultusrequisiten (z. B. Tama-gushi, Ko-nusa, Sambô, Masakaki etc.).

Der Verfasser hat sich nicht die Aufgabe gestellt, selbst ein Buch über den Shin-tô zu schreiben, er tritt vielmehr, wenn ich mich so ausdrücken darf, pietätvoll zurück, um seine Ordensbrüder aus dem 16. und 17. Jahrhundert über den Gegenstand zu Worte kommen zu lassen. So bieten denn alte zeitgenössische Berichte, meist handschriftliche und zum weitaus größten Teil bisher unveröffentlichte, das Material. Die Arbeitsgebiete der damaligen Missionare repräsentierten die Urreligion Japans nicht in der reinen Form, die sich noch in einigen Gegenden des Landes erhalten hatte, sondern in der unter den Namen Sannô- und Ryôbu-Shin-tô bekannten Mischung mit den Elementen des Buddhismus. Trotzdem sich somit vor den Augen der Berichterstatter das Shin-tô-System nicht klar hervorhob, merkten sie es doch, daß sie es im Grunde genommen mit zwei Religionsformen in Fusion zu tun hatten, wie das stellenweise recht deutlich aus ihren Schilderungen erhellt. „Diese zerstreuten Angaben zu einem einheitlichen Bilde zusammenzustellen und zu erläutern, ist der Zweck der Arbeit." Diese Worte aus der Einleitung geben eine kurze Charakteristik der Technik des Buches.

Der reiche Inhalt behandelt nacheinander die Divinitäten der Mythe, die Götter der historischen Zeit und die des Ryôbu-Shin-tô und behandelt dann das animistische Element sowie die Verehrung des Mi-kado. Es folgt ein Kapitel über den Kult und über die „Ethik",

wenn man diesen Ausdruck an dieser Stelle gebrauchen darf. Daran schließen sich die Texte der Unterlagen und eine sehr eingehende Erklärung der Bilder. P. SCHURHAMMER läßt in den weitaus meisten Fällen immer zuerst die alten Dokumente sprechen und hilft dann, getreu seinem eingangs geäußerten Vorsatz, berichtigend und ergänzend nach, wobei ausschließlich die anerkannt kompetente Literatur benutzt wird, also in erster Linie die Werke von FLORENZ. Aus Inhalt und Anlage gewinnen wir den Eindruck, hier ein Buch vor uns zu haben, wie es bisher wirklich gefehlt hat. Vom Standpunkte einer Geschichte der Religionswissenschaft aber muß es in seinen Quellen als ein frühes Denkmal dafür gelten, daß schon die ersten Missionare des fernen Ostens, wenn auch noch unbeholfen und ohne das vergleichende und linguistische bzw. philologische Rüstzeug unserer Zeit ein Studium des religiösen Milieus ihres Arbeitsgebietes auch im Interesse bloßer Wissenschaft für notwendig hielten. Dieser Umstand bestätigt in glänzender Weise, wie recht Prof. WULFF-KOPENHAGEN mit seinem Werturteil über die Bedeutung der Ordensarchive für unsere Wissenschaft hatte, als er seine Besprechung der ersten Jahrgänge des „Anthropos" in der Z. D. M. G., 1911, pag. 598, veröffentlichte. Wir können P. SCHURHAMMER angesichts seiner wohlgelungenen doppelten Arbeit, einmal auf unserem Gebiete selbst, dann aber auch seiner Geschichte nur unsere Anerkennung zollen.

Für den Fachmann wäre ein Register der japanischen Ausdrücke in Originallegenden, am besten mit Beifügung des Kana, ein Wunsch, der vielleicht in einer neuen Auflage Berücksichtigung findet. — Man darf nach der Beschäftigung mit diesem Buche auf das in seinem Schluß angekündigte Werk desselben Autors über den japanischen Buddhismus nur freudig gespannt sein. W. A. UNKRIG.

Marco Polo. *Am Hofe des Großkhans. Reisen in Hochasien und China.* Bearbeitet von Dr. ALBERT HERRMANN. (Sammlung: Alte Reisen und Abenteuer, Bd. 11), Leipzig, F. A. BROCKHAUS, 1924. 158 SS. Mit 2 Karten, mehreren Tafeln und Abbildungen im Text.

Es war ein glücklicher Gedanke, der Dr. ALBERT HERRMANN veranlaßte, hier, basierend auf erstklassigen Quellen, die Schilderungen des alten Venetianers einem größeren Leserkreise zugänglich zu machen. Das ist um so dankenswerter als das hier gebotene Material eine vortreffliche Ergänzung resp. Bestätigung der Resultate neuer Forschung — man denke nur an SVEN HEDIN — bedeutet, dann aber auch geeignet ist, aller Sensation, wie sie uns in so manchen „Werken" der letzten Zeit — nomina sunt odiosa — leider begegnen, die Spitze zu bieten. Interessenten der Völkerkunde, der Religionswissenschaft, der Kulturgeschichte und der Geschichte finden hier reiche Belehrung und Anregung, wesentlich unterstützt durch die schönen Illustrationen nach fast durchgängig einheimischen bzw. alten zeitgenössischen Vorlagen. Das geographische Register bietet selbst dem Fachmanne auf dem Felde ostasiatischer Sprachforschung nachdenkenswertes Material. Wir können sowohl den Herausgeber und Bearbeiter als auch die bekannte Verlagsfirma zu diesem Buche nur beglückwünschen. Wie viel mehr Wert hat doch für die Verbreitung volkskundlichen Wissens unter einem größeren Publikum die Herausgabe eines „Klassikers", wie MARCO POLO, wenn auch nur im Auszuge, paraphrasiert oder in sonstiger Bearbeitung, denn so manche elende Schmiererei unserer Tage über dasselbe oder verwandte Themen! W. A. UNKRIG.

Kuczynski M. H. *Steppe und Mensch.* Kirgisische Reiseeindrücke und Betrachtungen über Leben, Kultur und Krankheit in ihren Zusammenhängen. 188 SS. Verlag S. HIRZEL, Leipzig 1925.

Der Verfasser hat einige Monate im Zentralgebiet der Kirgisen, südlich des Irtysch, gelebt und vor allem als Arzt gut beobachtet. Die vorliegende Schilderung wendet sich an weitere Kreise. Jedoch liest auch der Fachmann sie nicht ohne Nutzen. Das gilt sowohl für den Arzt als auch für den Anthropologen und Kulturhistoriker. Traurig nur, daß die Laster und Krankheiten der „Zivilisation" ihren Weg auch schon bis nach Hochasien gefunden haben,

wo sie Gesundheit und Leben der einst so prächtigen Nomadenstämme verpesten, ja sie in ihrem Bestand ernstlich bedrohen. P. W. KOPPERS, S. V. D.

„*Bibliotheca ethnologica-linguistica Africana*", herausgegeben von **Rev. D. Albert Drexel,** Druck und Verlag bei FELIZIAN RAUCH, Innsbruck.

Mitte März 1924 ist das erste Heft dieser Zeitschrift erschienen, die wir aufs wärmste begrüßen. Sie will der sprachlichen und kulturgeschichtlichen Erforschung Afrikas dienen, Missionaren, Kolonisten und Forschern eine Hilfe sein und der Afrikanistik neue Publikationsmöglichkeiten bieten.

Im Geleitswort hebt ein so Berufener wie P. WILH. SCHMIDT die besondere Opportunität der Zeitschrift hervor, die Schwierigkeiten betonend, die vor allem den Fortschritt der Afrikanistik hemmen: unsere geringe Kenntnis der Ursprachen Afrikas und die Stockung, in die das Studium der Zusammenhänge resp. Verschiedenheiten der großen Sprachgebiete Afrikas hineingeraten ist.

Rev. W. WANGER wendet sich in dem Artikel „*Ntu* instead of *Bantu*" gegen eine Inkonsequenz, die sich bei der Benennung von Bantu-Völkerstämmen, ihren Sprachen und ihren Wohnsitzen eingebürgert hat. Die Benennung besteht immer aus einem unveränderlichen Wortstamm und dem veränderlichen Präfix. WANGER schlägt vor, in europäischen Sprachen nicht mehr das Präfix — zumeist ist es das der Personenklasse — mitzunennen, sondern nur noch den einfachen Wortstamm; denn wenn es sich um Personen handelt, wird die Funktion des Präfixes in den europäischen Sprachen schon durch den Artikel überflüssig gemacht. Wenn aber Sprachen und Gegenden mit Ausdrücken bezeichnet werden, die noch das Präfix der Personenklasse bei sich führen, so ist das dem Geist der Bantusprachen ganz und gar zuwider.

Rev. Prof. NORTON, Cape-Town, schreibt über „Bantu Place Names in Africa". NORTON ist zur Ansicht gelangt, daß die Eingebornen-Bezeichnungen für Städte, Dörfer und Gegenden, soweit sie vor allem den afrikanischen Sprachen entstammen, von großem Interesse für den Geographen und Geschichtsforscher sind und daß sie auch dem Philologen viele neue Erkenntnisse bieten können. NORTON selber beschränkt seine Untersuchungen auf ein Gebiet, das nördlich durch die Linie Biafra-Bai, Seengebiet, Sansibar und südlich durch die Punkte Windhoek, Griquatown, Bethulie, East-London festgelegt ist. Die Idee, zur geschichtlichen Erforschung eines Landes die Ortsnamen heranzuziehen ist in der heimatlichen Volkskunde nicht neu; ihre Anwendung auf Afrika geschieht in solchem Umfang hier zum erstenmal.

P. JAKOB LEHR schreibt über „Die sprachliche Stellung der Schilluk" innerhalb der *Tšyol-Gruppe* sowohl, wie auch innerhalb der anderen großen Sprachfamilien Afrikas, in manchen Punkten über WESTERMANN: „The Shilluk People", Berlin 1912, hinausgehend.

Dr. KARL LANG, Wien, liefert „Eine vokabularische Skizze zur Stein- und Eisenzeitkultur in Afrika", in der er sich hauptsächlich auf westafrikanische Sprachen beschränkt.

JOACHIM MAYR bespricht „Dravidische Nominalsuffixe und ihre afrikanischen Parallelen". In diesem Heft hat er sich auf die Besprechung der Suffixe des Dativs und Lokativs beschränkt.

Der Herausgeber selber beleuchtet sodann kritisch die Stellungnahme MEINHOF's und WESTERMANN'S zum Problem der Sudansprachen.

Außer den genannten Autoren hat der Herausgeber noch eine stattliche Anzahl von Mitarbeitern gewonnen, die auf dem Titelblatt des ersten Heftes genannt sind. Man kann sich jedoch der Einsicht nicht verschließen, daß auch die Namen einiger hervorragender deutscher Afrikanisten nicht hätten fehlen dürfen. Das zweite Heft der neuen Zeitschrift ist bis jetzt noch nicht erschienen, ist aber bereits in Druck.

Der *Bibliotheca Africana* sollen die *Supplementa Africana* in freier Folge beigegeben werden. Bisher ist eines erschienen: WILHELM CZERMAK, „Zur Sprache der Ewe-Neger (Ein Beitrag zur Seelenkunde)". CZERMAK hat hier eine sprach- und kulturpsychologische Betrachtung geliefert, die, von der europäischen Art unserer Auffassung sich abwendend, der plastischen Denkungsweise des Negers gerecht zu werden versucht, und die von da aus einen Einblick zu gewinnen trachtet in die Schöpfertätigkeit der Sprache.

Der „Anthropos" wünscht dem ganzen Unternehmen Dr. DREXEL's eine recht gedeihliche Entwicklung. P. M. SCHULIEN, S. V. D.

Dahmen Peter, S. J. *Robert de Nobili, S. J.* Ein Beitrag zur Geschichte der Missionsmethode und der Indologie. Veröffentlichungen des Internationalen Institutes für missionswissenschaftliche Forschungen. Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte. Nr. 6. Herausgegeben von Prof. Dr. J. Schmidlin, Münster i. W. XII + 82 SS. Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung. Münster i. W. 1924.

R. De Nobili ist eine Gestalt, die schon seit langem nicht nur den Missiologen, sondern auch den Völkerkundler und speziell den Indologen interessiert hat. M. Müller schreibt über ihn: „Ich kann von ihm hier nur als von dem ersten europäischen Sanskritkenner sprechen[21].“ Die vorliegende Studie, von P. Dr. Dahmen seinem Ordensgenossen gewidmet, wird von allen Interessenten auf das lebhafteste begrüßt werden. Das um so mehr, da es dem Verfasser, wenn auch unter erschwerten Umständen, gelungen ist, neue, bisheran nicht veröffentlichte Quellen zum Reden zu bringen.

Das Interesse für die ganze Akkomodationsfrage ist in den letzten Jahren augenscheinlich in einem steigenden Wachstum begriffen. Die Vertreter der völkerkundliche Wissenschaften haben nur allen Grund, sich darüber zu freuen. Denn je mehr das Interesse und das Verständnis für diese Probleme wachsen, desto größer ist die Aussicht dafür, daß auch ihre Arbeiten mehr und enger in den Dienst des Missionswerkes gestellt werden, als wie das bisheran vielfach — natürlich zum Schaden beider Teile — der Fall war. Vielleicht sind auch jetzt erst diese Wissenschaften extensiv und intensiv soweit gediehen, daß mit einer wirklichen Aussicht auf Erfolg die Akkomodationsfrage neu aufgerollt werden kann. In Anbetracht der nun einmal gegebenen Enge und Schwerfälligkeit, die der Masse der Menschen eigen ist, scheint es uns fast, als wenn De Nobili seiner Zeit nicht bloß um Jahrzehnte, sondern um Jahrhunderte vorangeeilt war. Natürlich um so mehr Respekt und Bewunderung sind diesem einzigen Manne zu zollen. P. W. Koppers, S. V. D.

Avis.

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt.

Tous les livres envoyés à la direction seront brièvement indiqués ici. On en fera un compte rendu dans un des numéros suivants selon que le temps et l'espace le permettront. On ne retournera pas les livres qui n'ont pas été demandés.

Agostini Alberto M., de: „Zehn Jahre im Feuerland. Entdeckungen und Erlebnisse.“ Über 300 SS. mit 18 bunten und einfarbigen Bildern, 2 Panoramen und 3 Karten, Oktav, geb. Verlag F. A. Brockhaus, Leipzig 1924.

„Alphabete und Schriftzeichen des Morgen- und des Abendlandes.“ Zum allgemeinen Gebrauch mit besonderer Berücksichtigung des Buchgewerbes. Unter Mitwirkung von Fachgelehrten zusammengestellt von der Reichsdruckerei, 86 SS., Oktav, geb. Herausgegeben, gedruckt und verlegt von der Reichsdruckerei, Berlin 1924.

„Analecta Ordinis S. Basilii Magni.“ Zapiski Čina sv. Vasilija Velikogo. Tom. I. Vip. I. Annus 1924. Tomus I, Fasc. 1. Žovka 1924. — Wydawnictwo Czyna sv. Wasylija W., Żółkiew, Polska-Polen.

Anderson W.: „Nordasiatische Flutsagen.“ 44 SS. Oktav, geh. Dorpat 1923.

Ankermann B., Prof. Dr.: „Die Religionen der Naturvölker.“ Sonderabdruck aus: „Lehrbuch der Religionsgeschichte“, 131—192 SS., Oktav, geh. Verlag von J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen 1924.

Arsenjew Wlad.: „In der Wildnis Ostsibiriens.“ 2. Bd. Mit 190 Abb., 2 Gebirgsprofilen und 1 Karte. 363 SS., Oktav, geb. August Scherl, G. m. b. H., Berlin SW. 68.

Barič Ch., Prof.: „Archiv za arbanaska starinu, jezik i etnologiju.“ 276 SS., Oktav, geh. Belgrad 1923.

[21] Die Wissenschaft der Sprache, I. Leipzig (1892), 199.

Beck W., Dr.: „Das Individuum bei den Australiern." 85 SS., Oktav, geh. Abhandlungen des staatlichen Forschungsinstitutes für Völkerkunde zu Leipzig. Neuerscheinung 1924. 1. Reihe: Ethnographie und Ethnologie. 6. Bd. R. Voigtländer's Verlag, Leipzig 1924. Preis Mk. 5.—.

Behm H. W., Dr.: „Von der Faser zum Gewand." 76 SS. Mit 37 Abb. Oktav, geh. Kosmos Gesellschaft der Naturfreunde. Franckh'sche Vlg.-Buchhdlg., Stuttgart. Preis geh. Mk. 1.20, geb. Mk. 2.—.

Begouen le Compte: „L'Ebauche de Bison en Argile du Tug d'Andoubert." Extrait du „Revue Anthropologique", No. 1—2, 1921. 2 pp. Librairie Emile Nouery, Paris.

— „Eloge d'Emile Cartailhac." Extrait des „Mémoires de l'Académie des Sciences", 12 Série, Tome II, 397—416 pp., Oktav, geh. Impr. Vve Bonnet, Toulouse 1924.

— **et M. l'Abbé H. Breuil:** „Un Dessin Relevé dans la Caverne des trois Frères a Montesquieu-Anantés (Ariège)." 8 pp., Oktav, geh. A. Picard, Ed. Paris 1920.

Beltrán y Rozpide R.: „La Pericia Geografica de Cervantes. Demonstrada con la Historia de los Trabajos de Persiles y Sigismunda." Publ. de la Sociedad Geografica. 24 pp., Oktav, geh. Impr. del Patronato do Huérfanos de Intendencia é Intervención Militares, Madrid 1924.

— „Christóbal Colombo." II. ed. 45 pp., Oktav, geh. Impr. del Patronato de Huérfanos de Intendencia é Intervención Militares, Caracas 1921.

Bertoni M. S., Dr.: „La civilizacion Guarani." Parte I. Etnologia, Descripcion fisica. Economica y Social del Paraguay. Div. 4: Antropologia No. 1, 546 pp., Oktav, geh. Imprenta y Edicion „Ex Sylvis", Puerto Bertoni 1922.

— „Analogias Linguisticas Caraibes-Guaranies y la Lengua Guarani en Antillas Venezuela, Colombia y Centro-America." Anales Cientificos Paraguajos Ser. III, No. 1, 30 De Antropologia. 64 pp., Oktav, geh. Impr. y Edic. „Ex Silvis", Puerto Bertoni 1921.

— „La Lengua Guarani como Documento Historico." Aperçu Ethnographique. Préliminaire Du Paraguay Oriental et Haut Paranà." 434—579 pp., Oktav, geh. Impr. y Edic. „Ex Silvis", Puerto Bertoni 1920.

— „Influencia de la Lengua Guarani en Sud-America y Antillas." Anales Cientificos Paraguayos. No. 1, Ser. II, Nov. 1916. 104 pp. Impr. y Edic. „Ex Sylvis", Puerto Bertoni.

Bölsche W.: „Tierseele und Menschenseele." 75 SS. mit 7 Abb. im Text. Oktav, geh. Kosmos, Gesellschaft der Naturfreunde, Franckh'sche Vlgsbhdlg., Stuttgart. Preis geh. Mk. 1.20; geb. Mk. 2.—.

Borchardt P.: „Der Reiseweg des Rabbi Benjamin von Tudela und des Rabbi Petachia aus Regensburg in Mesopotamien und Persien." S.-A. aus dem „Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft". 26 SS., Oktav, geh. David Droller, Frankfurt am Main 1924.

— „Die großen Ostwest-Karawanenstraßen durch die Libysche Wüste." Petermann's Geograph. Mitteilungen 1924, H. 9/10. 219—223 SS. und 1 Karte. Justus Perthes, Gotha 1924.

Bossert H. Th.: „Das Ornamentwerk." Eine Sammlung angewandter farbiger Ornamente und Dekorationen. Mit einem Geleitwort von Otto von Falke. 35, 33 und 120 Tafeln. Groß-Folio, geb. Verlag Ernst Wasmuth, A.-G., Berlin W. 8. Preis geb. Mk. 160.—; in Mappe Mk. 150.—.

Brandstetter R., Dr.: „Wir Menschen der indonesischen Erde." IV. Die indonesischen Termini der schönen Künste und der künstlerisch verklärten Lebensführung. 32 SS., Oktav, geh. Buchhdlg. E. Haag, Luzern 1925.

Bröring Th.: „Laut und Ton in Südschantung." Mit Anhang: Die Töne in Peking, Nordschantung, Schanghai, Amoy, Canton und Sö-tschuän. 8 SS., Oktav, geh. Hamburg 1924.

Buytendijk F. J. J.: „Considération de Psychologie Comparée à propos d'expériences faites avec le Singe Cercopithecus." Extrait des Archives Néerlandaises de Physiologie de l'Homme et des Animaux, t. V., 1e livr. 42 pp. (1920).

— „Sur la Valeur de Réaction de quelques Excitants sensorieles Simples dans la Formation d'une Habitude par les Chiens." Extrait des Archives Néerlandaises de Physiologie de l'Homme et des Animaux, t. VIII, 2e livr. 215 pp. (1923).

— **et Mlle J. Remmers:** „Nouvelles Recherches sur la Formation d'Habitudes chez les Poissons." Extrait des Néerlandaises de Physiologie de l'Homme et des Animaux, t. VIII, 2e livr. 165 pp. (1923).

Callaway M. D., Canon Rev.: „Religions System of the Amazulu." 448 pp., Oktav, geb. W. Glaisher, Ltd., London.

Callegari G. V., Dr.: Il XXI Congresse Internationale degli Americanisti." „Le vie d'Italia e dell'America-Latina." Anno XXX, Nov. 1924, 1267—1278 pp., Oktav, geh. Touring Club Italiano, Corso d'Italia 10. Milano.

Casas E.: „La Covada y el Origin del Totemismo." 152 + VI SS.. Oktav, geh. Editoral Católica. Todeldana 1924.

Cassirer E.: „Philosophie der symbolischen Formen." 2. Teil. Das mythische Denken. 320 SS., Oktav, geh. Bruno Cassirer Verlag, Berlin 1925. Geh. Mk. 10.—; geb. Mk. 13.—.

Cohen M.: „Le Système Verbal Sémitique et l'Expression du Temps." Publ. de l'école des Langues Orientales Vivantes. 317 pp., Oktav, geh. E. Leroux, Rue Bonaparte 28, Paris 1924.

Cristian V., Prof.: „Die deiktischen Elemente in den semitischen Sprachen, nach Herkunft, Anwendung und Verwandtschaft untersucht." S.-A. aus der „Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes". Bd. XXXI, Heft 2 u. 3. 137—192 SS., Oktav, geh.

Danzel Th. W.: „Magie und Geheimwissenschaft in ihrer Bedeutung für Kultur und Kulturgeschichte." Mit 1 Tafel und 37 Abb. Oktav, geb. Strecker & Schröder, Stuttgart 1924.

Descamps le Baron: „La Génie des Langues et le Problème de la Parenté Linguistique." Extrait de la Revue Néo-Scolastique de Philosophie. Novembre 1924. 28 pp., Oktav, geh. Institut Supér. de Philosophie, Louvain 1924.

Dixon R. B. and A. L. Kroeber: „Linguistic Families of California." Univ. of Calif. Publ. in America Archaelogy and Ethnology. Vol. 16, No. 3, 47—118 pp., 1 Fig. in text and map. Sept. 27, 1918. Oktav, geh. Univ. of Calif. Press, Berkeley.

„Erdbüchlein." Kleines Jahrbuch der Erdkunde. Sammelwerk. 1925. 6. Jahrg. Mit 28 Abb. und Kärtchen. 80 SS., Oktav, geh. Franck'sche Vlgsbhdlg., Stuttgart 1925. Preis Mk. 1.20.

Fewkes J. W.: „Preliminary Archeological Exploration at Weeden Island, Florida." Smithsoniam Miscellaneous Collect. Vol. 76, No. 13. 26 pp. With 21 Plates. Publ. by the Smithsoniam Institution, City of Washington, Oct. 14, 1924, Oktav, geh.

Fleming Graig H.: „Medical Observations on the Zuñi Indians." Contribution from the Museum of the American Indian Heye Foundation. Vol. VII, No. 2. Hendricks-Hodge Expedition. 39—47 pp., Oktav, geh. Museum of the American Indian Heye Foundation. New York 1924.

Fournier R.: Manuel de l'Histoire de Religions Non Chrétiennes." Signum Vitae. 342 pp., Oktav, geh. Duvivier Ed., Tourcoing 1921.

Genna G. E.: „Sulla Morfologia Dei Solchi Cerebrali Dell'Uomo." Osservazioni su Cervelli di Indigeni Del Camerun." 157 pp., Oktav, geh. Estratto dalla Rivista di Antropologia. Vol. XXVI, 1924. Roma, Via del Collegio Romano 26.

Glöckner O., Dr.: „Celsi Aahohz Aotoz." Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen; herausgegeben von H. Lietzmann. 72 SS., Oktav, geh. A. Marcus & E. Weber's Verlag, Bonn 1924. Preis Mk. 3.—.

Goddard Pl. E.: „Elements of the Kato Language." Univ. of Calif. Publ. in Americ. Arch. and Ethnol. Vol. 11, No. 1, 1—176 pp. Pls. 1—45, Oct. 31, 1912, Oktav, geh. University of Calif. Press, Berkeley.

— „The Phonology of the Hupa Language." Part I. The Individual Sounds. Univ. of Calif. Publ. in Americ. Arch. and Ethnol. Vol. 5, No. 1, 19 pp., Oktav, geh. The University Press Berkeley, March 1907.

— „The Religion of the Luiseño Indians of Southern California." Univ. of Calif. Publ. in Americ. Arch. and Ethnol. Vol. 8, No. 3, 11, 69—186 pp., Pls. 16—19, June 27, 1908. The Univ. Press, Berkeley.

Groves E. R.: „Personality and Social Adjustement." 296 pp., Oktav, geb. Longmans, Green and Co., New York 1924.

Haas Dr. H.: „Bilderatlas zur Religionsgeschichte." 2—4 Lfg. Ägyptische Religion. 166 Tafeln, Oktav, geh. A. Deichert'sche Vlgsbchhdlg., Leipzig 1924. Preis Mk. 6.80.

Haas H., Dr.: „Bilderatlas zur Religionsgeschichte." 5. Lfg. Religion der Hethiter. 1 Karte und 17 Bilder auf 8 Tafeln, dazu einleitenden Text. Mk. 2.—. 6. Lfg. Babylonisch-Assyrische Religion. 1 Karte und 52 Bilder auf 17 Tafeln, dazu einleitenden Text. Oktav, geb. A. Deichert'sche Vlgsbchhdlg., Dr. Werner Scholl, Leipzig-Erlangen 1925. Mk. 4.—.

Haddon A. C.: „The Races of Man." 184 pp., Oktav, geb. New Edition. A the University Press, Cambridge 1924. Price 6 sh.

Hatt G.: „Notes on Reindeer Nomadism." Repr. from. the Memoirs of the American Anthropol. Assoc. V, VI, No. 2, 1919, 133 pp., Oktav, geh.

Heiler Fr.: „Sâdhu Sundar Singh." Das Suchen nach Gott. 123 SS., Oktav, geh. E. Reinhardt, Verlag, München.

Herzog Th.: „Bergfahrten in Südamerika." 212 SS., Oktav, geb. Mit 12 Kupfertiefdrucken, 32 Tafeln auf Kunstdruckpapier, 3 Karten, 2 Panoramen. Strecker & Schröder, Stuttgart 1925.

Hoernes-Menghin: „Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa von den Anfängen bis um 500 vor Christus." Mit 1462 Abb., 864 SS., Oktav, geh. Kunstverlag Anton Schroll & Co., Wien 1925. Geh. Mk. 30.—, geb. Mk. 36.—.

Huby P. J., S. J.: „Evangile selon Saint Marc." Verbun Salutis II. 421 pp., Oktav, geh. Gabr. Beauchesne, Edit. Paris 1924. Preis Frcs. 14.—.

„Jahresbericht über die Ethnographische Sammlung in Bern 1923." S.-A. aus dem Jahrbuch des Bernischen historischen Museums. 1923. 39 SS., Oktav, geh. Buchdruckerei K. J. Wyss Erben, Bern 1924.

Jennes D.: „Report of the Canadian Arctic. Expedition 1913—1918." Vol. XIII. Eskimo Folk-Lore. Part A, 10 pp., Part B, 192 pp. Southern Party 1913—1916. Oktav, geh. F. A. Acland, Ottawa 1924.

Karlgren B., Prof.: „Analytic Dictionary of Chinese and Sino-Japanese." 436 pp., Oktav, geb. Librairie Oriental Paul Geuthner, Paris 1923.

Kluge Th.: „Beiträge zur Mingrelischen Grammatik." 93 SS., Oktav, geh. Verlag von W. Kohlhammer, Berlin-Stuttgart-Leipzig 1916.

Krämer A., Dr.: „Die Màlanggane von Tombàra. Mit 149 Abb. auf Karten. 91 SS. u. 100 Tafeln. Oktav, geh. Georg Müller Verlag. München 1925.

Kroeber A. L.: „The Washo Language of East central California and Nevada." Univ. of Calif. Publ. in Americ. Arch. and Ethnol. Vol. 4, No. 5, 252—317 pp., Oktav, geh. The University Press, Berkeley 1907.

— „Notes on Shoshonean Dialects of Southern California." Univ. of Calif. Publ. in Americ. Arch. and Ethnol. Vol. 8, No. 5, 235—269 pp. Sept. 16, 1909, Oktav, geh. The University Press, Berkeley 1909.

— „The Languages of the Coast California South of San Francesco." Univ. of Calif. Publ. in Americ. Arch. and Ethnol. Vol. 2, No. 2, Oktav, geh. The University Press, June 1904, Berkeley.

— „The Languages of the Coast of California North of San Francesco." Univ. of Calif. Publ. in Americ. Arch. and Ethnol. Vol. 9, No. 3, 273—435 pp. April 29, 1911, Oktav, geh. The University Press, Berkeley.

— „The Yokuts Language of South Central California." Univ. of Calif. Publ. in Americ. Arch. and Ethnol. Vol. 2, No. 5, 160—377, Oktav, geh. The University Press, Berkeley.

— and **J. P. Harrington:** „Phonetic Elements of the Diegueño Language." Univ. Calif. Publ. in Americ. Arch. and Ethnol. Vol. 11, No. 2, 177—188 pp., April 30, Oktav, geh. Univ. of Calif. Press, Berkeley.

Labouret H.: „Language Tambouriné et Sifflé." Extrait du Bullet. du Comité d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'Afrique occid. française. Numero de janvier—mars 1923.

Lang L. Dr. und mehrere Mitarbeiter. „Geschichtsbüchlein 1925." 1. Jahrg. 79 SS., Oktav, geh. Franckh'sche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1925. Mk. 1.20.

Lekens P. B., Cap. Miss. Ubangi: „Spraakkunst der Ngbanditaal." 319 SS., Oktav, geh. K. Beyaert — C. Houdmont — Cortvriendt „De Gruuthuuse Persen". Brugge 1923.

Lowie R. H.: „Primitive Religion." 346 pp., Oktav, geb. Boni and Liveright Publishers. New York 1924.

Macaigne René: „La Création." Preface de M. P. Termier. 109 pp., Oktav, geh. G. Beauchesne, Éd. Paris 1924. Frcs. 5.—.

Mc Govern W. Montgomery: „Als Kuli nach Lhasa." Eine heimliche Reise nach Tibet. — Aus dem Englischen übersetzt von M. Proskauer. 292 SS., Oktav, geb. August Scherl, G. m. b. H., Verlag, Berlin, Ganzleinen geb. Mk. 9.—.

Mason A. J.: „The Mutsun Dialect of Costanoan Based on the Vocabulary of de la Guesta." Univ. of Calif. Publ. in Americ. Archeol. and Ethnol. Vol. 11, No. 7, 399—472 pp., March 1, 1916, Oktav, geh. Univ. of Calif. Pres, Berkeley.

— „The Language of the Salinan Indians." Univ. of Calif. Publ. in Americ. Arch. and Ethnol. Vol. 14, No. 1, 1—154 pp. Jan. 10, 1918, Oktav, geh. Univ. of Calif. Press, Berkeley.

— „The Genetic Relationship of the North American Indian Languages." Univ. of Calif. Publ. in Americ. Arch. and Ethnol. Vol. 14, No. 5, 489—502 pp., May 31 1919, Oktav, geh. Univ. of Calif. Press, Berkeley.

„Meddelanden från Geografisca Föreningen i Göteborg." III, 1924, 141 pp., Oktav, geh. Wettergren & Kerber. Göteborg 1924.

Meentzen Th., Moritzburg: „Die Morgenröte des Menschengeschlechtes." 24 SS., Oktav, geh. Im Selbstverlag des Verfassers, 1922.

Meillet A. et Marcel Cohen: „Les langues du Monde par un groupe de Linguistique." Avec 18 cartes Ling. horstexte. Coll. Linguist. Publié par la Soc. de Ling. de Paris XVI, 811 pp., Oktav, geh. Libr. Ancienne Ed. Champion, Paris 5, Malaquais. Frcs. 95.—.

Meißner Br.: „Babylonien und Assyrien.“ 2. Bde. Kulturgeschichtl. Bibliothek, herausgegeben von W. Foy. I. Reihe: Ethnolog. Bibl. Mit 46 Text-Abb., 55 Tfl.-Abb. u. 2 Karten. 493 SS., Oktav, geh. Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1925. Mk. 19.—; geb. Mk. 21.—.

Mendizabal M. O. de: „Ensayos sobre las Civilizaciones Aborigines American.“ 345 pp., Oktav, geh. Museo Nacional, Mexico 1924.

Müller R.: „Die Burgunden am Niederrhein.“ 410—443 pp. Mundiacum-Mündt, eine Nibelungenfrage des Jülicherlandes.“ 20 SS., Oktav, geh. Verlag v. Jos. Fischer, Jülich 1924.

Muntsch A. R. F., S. J.: „The Critical Work of the Rev. P. Wilh. Schmidt, S. V. D.“ The Fortnightly Review by A. Preuss. Vol. XXXI, No. 21, Nov. 1, 1924. 426—427 pp., Oktav, geh. Adverting Agent, St. Louis, Mo.

Nordenskiöld E. v.: „The Ethnography of South-America seen froom Mojos in Bolivia.“ Comparative ethnographical studies. 3254 SS., Oktav, geh. Elanders Boktryckeri-A.-G., Göteborg 1924.

Nutt A.: „The Legend of the Holy Grail.“ 281 pp., Oktav, geb. W. Glaisher Ltd., London 1888.

Panconcelli-Calzia G., Dr.: „Die experimentelle Phonetik in ihrer Anwendung auf die Sprachwissenschaft.“ Zweite, völlig umgearbeitete und erweiterte Aufl. Mit 161 Abb. im Text und 2 Lichtdruckkarten, 145 SS., Oktav, geh. Verlag von Walter de Gruyter & Co., Berlin.

Parsons E. Cl.: „The Scalp Ceremonial of Zuni.“ Memoirs of the Americ. Anthrop. Assoc. No. 31, 1924, 42 pp., Oktav, geh. Publ. for the Americ. Anthropol. Assoc. Atanasha, Wis., U. S. A.

Paulcke: „Steinzeitkunst und moderne Kunst.“ Ein Vergleich. Mit 103 Abb. auf 68 Tfln., 15 Textabb. und einer Zeittafel. 58 SS., Oktav, geb. E. Schweizerbart'sche Verlagsbuchhanlung, Stuttgart.

Pinard de la Boullaye P. H., S. J.: „L'Etude Comparée des Religions.“ II. Ses Méthodes. Essai critique. 522 pp., Oktav, geh. Gabriel Beauchesne, Ed. Paris, Rue de Rennes 117, 1925.

Preuß K. Th.: „Zwei Berichte“: I. Religionen der Naturvölker Amerikas. 1910—1923. Sonderabdruck aus „Archiv f. Religionswissenschaft“ XXII, 284—320 SS., Oktav, geh.

Radin P.: „The Genetic Relationship of the North American Indian Languages. Univ. of Calif. Publ. in Americ. Arch. and Ethnol. Vol. 14, No. 5, 489—502 pp., May 31, 1919, Oktav, geh. Univ. of Calif., Berkeley.

— „Litterary Aspects of North American Mythology.“ Muss. Bull. No. 16. Canada Dep. of Mines. A. S. No. 6. June 1915. 51 pp., Oktav, geh. Gov. Printing Bureau, Ottawa 1915.

Rassers W. H.: „De Pandji-Roman.“ 370 SS., Oktav, geh. Boekdrukkerey D. De Vos-Van Kleef, Roodestraat 44, Antwerpen 1922.

Revista Médica de Angola. Numero especial consagrado av. Primero Congresso de Medicina Tropical da Africa Occidental. Vol. II, 2 a, Sessao No. 4, Agosto de 1923, 485 pp., Vol. III, 3 a, 4 a e 5 a, Sessaos No. 4, Agosto de 1923, 546 pp., Vol. V, 9, 10 a e Sessao de encerramento No. 4, Agosto de 1923, Oktav, geh. Ofic. Sociedade Nacional de Tipografia, Lisboa 1924.

Rivet P.: „La Balance au Pérou.“ Extrait „L'Anthropologie“, t. XXXIII, 1923, 535—538 pp., Oktav, geh. Masson et Co., Edit. Paris.

— „La Langue Andaki.“ Extrait du „Journal de la Société des Américanistes de Paris“, N. S., t. XVI, 1924, 99—110 pp., Oktav, geh. Au Siège de la Société, Paris, 61, Rue de Buffon.

— „La Langue Tunero.“ Extrait du „Journal de la Soc. des Américanistes de Paris“, N. S., t. XVI., 1924, 19—92 pp., Oktav, geh. Paris.

— „Les Indiens Canoeiros.“ Extrait du „Journal de la Soc. des Américanistes de Paris“, N. S., t. XVI, 1924, 169—181 pp., Oktav, geh. Paris.

— „Bibliographie Américaniste.“ Extrait du „Journal des Américanistes de Paris“, N. S., t. XVI, 1924, 461—546 pp., Oktav, geh. Paris.

Rochereau H. P.: „Chez les Indiens du Haut Araucana.“ (Notes de Voyages.) Extrait „L'Anthropologie“, t. XXXIV, 1924, 256—282 pp., Oktav, geh. Masson & Co., Edit. Paris.

Rollo Wm.: „The Basque Dialect of Marquina.“ 105 pp. + Text. Oktav, geh. H. J. Paris, Amsterdam 1925.

Rosen C. E. v.: „Popular Account of Archaeological Research.“ During the Swedish Chaco-Cordillera-Expedition 1901—1902. With 1 Map and 237 Figures inclusive of 21 Plates in Black Print and 3 Coloured Plates. 168 pp., Oktav, geb. C. E. Fritze Ltd., Stockholm.

Rosen C. E. v.: „Ethnographical Research Work." During the Swedish Chaco-Cordillera-Expedition 1901—1902. With 1 Map and 283 Figures inclusive of 33 Plates in Black Print and 1 coloured plate. 283 pp., Oktav, geb. C. E. Fritze Ltd., Stockholm.

Rütimeyer L.: „Ur-Ethnologie der Schweiz." Ihre Relikte bis zur Gegenwart mit prähistorischen und ethnologischen Parallelen. Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde. Bd. XVI, 399 SS., Oktav, geh. Helbing & Lichtenhahn, Basel 1924. Schw. Frcs. 24.—.

Salas Dr. C.: „Los Indios Caribes." Ethnographia Americana. 175 SS., Oktav, geh. Talleres gráficos „Lux", Barcelona 1921.

Sirelius U. T.: „Die Herkunft der Finnen." Die finnisch-ugrischen Völker. 77 SS., Oktav, geh. Druckerei des Staatrates, Helsinki 1924.

Skolaster Herm., P. S. M.: „Die Pallottiner in Kamerun." 25 Jahre Missionsarbeit. 327 SS., Oktav, geb. Druck und Verlag der Kongregation der Pallottiner, Limburg a. d. Lahn.

Sosenko P., Ksenofont.: „Novi metodi etnol'ogičnich studij." „Literaturnonaukij Vistnik. 1924. Ričnik XXIII, Tom. LXXXIII, Knižka VII—IX, 345—356 pp., L'viv (Lemberg). Z drukarni Hauk. Tov. im. Ševčenka.

Schär A., Hamburg: „Radiountersuchungen an Gehörbeschädigten." Mitteilungen aus dem Phonetischen Laboratorium der Universität in Hamburg. 1. März 1925, Heft 3, 11—14 SS., Oktav, geh.

Schrader F. O.: „Dravidisch und Uralisch." Separatum aus Zeitschr. f. Ind. u. Iran. Bd. III., 81—112 SS., Oktav, geh.

Schuller R., Prof.: „Notes on the Huaxteca Indian od San Luis Potosi, Mexico." La Posición Etnologica y Lingüistica des los Huaxteca. 129—149 pp., Facultad de Altos Estudios, Universidad Nacional Mexico D. F., Junio 1924.

— „The Oldest Known Illustriation of South American Indians." Extrait du „Journal de la Société des Américanistes de Paris", N. S., t. XVI, 11—118 pp. Au Siège de la Société, Paris 1924.

Steffen J. P.: „Religionsphilosophie." Bd. IX der philosophischen Handbibliothek. 280 SS., Oktav, geb. Verlag J. Kösel & Fr. Pustet, A.-G., München 1925.

Steinen K. von den: „Die Marquasaner und ihre Kunst." Primitive Südseeornamentik. Bd. I.: Tatauierung. Mit 215 Abb., 199 SS., Oktav, geb. Dietr. Reimer (E. Vohsen), Berlin 1925. Mk. 48.—.

Struck B., Dr.: „Vier Erdkarten zur Rassenkunde." Sonderabdruck aus „Dr. Hans F. K. Günther, Kleine Rassenkunde Europas", München 1924, 93—96 SS., Oktav, geh. J. F. Lehmann's Verlag.

Stürmer F., Prof.: „Die Aufgabe der Sprachwissenschaft." 23 SS., Oktav, geh. Kurt Vieweg's Verlag, Leipzig.

Spann O.: Rezens. über „Anthropologie". Sammelwerk. Sonderdruck aus „Zeitschrift f. Volkswirtschaft u. Sozialpolitik", N. F., 4 Bde. Heft 7—9, 585—587 SS., Oktav, geh. Fr. Deuticke, Wien u. Leipzig 1924.

Tanghe P. Bas., O. C.: „De Slang bij de Ngbandi." II. Congo-Bibl. Best.: V. Denym & Ed. De Jonghe. 80 pp., Oktav, geh. Goemaere, Drucker & Konings, Brüssel.

Tastevin C. P.: „Les Indiens Mura de la Région de l'Autaz (Haut-Amazone). Extrait „L'Anthropologie", t. XXXIII, 1923, 509—533 pp., Oktav, geh. Masson et Co., Ed. Paris.

Thurnwald R., Dr.: „Eigentum." A. Allgemein. Sonderabdruck aus „Reallexikon der Vorgeschichte", 44—48 SS., Oktav, geh. Walter de Gruyter & Co., Berlin W. 10.

Tromp S. P. C., S. J.: „De Romanorum Piaculis." 158 SS., Oktav, geh. G. F. Théonville, Lugduni Batavorum 1921.

Uhle M.: „The Uhle Pottery Collections from Ica by A. L. Kroeber and Wilh. Duncan Strong. Univ. of Calif. Publ. in Americ. Arch. and Ethnol. Vol. 21, No. 3, 95—133 pp., plates 25.140, 17 fig. in text, Oktav, geh. Univ. of Calif. Press, Berkeley 1924.

Ven C. B.: „Sur la Formation d'Habitudes chez les Astériers." Extrait des Archives Néerlandaises de Philologie de l'Homme et des Animaux, t. VI, 2e livrais, 163 pp. (1921).

Villiers M. le Baron de: „Une Vente de Terrain ou Gregor Mac Gregor Cacique des Poyais." Extrait du „Journal de la Société des Amér. de Paris", N. S., t. XVI, 1924, 197—200 pp. Au Siège de la Société.

Wach J.: „Religionswissenschaft." 209 SS., Oktav, geh. J. C. Hinrich'sche Buchhandl., Leipzig 1924.

Weninger J., Dr.: „Leitlinien zur Beachtung der somatischen Merkmale des Kopfes und des Gesichtes am Menschen." Mit einem Beitrag von Dr. Heila Pöch. Sonderabdruck aus Bd. LIV. der „Mitteilungen d. Anthropol. Ges. in Wien". Mit 17 Abb.

im Text und 1 Taf. 232—270 SS., Oktav, geh. Selbstverlag d. Anthropol. Ges. in Wien, 1924.

Whitebread Charles: „The Magic, Psychic, Ancient Egyptian, Greek, and Roman Medical Collections of the Division of Medicine in the United States National Museum." No. 2528. From the Proceedings of the United States Nacional Museum, Vol. 65, Art. 15., 1—44 pp., Pls. 1—5. Goverment Printing Office, Washington 1924.

Wichmann H. E.: „Anleitung zum wissenschaftlichen Sammeln von Ipiden (Col.) auf Auslandsreisen." Sonderabdruck aus dem „Entomologischen Anzeiger", Jahrg. II, No. 10/11, 7 SS., Oktav, geh.

Williamson R. W., M. Sc.: „The Social and Political Systems of Central Polynesia." Vol. I, 438 pp., 496 pp., 487 pp., Oktav, geb. At the University Press, Cambridge 1924, 75/-net.

Ymer: Tidskrift uitgeven av Svenska Sällskapet för Antropologi oc Geografi. Häft 2, 1924, 137—237 pp. Generalstabens Litigrafiska Anstalt, Stockholm.

Żelisko J. V.: „Felsgravierungen der südafrikanischen Buschmänner." Auf Grund der der von Dr. E. Holub mitgebrachten Originale und Kopien. Mit 20 Lichtdruck- und 8 Offsettafeln. 28 SS., Oktav, geb. F. A. Brockhaus, Leipzig 1925. Geh. Mk. 35.—; in Ganzleinen Mk. 39.—.

Zullinger H.: „Unbewußtes Seelenleben." Freud's „Psychoanalyse". Mit 20 Abb. 88 SS., Oktav, geh. Franckh'sche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, Preis geh. Mk. 1.20; geb. Mk, 2.—.

Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

American Anthropologist.

Vol. XXVI/2: **Flom G. T.**, Sun-Symbols of the Tomb-Sculptures at Loughcrew, Ireland. — **Lutz H. F.**, Geographical Studies among Babylonians and Egyptians. — **Philipps G. B.**, The Antiquity of the Use of Iron. — **Speck F. G.**, The Ethnic Position of the Southeastern Algonkian. — **Mac Leod W. C.**, Natchez Political Evolution. — **Green L. C. and Beckwhith M. W.**, Hawaiian Customs and Beliefs relating to Birth and Infancy. — **Linton R.**, The Origin of the Plains Earth Lodge. — **Spier Leslie**, Wichita and Caddo Relationship Terms. — 3: **Gamio M.**, The Sequence of Cultures in Mexico. — **Boas Franz**, The Social Organization of the Tribes of the North Pacific Coast. — **Parsons E. C.**, Tewa Kin, Clan and Moiety. — **Boas Franz**, Evolution or Diffusion? — **Linton R.**, The Significance of Certain Traits in North American Maize Culture. — **Philipps G. B.**, The Claims of India for the Early Production of Iron. — **Swanton J. R.**, Three Factors in Primitive Religion. — **Benedict R. F.**, A Brief Sketch of Serrano Culture. — **Loeb E. M.**, The Shaman of Niue. — **Blom Frans**, Notes from the Maya Area. — 4: **Lutz H. F.**, Kingship in Babylonia, Assyria and Egypt. — **Malcolm L. W. G.**, Sex Ratio in African Peoples. — **Watermann T. T.**, The Subdivisions of the Human Race and Their Distribution. — **Radin P.**, Ojibwa Ethnological Chit-Chat. — **Smith H. J.**, The Petroglyph at Aldridge Point, Near Victoria, Brit. Columbia.

Bernice Pauahi Bishop Museum.

Bulletin 11: **Christian F. W.**, Vocabulary of the Mangaian Language. — Bulletin 12: **Keeneth P. Emory**, The Island of Lanai. A Survey of Native Culture.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indie. Deel 80/2—3:

Poerbatjaraka R. Ng., Aanteekeningen op de Nagarakretagama. — **Stuttersheim W. F.**, Oudjavaansche plastiek in Europeesche Musea. — **Roo de la Faille P. de**, De Chineesche Raad te Batavia en het door di college beheerde fonds. — **Penard A. P.**, Surinaamsche Volksvertellingen. — **Bouvy A. C. N.**, Uit en over de Minahasa I. De Minahassa en de Geneeskunst. — **Mallinckrodt J.**, Ethnografische Mededeelingen over de Dajaks i de Afdeeling Koealakapieas (Res. Zuider- en Oosterafd. van Borneo).

Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême Orient. Vol. XXIII.

Parmentier H., Notes d'archéologie indochinoise.

Congo, Revue générale de la Colonie Belge.

1924. I/1.: **Samain A.**, Les Basonge. — **Bittremieux L.**, De Geschiedenis van Kangu. — 2.: **Tanghe B.**, Les langues Zande et Ngbandi. — **Samain Al.**, Geestenboomen bij de Baluba's. — 3.: **Gérard**, Les Babeo. — **Van Mol O. P.**, Puberteitsviering en Besnijdenis bij de Mambutu's. — 4.: **Hutereau**, Les Négrilles de L'Uele et de l'Ubangi. — **Vanderyst H., Tanghe B.**, Bij de Ngbandistammen. — **Jonghe E. de**, Associations primitives d'idées: Serpents. — Jumeaux. — Arc en-ciel. — 5.: **Janssens A.**, Het ontstaan der dingen in de folklore der Bantu's. — **Lotar L.**, Notre situation vis-à-vis de la contume. — **Verbeken A.**, Le tambour-téléphone chez les indigènes de l'Afrique centrale. — 1924. II/1.: **Vanneste M.**, Kabarega en de Alur's. — 2.: **Focquet-Vanderkerken**, Les populations indigènes des Territoires de Kutu et de Nesontin. — **Lotar L.**, Notre situation vis-à-vis de la coutume. — **Lestaeghe J.**, Eeredienst bij de Nkundu's van 't Leopoldmeer. — 3.: **Roy R.**, Notes sur les Banyubungu. — **Bittremieux L.**, Drie novellen uit Mayombe. — **Lotar L.**, L'immatriculation. — **Burssens A.**, Umlautverschijnselen in het Zande. — 4.: **Louwers O.**, La question sociale au Congo. — **Samain A.**, De heerd van de geesten of de heerd tegen de hekserij. — **Saceghem R., van**, La crise de l'alimentation au Congo et le moyen d'y remédier.

El Mexico Antiguo. II/3—8.

Toro Alfonso, Una creencia totemica de los Zapotecas. — **Schuller Rudolf**, Notes on the Huaxteca Indians of San Luis Potosi Mexico. — La Posición etnológica y linguistica de los Huaxtexa. Resumen. — **Anguiano Felisa**, Apuntes sobre supersiticiones de los Indigenas respecto a la muerte. — **Beyer Herm.**, Prueba de que los Mexicanos no intercalaban dias durante el ciclo de 52 anos. — **Onorio Juan Manuel**, El Dialecto Mexicano del Canton de los Tuxtlas (E. de Veracruz). — **Beyer Hermann**, The original Meaning of the Mexican coat of arms. — **Kunike H., Dr.**, Der Coyote in der amerikanischen Mythologie.

Folk-Lore. Vol. XXXV/3.

Dawkins R. M., Ancient Statues in Medieval Constantinople. — **Sykes E. C.**, Notes on the Folklore of Chinese Turkestan.

Internationales Archiv für Ethnographie. Bd. XXVI/4—6.

Holwerda J. H., Die „Perioden" der Hallstattkultur und ihre Datierung.

Journal of the African Society.

Vol. XXIV, No. 93.: **Byatt Horace**, Tanganyika. — **Phillips Lionell**, General Botha. — **Smith George**, Nyasaland. — **Bagshawa F. J.**, The Peoples of the Happy Valley (East Africa) Pt. I. — **Malcolm L. W. G.**, Personal Names of the Eyap, Central Cameroons. — **Robinson Arthur E.**, The Rulers of the Sudan. — Nr. 94: **Rattray R. S.**, Cross-Cousin-Marriages. — **Wheelwright C. A.**, Native Administration in Zululand. — **Jardine D.**, Somaliland: the Cinderella of the Empire. — **Brownklee W. T.**, The Transkeian Territories of South Africa. Pt. I. — **Bagshawe F. J.**, The Peoples of the Happy Valley (East Africa). Pt. II.

Journal Asiatique.

CCIII/2.: **Lévi M. S.**, Deux nouveaux traités de dramaturgie indienne. — **Toussaint M. G. Ch.**, Le Padma Than Yig. — CCIV/1: **Maspero M. H.**, Légendes mythologiques dans le Chou King. — CCV/1: **Cohen M. M.**, Couplets amhariques du Choa. — **Przyluski M. J.**, Le prologue-cadre des Mille et une nuits et le thème du svayamvara. — **Foucher M. A.**, Notes sur les antiquités bouddhiques de Haibâk (Turkestan afghan.).

Journal of the Society of Oriental Research.

VIII/3—4: **Stummer Fr.**, Die Psalmengattungen im Lichte der altorientalischen Hymenliteratur. — Vol. IX/1: **Poebel A.**, Zur doppelten Genetivverbindung im Sumerischen.

Man.

1924/11: **Wayland E. J.**, The Stone Age in Uganda. — **Abdy D. C.**, Notes on Utani and other Bondei Customs. — **Shrubsall F. O., Haddon A. C. and Buxton L. H. D.**, The „White Indians" of Panama. — **Hornell J.**, Herodotus and Assyrian River Transport. — **Peake H. J. E.**, Lord Abercromby of Aboukir and Tullibody. — **Armstrong W. E.**, Shell-

money from Rossel Island, Papua. — 12: **Seligman C. G.**, A Pseudo-Mongolian Type in Negro Africa. — **Daryll Forde C.**, Menhirs and Burials. — **Hocart A. M.**, Maternal Relations in Melanesian Ritual. — **Haddon A. C.**, Perals as „Givers of Life". — 1925/1: **Long R. C., E.**, The Bowditch and Morley Correlations of Maya Chronology. — **Burkitt M. C.**, Archaeological Notes. — **Hall H. R.**, The Excavations of 1919 at Ur, el-O'beid and Eridu and the History of Early Babylonia. — 2: **Stanus H. S.**, A Note on Mongolism in Nyasaland. — **Moir J. R.**, Solutrean Flint Implements in England. — **Dudley-Buxton L. H.**, Early Man in China. — **Schebesta P.**, The Semangs of Patalung.

Mededeelingen, Tijdskrift voor Zendings-Wentenschap.

68/3: **Richter J., Prof. Dr.**, Welterziehungsfragen und Mission. — 68/4: **Richter Julius, Prof. Dr.**, Nation, Rasse und Mission. — **Kruyt J.**, Jets over de genealogische methode van ethnologisch onderzoek.

Memoirs of the American Anthropological Association. 1924 Nr. 31.

Parsons E. C., The Scalf Ceremonial of Zuni.

Memoirs of the American Museum of Natural History. Vol. XIII, Pt. II.

Jochelson W., The Yucaghir and the Yukagirized Tungus.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. Bd. LV, Heft 1.

Mötefindt H., Zur Datierung und Beurteilung des Schatzfundes von Nagy-Szent-Miklos, Komitat Torontal, Ungarn. — **Malcolm L. W. G.**, The Tribes of the Grassland Area, Central Cameroon. (Mit 5 Abbildungen im Text.)

Nederlandsch Indie Oud en Nieuw.

1921/22, VI.: **Delprat Th. F. A.**, Jets over Malakka. — **Kat Angelino P. de**, De beouwwerken van Kebo-Joewa. — **Lelyveld Th. B. van**, De Javaansche danskunst. — **Loeber J. A.**, Antikwiteiten op Java. — **Snelleman J. F.**, Een oude gebatikte sarong. — **Voskuil H. J.**, Over inheemsche wapens in den Oost-Indischen archipel. — 1922/23, VII: **Goslings B. M.**, De beteekenis der invoering van den kam in het Indonesische weefgetouw. — **Juynboll H. H.**, Een Balineesche doek met vorrstellingen uit een oud-Javaansch Heldendicht. — **Loeber J. A.**, Een oeroud wapen. I. Het blassroer buiten Europa.

Ostasiatische Zeitschrift. Bd. 11, Heft 4, 1924.

Forke A., Schang Yang, der eiserne Kanzler, ein Vorläufer Nietsche's. — **Hauer E.**, Die vierte der fünf großen Heimsuchungen Chinas. II.

Petermann's Mitteilungen.

1924, 9—10: **Hennig R.**, Unfreiwillige Seefahrten in ihrer Bedeutung für die Kenntnis und Besiedlung des Erdballs. 1. Die scheinbaren Spuren einer Kenntnis Amerikas im Altertum. 2. Frühgeschichtliche Schiffsversetzungen aus amerikanischen Gewässern in europäische. 3. Vorkolumbische Amerikafahrten von Europäern. — **Grimme H.**, Einflüsse der Steppennatur Arabiens auf die altarabische Sprache. — **Borchardt P.**, Die großen Ost-West-Karawanenstraßen durch die Lybische Wüste. — **Schmieder O.**, Condor Huasi — eine befestigte Siedlung der Inkas im südlichen Bolivien. — 1925, 1—2: **Braun G.**, Reisebeobachtungen in Finnisch-Lappland und Finmarken. — **Schuller R.**, Die älteste bekannte Abbildung südamerikanischer Indianer.

Publicaciones del Museo de Etnologia y Antropologia de Chile. Tomo IV, Nr. 1, 2.

Gusinde M., Cuarta Expedicion a la Tierra del Fuego. — **Reed C. S.**, Descripcion de insignias liticas chilenas. — **Oyarzun A.**, La Piedra Santa de Retricura. — **Lenz R.**, Estudio sobre los indios de Chile. — **Venegas M. T. U.**, „Malloa" (Historia, leyenda, costumbres, organización actual de una aldea de nuestros dias).

Revue d'Ethnographie et des Tradition populaires. 1924, Nr. 19.

Julien G., Le culte du bœuf à Madagascar. — **Arnaud R.**, Notes sur la magie et la sorcellerie à Saint-Louis du Sénégal. — **Vendeix J.**, Ethnographie du cercle de Man (Côte d'Ivorie) (suite et fin).

Sudan Notes and Records. Vol. VII, 1924.

El Yuz Negib Yunis, The Kuku and other Minor Tribes of the Kajo Kaji District. — **Newbold D.**, A Desert Odyssey of a Thousand Miles. — The History of Gallabat. — **Fergusson Capt. V.**, Nuer Beast Tales.

The Burma Research Society, Journal, XIV/1.

Pe Maung Tin., A Note on the Development of the Burmese Language. — **S. Z. A.**, The Central Conception of Buddhism and the meaning of the Word Dharma. — **Hanson O.**, The Karen people of Burma.

The Indian Antiquary.

Vol. XLIV, 1915: **Divatia N. B.**, A Note on some special features of Pronunciation, etc., in the Guzerati Language. — **Enthoven R. E.**, Folklore of the Konjan (Supplement). — Folklore of Gujarat. — **Grierson G. A.**, The North-Western Group of the Indo-Aryan Vernaculars. — The Linguistic Classification of Kashmiri. — **Temple R. C.**, A Collection of Malay Proverbs by J. L. Humphreya. — **Venkateswara Aiyar S. V.**, The Ancient History of Magadha. — **Zimmermann R.**, Some Remarks on the Chronology of the Upanishads.

Vol. XLV, 1916: **Enthoven R. E.**, Folklore of the Cujarat. — **Row K. A.**, A Note on the Non-Aryan Element in Hindi Speech. — **Temple R. C.**, Outlines on Indo-Chinese History. — Some Hobson-Jobsons in Early Travellers, 1545—1645. — **Tessitori L. P.**, Notes on the Grammar of the Old Western Rajasjhani with special reference to Apabhramça and to Gujarati and Marwari.

Vol. XLVI, 1917: **Ambedkab B. A.**, Castes in India. — **Barnett L. D.**, Alphabetical Guide to Sinhalese Folk-lore from Ballad Sources. — **Carter G. E. L.**, Religion in Sind. — **Divatia N. B.**, The Wide Sound of E and O with special reference to Gujarati. — **Enthoven R. E.**, Foklore of the Gujarat. — **Row K. A.**, The Dravidian Element in Prakrit. — **Sukthankar V. S.**, An Account of the different existing Systems of Sanskrit Grammar.

Vol. XLVII, 1918: **Das-Gupty H. C.**, On a peculiar polished Hammerstone from Singhbhum, Chota Nagpur. — **Divatia N. B.**, The Wide Sound of E and O with special reference to Gujarati. — **Law N N.**, Vârttâ. — The Ancient Hindu Economies. — **Majumdar N. G.**, Date of the Abhira Migration into India. — **Tessitori L. P.**, The Wide Sound of E and O in Marwari and Gujarati. — **Utgikar N. G.**, The Bhagavadgita in its Original Form.

Vol. XLVIII, 1919: **Krishnaswami Aiyangar S.**, The Hun Problem in Indian History. — **Bloch J.**, The Intervocalic Consonants in Tamil. — **Man E. H.**, Dictionary of the South Andaman Language. — **Mitra P.**, New Light from Prehistoric India. — **Sastri S. M.**, Contributions to the Study of the Ancient Geography of India.

Vol. XLIX, 1920: **Bhuyan S. K.**, Contributions to the Study of the Ancient Geography of India. — **Grierson G. A.**, Paisachi in the Prakrita-Kalpataru. — **Majumdar R. C.**, Corporate Life in Ancient India. — **Man E. H.**, Dictionary of the South Andaman Language. — **Naremdra Math Law**, Inter-State Relations in Ancient India. — **Nundolal Dey**, Geographical Dictionary of Ancient and Mediaval India. — **Oldenberg H.**, On the History of the Indian Aste-System. — **Temple R. C.**, An Brief Sketch to Malayan History. — Andamanese in Penang 1819. — An Early Reference to Port Cornwallis in the North Andaman Island.

Vol. L, 1921: **Stein Aurel**, The Desert Crossing of Hsuan-Tsang. — **Hem Chandra das Gupta M. A.**, A Short Note on Polyandry in Jubbal State (Simla). — **Krishnakanta Handiqui**, The Women Poets of the Rig Veda A Study. — **Lakshman Rao K. V.**, Did Panini know Buddhists Nuns? — **Man E. H.**, Dictionary of the South Andaman Language. — **Nundolal Dey M. A.**, Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India. — **Rose H. J.**, Aryan Mother-Right. — **Whitehead G.**, Folk-Tales of the Car Nicobarese.

Vol. LI, 1922: **Man E. H.**, Dictionary of South Andaman Language. — **Ramaswami P. N.**, The Evolution of Indian Coinage before the Christian Era. — **Sayce A. H.**, New Light from Western Asia.

The Journal of American Folk-Lore.

Vol. 36, Nr. 139. **Sapir E. and Hsü Tsau Hwa**. Two Chineses Folk-Tales. — Humor of the Chinese Folk. — **Wallis W. D.**, Beliefs and Tales of the Canadian Dakota. — Nr. 140: **Parsons E. C.**, The Origin Myth of Zuni. — **Cushing F. H.**, Origin Myths from Oraibi. — **Parsons E. C.**, Zuni Names and Naming Practices. — **Roberts H. H.**, Chakwena Songs of Zuni and Laguna. — Nr. 141: **Speck F. G.**, Reptile Lore of the Northern Indians. — **Jenness D.**, Eskimo String Figures. — Nr. 142: **Gifford E. W.**, Western Mono Myths. — **Parsons E. C.**, Navaho Folk-Tales.

The Journal of the Anthropological Society of Bombay.

Vol. XII/8, 1923: **Joshi P. B.**, The Full Moon Festival of the Tripuris or the Three Flying Cities of the Asuras. A probable relic of the struggle between the Devas (Indo-Aryans) and Asuras (Iranian Aryans). — **Carter G. E. L.**, The Legend of the Amazons. — **Munster J.**, The Native Craft of Western India and the Persian Gulf. — **Saldanha J. A.**, Racial (Foreign and Indigenous) Origins of Indian Statutory and Customary Laws. — **Modi J. J.**, The Social Life of a Christian of Mediaeval England and the Social Life of a Parsi of Modern India. — The Germ of the Evolution Theory in old Iranian Literature. — The Owl in Folklore. — **Bhagvat N. K.**, Brahmachariya as understood by Gotama. — Vol. XIII/1, 1924: **Enthoven R. E.**, The Devaks of the Deccan and Konkan. — **Carter G. E. L.**, The Historical Geography of the Thana Konkon and of Salsette and Anquetil du Perron in Salsette. — **Modi J. J.**, The Norsemen Story of Balder the Beautiful and the Iranian Story of Asfandyar the Brazen-bodied (Ruin-tan). — A Custom of Privileged Thefts. — **Padhye K. A.**, Some Ceremonies and Customs regarding the domestic Life of a Hindu. — **Mitra S. C.**, Santali Life in a Santali Folk-song. — Notes on the Ghost-Lore of Southern Bengal. — **Modi J. J.**, A Note of an Egyptian Deed of Conveyance about 2330 years old. — **Macdonald of Washington A.**, A Study of the U. S. A. Senate.

The Journal of Polynesian Society.

XXXIII/3: **Thorpe W. W.**, An inscribed wooden gorget from Rapanui (Easter Island). — **Best E.**, The Polynesian Method of Generating Fire. — **Kuper H.**, A Solomon Islands historical Drama. — **Collocott E. E. V.**, En Experiment in Tongan History. — **Te Rangi Hiroa**, The Evolution of Maori Clothing. — **Gullberg J. E.**, A Scheme of Anthropometry for New Guinea and Australia. — XXXIII/4: **Skinner H. D.**, The Origin and Relationships of Maori Material Culture and decorative Arts. — **Hinloopen Labberton van D.**, Preliminary results of researches into the original relationship between the Nipponese and the Malay-polynesian Languages. — **Gifford E. W.**, Euro-American Acculturation in Tonga. — **Te Rangi Hiroa**, The Evolution of Maori Clothing. — **Bishop L.**, A Note on the Composition of a Maori Compost from Taranaki. — **Linton R.**, The Degeneration of Human Figures used in Polynesian Decorative Art. — **Beer de D. H.**, A Carved House-Post from Espiritu Santo. — **Best E.**, The Maori as a deep-sea Voyager.

Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap.

XLI/5: **Lucieer A. J.**, Het kindertal bij de volkeren van Ned-Indie (Buiten Java). — XLII/1: **Drabbe P.**, Dood en begrafenis en spiritisme of Tanimbar.

Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Deel LXIV/1—2, 1924.

Maas A., Dr., Sternkunde und Sterndeuterei im malaischen Archipel. — **Bouman M. A.**, Ethnographische aanteekenigen omtrent de Gouvernementslanden in de boven-Kapoeas, Westerafdeeling van Borneo. — **Stein Callenfels van, P. V.**, De Krsnayana aan Panataran. — **Nosch F. D. K., Dr.**, Het Lingga-Heiligdom van Dinaja.

T'oung pao. 1924, 2, 3.

Mullie J., Une caractéristique phonologique du dialecte chinois de la Mongolie Centrale. — **Moule A. C.**, The chinese south-pointing carriage. — **Cordier H.**, Mémoires sur le Pégou. — 4: **Pelliot P.**, Quelques remarques sur le Chouo fou. — **Duyvendak J. J. L.**, Hsün-tzu on the rectification of names.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Bd. XXXI. 4.

Drexel A., Der semitische Triliterismus und die afrikanische Sprachforschung. — **Haupt P.**, Brauer, Küfer und Brenner in Babylonien. — **König Fr. W.**, Altpersische Adelsgeschlechter. — **Wiedemann A.**, Die Mythrasdenkmäler von Memphis. — **Schrader O. F.**, Lingayaras and Metempsychosis.

Zeitschrift für Eingebornensprachen. Bd. XIV, 1924.

1: **Augustiny J.**, Sukuma-Texte. — **Gutmann B.**, Das Rechtsleben der Wadschengga im Spiegel ihrer Sprichwörter. — 2/3: **Eiselen W.**, Die Veränderung der Konsonanten durch ein vorhergehendes *i* in den Bantusprachen. — **Klingenheben A.**, Die Präfiklassen des Ful. — 4: **Meinhof C.**, Zur Lautlehre des Zulu. — **Panconcelli-Calzia G.**, Objektive Untersuchungen über die Stimmhaftigkeit der Explosive im Zulu.

Zeitschrift für Ethnologie. 1924, 1/4.

Haeberlin H. und Günther E., Ethnographische Notizen über die Indianerstämme des Puget-Sundes. — **Boas F.**, Bemerkungen über die Anthropometrie der Armenier. — **Seminario A. J.**, Bemerkungen über den Stamm der Bora oder Meamuyna am Putumayo, Amazonas.

Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie. Bd. XXIV. 1924.

Nr. 1: **Böcker H.**, Begründung einer biologischen Morphologie. — 2: **Weidenreich Fr.**, Die Sonderform des Menschenschädels als Anpassung an den aufrechten Gang.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Collection internationale de Monographies ethnologiques.

Bibliothèque Ethnologique
-ANTHROPOS-
Ethnologische Bibliothek

Internationale Sammlung ethnologischer Monographien.

Für Abonnenten der Zeitschrift „Anthropos" zu drei Viertel des Preises, falls sie durch die Administration des „Anthropos" bestellen.

Les abonnés de la Revue «Anthropos» ne paient que trois quarts du prix, supposé qu'ils commandent par l'intermédiaire de l'Administration de l'«Anthropos».

I, 1: P. Jos. Meier, M. S. C.: Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel (Neu-Pommern, Südsee), Urtext, Übersetzung und Erklärung. 290 SS. 8°. Preis: Mk. 9.50 (= Frcs. 10.—).

I, 2: Jos. Henry: Les Bambara, leur vie psychique, éthique, sociale et religieuse. 234 pp., 11 illustrations de texte, 24 planches. Prix: Mk. 10.— (= Frcs. 12.50).

I, 3: P. G. Peekel, M. S. C.: Religion und Zauberei auf dem Mittleren Neu-Mecklenburg, Bismarck-Archipel, Südsee. 135 pp., 5 Tafeln, 1 Karte. Preis: Mk. 6.— (= Frcs. 7.50).

I, 4: P. H. Trilles, C. Sp. S.: Le totémisme des Fangs. 660 pp. Prix: Mk. 20.— (= Frcs. 25.—).

I, 5: P. A. Liétard, Sem. Miss. Etr.; Au Yun-nan: Les Lo-Lo-P'o. 272 pp. Prix Mk. 9.— (= Frcs. 11.—).

II, 1: P. A. Erdland, M. S. C.:

Leben u. Religion eines Südsee-Volkes, der Marshall-Insulaner.

I. Ergologie oder Leben und Wirken. II. Soziologie oder Gesellschaft, Recht und Sitte. III. Höheres Geistesleben: Sprache, Dichtkunst, Mythologie. IV. Sittlichkeit und Charakter. V. Religion und Jenseitsanschauungen.

XII + 376 SS. Mit 14 Tafeln und 27 Figuren im Text. Preis: Mk. 13.—.

II, 2: H. Bieber: Ein altkuschitisches Volkstum im Innerafrika. Nachrichten über Land und Volk, Brauch und Sitte der Kaffitscho oder Gonga und das Kaiserreich Kaffa. I. Bd.: Einleitung. Das Eigenleben der Kaffitscho oder Gonga. XXIV + 500 SS. Mit 216 Bildern im Satze und 11 Bildertafeln. Preis: Mk. 20.—.

Soeben erschienen: Vient de paraître:

II, 3: H. Bieber: Kaffa II. Bd. Das Gemeinleben der Kaffitscho oder Gonga. Mit 28 Bildern im Satze und 11 Bildertafeln. Preis: Mk. 20.—.

II, 4: P. Kleintitschen: Mythen und Erzählungen eines Melanesierstammes. Preis: Mk. 15.—.

Unter der Presse: Sous presse:

W. Hofmayr: Die Schilluk. Geschichte, Gesellschaftsleben, Religion und Sitten eines Obernil-Stammes.

Zu beziehen durch Administration des „Anthropos", St. Gabriel, Mödling.

Die Administration des „Anthropos"
St. Gabriel-Mödling bei Wien
Österreich.

L'Administration de l'«Anthropos»
St. Gabriel-Mödling près Vienne
Autriche.

Abonnementspreis ohne Porto (6 Hefte jährlich) künftighin: 30 Shilling = 6 Dollars.

Die Mitarbeiter beziehen 25 Separatabdrücke. Werden mehr Abdrücke gewünscht, so werden die Mehrkosten des Papiers, des Druckes und des Heftens berechnet. Die Herren Autoren werden ersucht, sofort beim Einsenden der Manuskripte anzuzeigen, wie viel Separatabdrücke sie wünschen.

Alle Mitteilungen und Anfragen, die sich auf die Administration der Zeitschrift beziehen, sind zu adressieren: Administration des „Anthropos", St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Alle auf die Leitung der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen und Anfragen sind zu adressieren an: P. W. Koppers, S. V. D., Herausgeber des „Anthropos", St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Prix d'Abonnement sans port (6 fasc. par an) pour l'avenir: 30 Shillings = 6 Dollars.

Les collaborateurs ont le droit à 25 tirage à part. Si l'on désire avoir plus de 25 tirages à part, il faut payer les frais de papier, d'impression et de brochage. Messieurs les auteurs sont priés d'indiquer, de suite, en envoyant les manuscrits, combien ils désirent avoir des tirages à part.

Pour tous les renseignements concernant l'administration prière de s'adresser, dès à présent: A l'administration de l'«Anthropos», St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Pour tous les renseignements concernant la direction prière de s'adresser directement: Le R. P. Guill. Koppers, S. V. D., Directeur de l'«Anthropos», St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Price of Subscription (6 numbers per annum) henceforth: 30 Shillings = 6 Dollars.

Contributors receive 25 separate copies of their articles. If one wishes to have more than 25 separate copies he must pay the expenses for paper, printing and binding. The gentlemen, our esteemed authors, are kindly requested to indicate at their earliest convenience, in sending in the manuscripts, how many separate copies are wanted.

For all information regarding administration please address: Administration of "Anthropos", St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

For all information regarding the magazine please address: Rev. P. W. Koppers, S. V. D., Editor of "Anthropos", St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

Man abonniert: For subscriptions address: On s'abonne:

In Österreich und Deutschland bei: Administration des „Anthropos", St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

En France chez: Alphonse Picard et Fils, Paris VI^e, 82 Rue Bonaparte.

En Belgique chez: La Bibliothèque Choisie, Louvain, 12 Grand'Place.

In England: Luzac & Co., London W. C., Great Russell Street 46.

Nell' Italia presso: Fred. Pustet, Roma Piazza San Luigi dei Francesi 33—33 A.

In United States and Canada: Society of the Divine Word (Agency of the "Anthropos"), Techny, Cook Co. Ill., U. S. A.

En Argentina, Uruguay y Paraguay: Congregación del Verbo Divino, Buenos Aires, Mansilla 3855.

En Brazil: Congregación del Verbo Divino, Rio de Janeiro, Parochia Santo Christo dos Milagres.

En Chile, Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia y Venezuela: Congregación del Verbo Divino, Santiago de Chile, Moneda 1661.

Verantwortlicher Schriftleiter: P. W. Koppers, S. V. D., St. Gabriel-Mödling.

Band / Tom. XX. Mai-August 1925 Mai-Août Heft / Fasc. 3, 4.

Revue Internationale d'Ethnologie et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

Rivista Internazionale d'Etnologia e di Linguistica

Revista Internacional de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde.

Fundator P. W. SCHMIDT, S. V. D.

INDEX:

	Pag.
Morice Vanoverbergh: Negritos of Northern Luzon (ill.)	399
Albert Drexel: Gliederung der afrikanischen Sprachen	444
Prof. Dr. K. Th. Preuß: Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern usw.	461
P. J.-B. Degeorge: Légendes des *Thay*, Annam	496
Oswald Menghin: Die Tumbakultur am unteren Kongo und der westafrikanische Kulturkreis (ill.)	516
Rev. W. Wanger: The Zulu Notion of God	558
Dr. Hermann Trimborn: Der Kollektivismus der Inkas in Peru	579
P. F. Stegmiller, S. D. S.: Pfeilschießen und Jagdgebräuche der Khasi (ill.)	607
R. P. Kok, S. M. M.: Quelques notices ethnographiques sur les Indiens du Rio Papuri (Karte)	624
W. Ahlbrinck, C. SS. R.: Over de vlechtmethoden gebruikelijk bij de *Kaliña* (Suriname) (ill.)	638
Dr. Otto Spies: Esman und Zejdschan	653
Univ.-Prof. Dr. E. Grosse: Völker und Kulturen	678
P. Schumacher: Die Expedition P. Schumacher's von den Weißen Vätern zu den Kivu-Pygmäen usw. (ill.)	696
P. Martin Gusinde, S. V. D.: Th. Koch-Grünberg und sein Lebenswerk (Porträt)	702
P. W. Schmidt, S. V. D.: Die Forschungsexpedition von P. P. Schebesta, S. V. D., in 1924/1925 (ill.) (Karte)	718

Analecta et Additamenta (740), Miscellanea (750), Bibliographie (760), Avis (809), Zeitschriftenschau — Revue des Revues (813).

Unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre herausgegeben von P. W. KOPPERS, S. V. D.

Redaktionsmitglieder: PP. DAM. KREICHGAUER, P. SCHEBESTA, M. SCHULIEN, S. V. D.

Eigentum und Verlag:

„Anthropos"-Administration: St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Druck der Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII.

Bibliographie:

1. **Eildermann Heinrich:** Urkommunismus und Urreligion (P. W. Schmidt).
2. **Ankermann B.:** Die Religion der Naturvölker (P. W. Schmidt).
3. **Dopsch Alfons:** Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung aus der Zeit von Cäsar bis auf Karl den Großen (Dr. Ernst Karl Winter).
4. **Frobenius Leo und Obermaier Hugo:** Hádschra Máktuba (P. Dam. Kreichgauer).
5. **Ungnad Arthur:** Das Wesen des Ursemitischen (Prof. Dr. V. Christian).
6. **Steinen Karl von den:** Die Marquesaner und ihre Kunst (P. Dam. Kreichgauer).
7. **Sialm and Schurhammer, S. J.:** Saint Francis Xavier-Watakpeya Tanka. Toni kin itowapi kicunyan oyake hin he (Rev. Albert Muntsch).
8. **Paret Rudi:** Sīrat Saif ibn Dhī Jazan (Dr. O. Spies).
9. **Paulcke W.:** Die Uranfänge der Bildschrift in der Alt-Steinzeit (P. Dam. Kreichgauer).
10. **Šelizko J. V.:** Felsgravierungen der südafrikanischen Buschmänner (P. Dam. Kreichgauer).
11. **Martin J. M.:** Le Shintoïsme (P. Jos. Schwientek).
12. Caucasica (Univ.-Doz. Dr. Robert Bleichsteiner).
13. **Álvaro de Mendaña:** Die Entdeckung der Inseln des Salomo (P. Wilh. Koppers).
14. **Stegmann von Pritzwald, F. P.:** Die Rassengeschichte der Wirtschaftstiere und ihre Bedeutung für die Geschichte der Menschheit (P. Wilh. Koppers).
15. **Sirelius U. T.:** Die Herkunft der Finnen (P. Wilh. Koppers).
16. **Up de Graff F. W.:** Bei den Kopfjägern des Amazonas (Dr. D. J. Wölfel).
17. **Giese Friedrich:** Türkische Märchen (Dr. O. Spies).
18. 1. **Oldenburg S. F.:** Pervaja buddijskaja vystavka v Peterburge; 2. **Ščerbatskoj F. I.:** Filosofskoje učenie buddizma; 3. **Rosenberg O. O.:** O mirosozercanii sovremennogo buddizma na dalnem vostoke (W. A. Unkrig).
19. **Koppers W.:** Unter Feuerland-Indianern (P. W. Schmidt).
20. **Arsenjew Wladimir K., Prof.:** In der Wildnis Ostsibiriens (W. A. Unkrig).
21. **D'Harcourt Raoul:** L'Amérique avant Colomb (P. Dam. Kreichgauer).
22. **Heine-Geldern R.:** Altjavanische Bronzen (P. Dam. Kreichgauer).

Soeben erschienen der erste Halbband von:

Völker und Kulturen.

Eine Darstellung ihres Werdens und Wandels.

Von P. **W. Schmidt** und P. **W. Koppers,** Herausgeber der Internationalen Zeitschrift „Anthropos". Mit vielen Tafeln und Textabbildungen. (Dritter Band von „Der Mensch aller Zeiten".) Verlag **Josef Habbel** in Regensburg, Bayern. (Früher: Allgemeine Verlagsgesellschaft m. b. H., Berlin, München und Wien.)

Diesem Hefte liegen drei Prospekte bei:

1. **Strecker & Schröder in Stuttgart: „Fray Bernhardino de Sahagun."**
2. **Klinkhardt & Biermann, Leipzig; „Ipek."**
3. **„Bilderatlas der Länder- und Völkerkunde."** Herausgegeben von **F. Röck** und **R. Oldenburg,** Wien. Selbstverlag.

Negritos of Northern Luzon.

By MORICE VANOVERBERGH, Belgian Missionary, C. I. C. M.

(Conclusion.)

Chapter III: Material Life.

1. Physical characteristics (Pl. III—IX).

Everybody knows that the Negritos are of short stature. The Spanish explorers recognized the fact in bestowing upon them their name, which, literally translated, means "little Negroes". However, their bodies are so perfectly formed and so well proportioned and are such perfect miniatures of normally sized human beings, that when living among them one easily loses sight of their dwarfed stature, which is so remarkable to strangers.

The fact, however, is soon brought to mind again, when one has to follow a Negrito guide along a path in the forest, or to pass through the door of one of their houses, the latter happening very rarely, however, as most of their houses have no walls. What tires one most in walking along these trails, is not the length of the journey, nor the unevennes of the ground on which one treads, nor the stones and roots one encounters at every step, nor even the brooks and marshes one has to cross, but the necessity of walking head downward and of stooping almost continually during the march, while the Negrito walks erect and enjoys the trip like a college boy on vacation. That is at least what I experienced myself, and what I found exceedingly tiring. They cut off the branches of the trees, and the different vines or spiny plants that grow in their way, but have no idea, of course, of going higher than their head; and so it happened that I had to walk for hours, nearly always stooping; it was a real pleasure and comfort to be able to lift my head now and then, for instance, when wading through a brook, or coming into a clearing in the forest. The paths they make through bamboo grass or other tall reeds, remind one of the low passage in a cave, the reeds meeting overhead and forming an arch high enough for the Negrito, but far from lofty for a man of ordinary stature. When you add to this the exceedingly sharp edges of the leaves of some of these plants, that cut you everywhere like a jagged razor, you will understand that, after all, one is continually reminded of the fact that the Negrito is a diminutive man (Pl. XI a).

I unfortunately had no instruments with me for taking exact measurements, an ordinary meter rule being the only implement in my possession; however, I tried to find out something definite, by choosing out of the group of Negritos who came to the prayer ceremony, the tallest and the shortest man and woman, and making them stand erect against one of the posts of the house, and then, again later on, by doing the same with Kuliana. The first four were adults and had reached their full height, while Kuliana was a girl of about 13 years of age, and probably not yet fully developed.

Here are the results I obtained:

1. Toma, the husband of Iya: Standing height (in bare feet, of course): 1·550 *m*; span of arms, from fingertip to fingertip: 1·585 *m*; length of ex-

tended arm, from armpit to end of midle finger: 0·625 *m*; length of leg (inside): 0·710 *m*.

2. Plasido, the widower: Standing height: 1·470 *m*; span of arms: 1·525 *m*; length of arm: 0·585 *m*; length of leg: 0·690 *m*.

3. Purereda, the wife of Addapug: Standing height: 1·495 *m*; span of arms: 1·450 *m*; length of arm: 0·570 *m*.

4. Filomena, the wife of another Toma: Standing height: 1·370 *m*; span of arms: 1·330 *m*; length of arm: 0·515 *m*.

5. Kuliana, the daughter of Masigun (Pl. VII b): Standing height: 1·410 *m*; span of arms: 1·420 *m*; length of extended arm, from middle of arch to tip of middle finger: 0·450 *m*; length of leg: 0·470 *m*; of this I am not positively sure, as she took the measurement herself.

It will be seen from the above measurements that the arm span is greater than the standing height of the two men, while the contrary happens to be the case with the two women. We cannot conclude from these few examples that this is a general fact, and so I shall leave the matter as it is, with the hope that some day more definite conclusions will be reached. Mr. REED has done this work for the Negritos of Zambales, perhaps somebody will do the same later on for our Isneg-Negritos and Kalinga-Negritos.

There are two other points which are generally conceded to be characteristics of the Negrito: kinky hair and black skin; but these should not be exaggerated.

Their head hair is generally kinky, there can be no doubt about that; but still there are exceptions, for instance, Pulisita and two of her living children, Alayo, a boy, and Asi, a girl (Pl. XV a). The hair of the two children was very smooth to the touch, although more or less curly; and the same was apparently the case with Pulisita's. Her husband, however (Pl. XV a), and Ulila, her son (Pl. XVII b), had very kinky hair. Now, I made very careful inquiries from the natives regarding Pulisita's ancestry: I was assured that her parents and grandparents were Negritos.

Some other cases were met with, but less evidence was obtained regarding their ancestry.

Again, when the girls daily comb their hair, and the men have theirs cut at regular intervals, much of the woolliness, disappears, although their hair remains most distinctly kinky. Iya, for instance (Pl. V), and Kuliana (Pl. XI b), although able to disentangle their locks, will never do away with the kinkiness, which most persistently remain.

Still, in general, the hair of the Negrito is kinky and rough to the touch, a real virgin forest in miniature, where it is difficult for anything, except a very small animal, to find its way, and still more difficult, when inside, to find its way out.

Ordinarily they have black hair, except now and again when, perhaps through exposure to the sun and the elements, it becomes of a dirty reddish-brown color. This is usually found to be the case only with the exposed part of the hair, except with Tebag, Yadan's son (Pl. XIX b), whose hair, though definitely kinky, was uniformly reddish-brown from root to tip.

I saw very few gray-haired people, Asi (Pl. XIX a) and Idaro (Pl. VI a), Dandañgan Asikam being really the only ones I met with, but I could not draw any conclusions from this fact, as I did not encounter any very old people besides the four already mentioned. Of baldness I did not see a single example.

Coming now to the color of their skin, we must concede that it is a good deal darker than that of the average Malay, but neither is it coal-black; it is rather of a chocolate brown. In comparison, however, with the other natives of these islands, we might plainly call the Negrito a black man, as did the Spaniards in bestowing upon them their distinctive name.

I shall try now to give some of the remaining details as to the bodily characteristics of our Negritos.

The only head measurement I took was that of Kuliana's (Pl. VII b). I drew a thread around her head, as close to the skin as possible, from the front at a point just above the supraorbital arches, at the lowest part of the forehead and around the largest circumference of the head, and the result was: 0·520 *m.*

In general their faces are very far from having an ape-like appearance, and in most cases, if anything, they resemble the Caucasian more than the Negroid type.

The forehead is uniformly straight, not receding, as may be seen from the pictures. If the Neanderthal man be a link between an anthropoid being and man, then we still have a long way to go to arrive at the Negrito.

Their cheekbones are rather prominent, about the same as the average Malay.

Their eyes are not almond-shaped, but round and black, mostly wide open, perhaps on account of living regularly in places more or less dark; they glisten with intelligence, but very often have an expression of timidity.

Their noses are flat, of course, with the nostrils more or less turned upwards, the bridge of the nose setting very deep.

Their lips are not protruding, and certainly not thicker than those of the Malay, and in many cases even thinner, a characteristic which I remarked at my very first meeting with them. While there is no prominent prognathism, the chin appears externally to recede rather markedly.

Their teeth, in general, are straight; I have not seen a single individual whose teeth were not straight, and I have purposely taken a great many observations on this point (Pl. XI b).

Their ears are normal, the lobes, in general, being exceedingly small.

A great many of the men have more or less beard, but it is usually short and scanty. The men also have hair in the armpits; women, however, have none; at least, I did not see a single example, and Masigun told me nobody had. For the rest, if we except the pelvic hair, which is common to both sexes, the Negritos do not appear to have much hair on their bodies; if there be any at all, it is very short and of a scattered growth, even on the chests of the men. I saw no trace of the lanugo.

Their arms are, in general, muscular, and their hands very well shaped. We took a picture of the hands (inside and outside) of a man, a boy, a girl

and a woman (Pl. X). The sam may be said about their feet; the second toe is generally the longest, as it should be, and the toes are more or less spreading; but I met very few individuals whose great toe inclined inward. Their limbs are symmetrical in every respect.

The chest of the Negrito is broad, and he seems to be very sturdily built. The breasts of unmarried girls are generally rounded and erect (Pl. VII b), but it is very rare that a stranger sees them uncovered; in the case of married women, they often become very pendant, as they are used almost continually, and very often by two children successively (Pl. XII a, XVIII b, XX b, &c.).

I can not say much about natural deformities, as the only instance I met with was Guyuñg, whose legs were slightly deformed, although the malformation did not seem to interfere with his movements at all (Pl. IX b).

Allow me to add a few words about their physiological characteristics. I have spoken extensively about their endurance and the means they take to secure and increase it by their mode of obtaining food.

Standing, lying down and walking, they take the same positions as other men. One thing only I remarked, was the tendency they had, when walking, of keeping their toes turned inward and their heels outward. I could not say this is a general characteristic, but at least I remarked it several times, and often very markedly as was the case with Allapa and Idaro.

They have all senses rather well developed, their hearing being especially remarkable; fot it is so acute that the animal's motions have also disclosed to their keen senses its exact location, as well as its breed and size. When we went to Agiñgay, the Negritos over there knew that men were approaching, long before we emerged from the forest, and they knew also that they were not Negritos like themselves.

I do not believe anything escapes their keen sight. The woods have no secrets for them; they never lose their way in the forest, though they have been roaming through it for a whole day, following the tracks or sounds of a running deer or a wild boar. A broken twig, the position of a stone or a dry log, the inclination of a tree or a bush, in short, anything that has to do with the science of woodcraft, is a landmark to them. They know the cries of all the different quadrupeds, birds and reptiles, all the sounds made by their movements, even the fish in the water not escaping their observation.

With reference to the question of nutrition, I have said already that the Negrito eats when he has something to eat, and fasts when he has nothing; he has neither fixed time for his meals, nor regular diet.

I believe the age of puberty must be about fifteen years, certainly not later, as may reasonably be inferred from the picture of Kuliana (Pl. VII b), who was supposed to be only thirteen.

As to their fecundity and the infant mortality, the list I gave at the end of Chapter II, 4, will furnish all necessary details. Adult mortality does not seem to be very great, except in the case of an epidemic, when they have no means of protecting themselves. It must be conceded that they age more

rapidly than the Caucasian, but it is impossible for me to make exact computations about the relative ages.

I met very few instances of any diseases and, of mental diseases, none; of other sicknesses, the only example was Idaro, who was probably suffering from tuberculosis (Pl. VII a), as she was coughing and expectorating almost continually, and although she ran around the house and the yard, she did not venture far from home. At Malunog, a woman, Iggo, the wife of Yañged, could not be photographed, because she was sick; I could not ascertain, however, what was the nature of her ailment.

There were very few cases of skin diseases, which may seem rather extraordinary; of itch I have seen very little, a few marks on a very few individuals; the girl Lisañgan, at Malunog, suffered from a kind of herpes (Pl. XVIII a), which affected nearly her whole body, but I did not encounter any other specimen.

In general, the Negrito seems to have a sound mind in a healthy body, which, in turn, is covered by a healthy skin.

2. Care and Adornment of the Body.

The first question to be treated with reference to the care of the body should certainly be that of washing and bathing. Though the Negrito does not usually wash his face in the morning, he is nevertheless far from being afraid of the water. Very often, when passing a brook or a river, he will take a bath, sometimes more than once a day. I myself saw a whole group of them taking ablutions, when they crossed the Abulug to come to my house in the morning; and, when they went back in the afternoon, they repeated the performance. They are not supposed to need any hot baths here, as the climate will have them prefer cold ones, and the river is always handy, all their houses being built at a short distance from running water. Soap and other toilet requisites are of course entirely unknown to them.

They are not loath to bathing in public places, although they prefer secluded spots; and, when none but public places are available, they will always try to be away from near by spectators, and will do without the bath if they cannot avoid them. I do not believe adults of both sexes indulge in promiscuous bathing, and Masigun categorically affirmed they did not.

Swimming is not very popular and is unknown to a great many of them; they prefer to use a raft to cross a swollen river, if they find this necessary. This may be attributed to the shallowness of most of the streams around their huts, and the danger of swimming over them when they get swollen, as the current is generally too swift and boulders abound everywhere.

When I asked Masigun if they dived head or feet forward, he answered me that they entered the water on their feet, meaning of course, when they were wading; he seemed not to have a very clear idea of what I meant; after repeated questioning, however, he assured me they dived head forward.

Now, as to the trimming of their hair, there can be no thought of scissors or razors; the only instrument I ever saw a Negrito use was a penknife, and the fellow was rather dexterous in cutting the hair and beards

of his companions; but I cannot say that the performance was a very agreeable one to the patient. Anyway all males present availed themselves of the opportunity, and the barber pro tempore had plenty of work. It may be said in general, however, that the Negritos let their hair grow, and there is little danger of its growing long enough to reach their shoulders.

The girls, in general, are very fond of combing their hair, and, if they do so regulary, instead of a dirty, kinky mop, they achieve a crop of rather decent hair, woolly either all the way through or merely at the top. The comb they use is not their own, but one discarded by a member of another tribe, either because it is broken or some teeth are lacking; in fact, I never saw any but broken combs or rather pieces of them. No ornaments are used in the hair, except now and then the afore-mentioned comb.

Of depilation there is not much, I believe. Masigun assured me the men tore out the hair from their armpits, because it annoyed them when at work; but I saw several individuals, who certainly had not done so for a long time, if they ever did. Other parts of the body are left as they are; so Masigun told me, and so I myself could observe now and then.

With reference to the nails of their fingers and toes, they either let them grow until they are easily torn off, or cut them with a headaxe or a knife, as the case may be. They just throw the nail parings away; there seems to be no fear of a magical use of them by an enemy.

They go to sleep at dusk and wake at dawn, at least in ordinary times, except when they hunt at night, in which case they will sleep during the daytime; and except when they have visitors to chat with in the evening. Children, however, will sleep a much longer time in the morning, but their elders do not hesitate to rouse them, if they do not seem to wake up rapidly enough. In the evening, wherever they happen to be in the house, they will lie down, without either piilow or blanket, although very often girls will cover themselves more thoroughly with the clothes they wear, and sometimes two of them will avail themselves of their combined suits. Boys will do the same, if one of them possesses some piece of cloth large enough for the purpose; but they will never take off their breech cloth, as do the Bontok Igorot, and perhaps some others of the pagan tribes.

Women carry loads mostly on their heads, a general custom here in the Philippines; but men carry theirs on their back, like the Nabaloy, while most of the other tribes, Isneg, Kalinga, Kankanay, Ifugaw, etc., carry theirs on their shoulders. The Negritos wrap their loads with a strip of rattan or any other strong vine, that passes over the shoulders and back again under the arms, like a knapsack.

The only sport or amusement I saw practised, besides shooting, was dancing, and I did not hear about anything else. The dancing in vogue is certainly not entirely genuine Negrito, as will be seen presently by the description I shall give of the dance at which I assisted, at the prayer ceremony.

As a preliminary remark, it should be stated that dancing is never done outside, but always inside their houses; and so it will be clear that the space

available is very small; it was so small indeed, on this particular occasion, that I very often wondered how they could avoid the feet of the bystanders.

There were, at that particular feast, three brass gongs or timbrels in use, and they were beaten indifferently by men or women, sitting on the floor, and holding the instrument, hollow side downward, in their lap, after having attached it to their waist by the rope that was fixed to it; they turned the gong several times, and in this way twisted the afore-mentioned rope. They beat it with the open palms of both hands, and so rapidly that I often thought their skin must be of a special make. Anyway, the musicians seemed to have a much harder time than the dancers, as they perspired profusely and were entirely tired out, although several of them took turns in beating the gong. These instruments are certainly not their own, and they got them either directly from the Chinese or indirectly from people of other tribes; sometimes, I understand, they borrow them from each other.

The measure was like this: four strong strokes alternating with three weak ones, and followed by a short pause; when they first started, they regularly beat the gong with several short, strong strokes in succession, and then used the above described measure, beginning and ending with a strong stroke: ⏝ – ⏝ – ⏝ – ⏝ / ⏝ – ⏝ – ⏝ – ⏝ / ⏝ – ⏝ – ⏝ – ⏝ /, and so on. While two of the three musicians always used the above measure, the other one sometimes gave another series of strokes: three strong ones and a long pause: ⏝ ⏝ ⏝ / ⏝ ⏝ ⏝ / ⏝ ⏝ ⏝ /, but always in the same time.

They beat their gongs as rapidly as possible, and it was rather difficult, at first, to catch the measure, as they worked with such exceeding rapidity; and the movement of the dance had to follow the same measure. Usually a single person danced, and did so only for a minute or two and then stopped, another one taking his place; women and girls joined in as well as men and boys, but less frequently. The tapping of the feet, following the above measure, differed from person to person. The most ordinary way was this: they beat the ground five times in succession very rapidly and lightly, and then twice a little more strongly, availing themselves of the pause in the music; once with the right foot, four times with the left, once again with the right, and the last stroke with the left again. The first of the five strokes, however, was usually a little stronger. But, as I said before, some of them used other combinations.

The dancer took a position with his body nearly erect, but inclined slightly forward, and vibrating rapidly during the performance. His arms hung loose along his body, but very often were extended slightly outwards, although, just at the beginning, his hands were held along his thighs, behind his body.

Sometimes, when a man was dancing, one or two girls sprang in: they tripped very lightly and slowly; they either held up their hands, open, with the arms bent at the elbow, or rested hem against their thighs sideways, at the same time slightly lifting up their garments, not, however, in any suggestive way. This girls' dance I do not believe to be anything else than

an imitation of the ordinary Kankanay dance, which is probably also used by the Isneg, and perhaps by other tribes.

When no dancer was on the floor, it was customary to shout for one in the circle; the one, whose name was called, had to perform; this very often happened to be the same person. At this particular dance, Bugayoñg seemed to be the most popular of the whole group, as he was in the circle repeatedly.

This is the Negrito dance I saw, described as well as I am able to, and certainly with he utmost exactitude. I do not know of any other dances.

I must add something now about their bodily adornments, which is such a complicated affair with most of the Malay tribes (Pl. VII a). The question, I think, would be resolved very quickly, if the Negritos had had nothing to do with other tribes, as I should simply have to say that there is nothing of the kind in existence. Of tattooing, scarification, amputation, sharpening of the teeth, perforation of the septum, I saw absolutely nothing.

With the Isneg-Negritos I met three or four girls with perforated ears, one or two of them wearing earrings; two wearing a necklace of beads (Pl. XX a), one a necklace of berries (Pl. XVII a, XX a), and one a bracelet of beads (Pl. XVII b); the last one being one of the two who wore the earrings. None of the men had anything of the kind. All this wearing of ornaments was, without the least shadow of a doubt, borrowed from the Christians, as the rarity of the examples might sufficiently indicate of itself; for, with our pagan tribes, indigenous customs are followed, not by some people, but by absolutely everybody.

The necklace of berries might be a distinctive feature, according to the custom of the Zambales Negritos, as related by Mr. Reed; but the father of the girl in question was precisely the only Isneg-Negrito who had travelled as far as Manila, and it is possible that he saw Negritos of Zambales or neighboring provinces, and borrowed the idea from them; or perhaps brought the necklace itself from there, as neither her brothers or sisters had any.

The Kalinga-Negritos very often, but not always, wear very large, round, earrings, men and women alike; they are exactly the same as those worn by the Kalinga, and they are worn in exactly the same way (Pl. XII b). Of other ornaments I saw none.

A last word here is my observation as to circumcision. I was fortunate enough to get definite statements on this question. All Negritos living in the Isneg country are circumcised, as Masigun told me very clearly in the following conversation we had about the matter:

I: "Do you practise circumcision?"

Masigun: "Yes."

I: "All of you?"

Masigun: "Yes, all of us, except the women, who have no . . ."

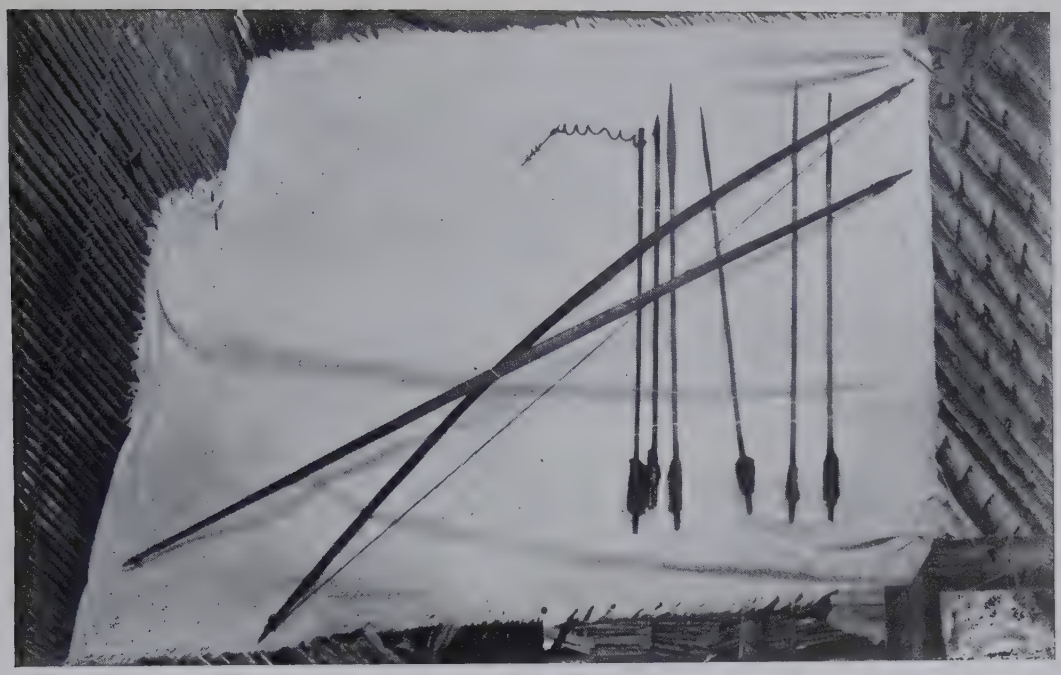
I (interrupting him): "All right. At what age does the operation take place?"

Masigun: "When the boy is a little older than Herudis" (who must have been about eight or nine).

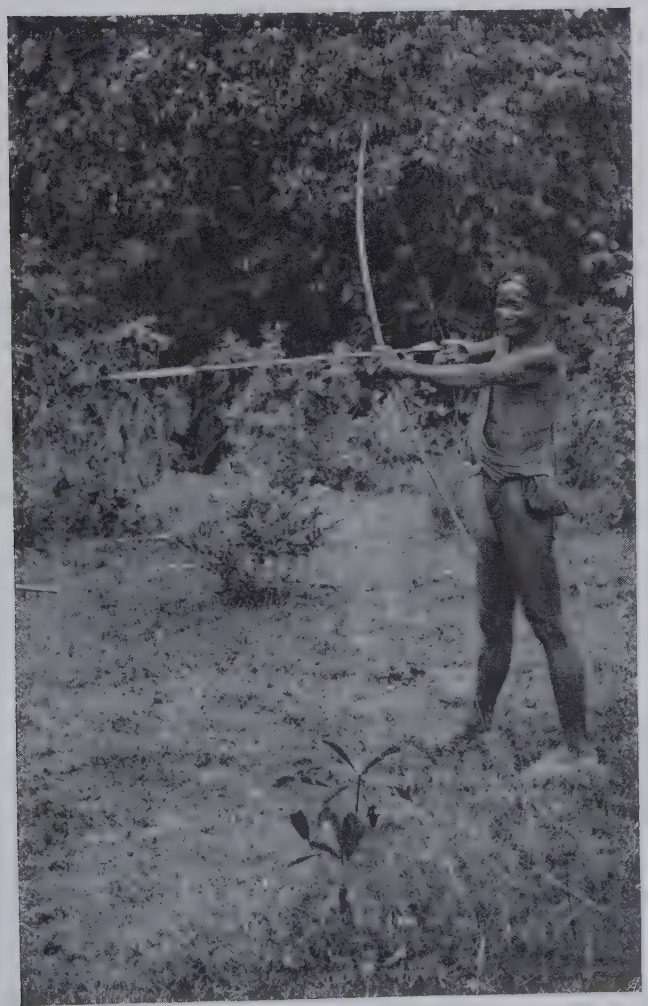
I: "What happens then?"

Pl. XI a. Allapá, an Ilokano, the author and Aginándo.

Pl. XI b. Kuliána's teeth.



Pl. XII a. Bows and arrows.



Pl. XII b. Kanandagán

Masigun: "The boy cries."

I: "But, how do you perform the ceremony? Are there any peculiar practices observed ad the time?"

Masigun: "No, we just circumcise him, and that is all."

I: "Who does it?"

Masigun: "The father of the boy."

I: "Can you not do without?"

Masigun: "No."

I: "Who taught you that?"

Masigun: "Our ancestors."

I: "Do you cut off any part of the skin?"

Masigun: "No."

I: "How do you do it?"

Masigun: "We sharpen the end of a cane of bamboo grass into a feather edge, and that is the instrument we use to cut open the foreskin" (the Isneg act exactly in the same way).

There can thus be no doubt about the fact that actually, and certainly for a long time past, these particular Negritos practise circumcision. But, notwithstanding Masigun's statements, I have every reason to believe that this custom was taken over from the Isneg, their neighbors; and there is a double reason for my assertion: all, absolutely all Isneg males are circumcised, as may be ascertained by anybody who made the same journey as myself, with rowers, who have to be in the water very often to save the boat, and do this entirely naked; on the other hand, the Negritos living with the Kalinga, and at not such a tremendous distance from the others, do not practise circumcision at all, as was assured me very emphatically at Mawanan, while the Kalinga themselves practise the same only very rarely, as was told me by Mr. Juan Andaya, at Lubuagan, the capital of the Kalinga subprovince. The Negritos were so extraordinarily careful not to appear nude before me that it was difficult to verify the facts from direct observation.

3. Food.

The Negritos eat whatever is edible, there can be no doubt about that. They do not disdain rice, vegetables and fruits raised in the garden, but their staple food must necessarily be meat, fish, honey and wild roots and fruits. In the animal kingdom, they have wild water buffaloes, deer, wild boars, wild cocks, several birds, okoñg eggs, young bees, honey, all kinds of fishes crabs and crayfish; in the vegetable kingdom, they have innumerable wild roots and fruits, and I do not believe there is anything edible in the forest entirely unknown to them.

Milk, sugar and oil are practically unknown to them. Salt is not much used, although they are very fond of it, and go far to find even a small quantity. When they came to see me, their first question was nearly always if I had any salt; rice very often taking only second place. When I went to see them and ate at their houses, their first concern was always about the lack of salt, and they would go a long distance to find even only a pinch of it for me.

Pepper, chile pepper, ginger and so on, are used whenever available, and the Negrito is very fond of them.

What method do they use in making fire? Matches are still very rare, and I do not remember having seen any. Flint and steel are now universally used, but our Negritos got them from their neighbors. The earlier Negrito way of getting fire is by the fire saw, as was shown me at Malunog by Allapa, who got fire with sawing about a couple of minutes! They first split a joint of bamboo longitudinally, then they scrape off some very fine shavings from the outside of one of the pieces, make a hole in it in the middle, place the shavings under the hole in the hollow of the bamboo, and put it on the ground its hollow part downwards; then they rub the edge of the other part very rapidly across the bamboo on the ground just over the hole. The upper bamboo, acting as a saw, makes a slit in the lower one, and, as tremendous heat is obtained by this process, the shavings underneath the hole are very soon ignited into sparks; then they blow on them and a flame is obtained with which they may light whatever they have at hand.

But, to tell the truth, it is not necessary to use any of these methods very often, as our Negritos keep their fires going, at least as long as they stay in the same place, covering them with ashes when they have no immediate need for them. If they inhabit a house on posts, they regularly keep the fire under the house. This was the case at Asi's; but when I was in the house, to prevent the smoke from annoying me, they put it temporarily outside to cook and to warm themselves in the morning.

Now we arrive at the preparation of their food. This, of course, is of the most primitive kind. The meat is roasted over the fire, after it has been cut into small shreds and strung on a piece of wood, rattan or bamboo; fish is also roasted over the fire, and so again with yams, corn on the cob and the rest. Honey and the young bees are eaten without any preparation, although sometimes they may roast the young insects: this is a dish especially reserved for children, but adults do not disdain it either. Most fruits are eaten raw. Rice and eggs are cooked in joints of bamboo; at least this was the general method before the introduction of pottery; now most of the Negritos possess a couple of earthenware jars, which they buy from their neighbors, as they make no pottery themselves.

It would be useless, of course, to describe the utensils of a Negrito kitchen, as whatever they have in that line is borrowed from others, except perhaps their joints of bamboo, which are thrown away after they have been used, the forests abounding with that most precious of Gramineae.

It goes without saying that women are the chartered cooks in the Negrito household, although the men will help without demurring, whenever their assistance seems to be desirable, and even do the whole business themselves, if necessary or convenient.

The life of the Negrito must have become much more comfortable since the introduction of the metal axe or knife, which he gets from the Isneg, and without which he will rarely be seen nowadays.

As I stated before, they take their meals whenever there is an opportunity to do so, but mostly in the evening, as they spend all the daytime out, foraging for things to eat. When taking their meals they do not make any distinction between persons; every one tries to do his best at the common dish, men and women, boys and girls, members of the family and neighbors.

When we were eating our provisions at Agiñgay, all the Negritos, large and small, who had been looking at us since the time of our arrival, left us at once, and did not even turn to look at us from afar. I did not see them make any preparations for themselves, and the little we had was, of course, not sufficient for all of them; Allapa, however, stayed with us, and afterwards ate from the same dish.

Of plates there are none, and so most of the time a banana leaf or something of the same kind must do. The Negrito finds it superfluous to use any other instruments but his ten fingers, and I had to adopt the same table technique during my stay with them.

A very distinctive characteristic of the Negrito is his modified comunism; I say modified, because it exists only in the matter of meals. Whenever a Negrito has made a good find, all his neighbors are invited to partake, and they continue to avail themselves of the opportunity until there is nothing left. As a Kagayan so nicely told me, ordinary people entertain strangers and visitors at their house; the Negrito, on the contrary, entertains his neighbors as well.

I do not believe that there are any kind of eatables forbidden to any of them; and, if any preference exists, it is for the children, who will get the best whenever it is possible; for instance, when there are young bees in the honey, they are considered as a delicacy and mostly reserved for the youngsters. When, at Asi's, they gave me the only plate of rice that was in the house, the remnants went to the children.

The only drink he was is water, which is preserved in joints of bamboo and drunk from them, except when he possesses an earthen jar bought from his neighbors, and in such a case a piece of a cocoanut shell is used as a drinking cup. He does not know any kind of intoxicant, and consequently, drunkenness does not exist.

The Negrito is entirely innocent of anthropophagy or geophagy, and seems to be ignorant also of any mode of preserving foods.

I might here add a little note about smoking and chewing. Tobacco is known, and sometimes smoked, but quite rarely, and pipes are never used. Tobacco is used much more extensively for chewing together with the betel nut. Every Negrito, either living with the Kalinga or with the Isneg, chews betel nut, men and women, boys and girls alike. Most of them have a little pouch, either placed in the folds of their breech cloth (the Isneg way), or hung from the neck (the Kalinga way): in this pouch they keep their flint and steel, tobacco, betel nuts and a little box of lime. When they get it into their heads to chew, they pluck a leave of the betel pepper, put some lime in it, roll a piece of betel nut in the same, and put it in their mouth; then follows some tabacco and the chewing begins. Any bystander, who has none of

these implements, may secure them from the lucky possessor at any time, on condition that he goes to pluck a leaf of betel pepper for himself. Very often the children go to get the leaves, bring a sufficient number for the men and women, and keep some for themselves; in that way they will get their share of the nut and lime; the children are not ordinarily so fond of tobacco.

Isneg and Kalinga are inveterate chewers, and when one is travelling with them, he has to stop every now and then to let the preparations go on. Negritos probably got this custom from them, as all details in his culture complex are identical.

4. Dress.

Dr. PEÑALOSA told me that he once met a tribe of Negritos, in the north of the province of Tayabas, wearing clothes made of the bark of trees, and I believe this was formerly the case also with our Negritos, as they do not know anything about weaving and have no distinctive dress of their own. Nowadays, however, they wear garments made of cloth, without any distinction of material or color. They use anything they can get hold of, and garments cast off by others will be gratefully accepted by them, and worn until they literally fall from their bodies. As these clothes are never washed, it is very often difficult to guess what the original color or shape of the dress may have been.

They know nothing of shoes or headdress; they always walk barefoot and with their heads uncovered.

Men always wear the breech cloth, either in the Isneg (Pl. III) or in the Kalinga way (Pl. XIX b); and sometimes they have a shirt on. Women always wear a piece of cloth fastened around the waist, sometimes in the Isneg or in the Kalinga way, extending to the knee, but without a belt (Pl. VII b, XVI a, XVIII b, XX b; cfr. Pl. VII a), and sometimes in the Christian way, extending to the feet (Pl. XX a, two women in the upper row). Very often they wear a jacket, especially unmarried girls of full growth and women recently married; married women, who have begotten children or old women are not so particular. In case the girls wear no jacket, they ordinarily wind the above-mentioned piece of cloth higher up under the arms, instead of around the waist, so as to cover heir breasts, when strangers come to their house. Karmen, at Dungan, had only a very narrow piece of cloth, and, when I arrived at her house, she wore it under her arms, bu had very much difficulty in making it go far enough to cover as much of her body as she wanted covered; this was obviously not her ordinary way of wearing it, for she had to rearrange it continually, as it would not keep in place, on account of her breasts, which were rather well developed.

In general it must be said that the Negrito is not loath to uncover any part of his body, except, of course, unmarried girls fully developed and women recently married. Men and women very often sit down in such a way that they seem to be entirely naked. Their genitals, however, they will never uncover; and in this particular, they are exceedingly meticulous. Men have no difficulty with this, as they wear the breech cloth; but for women it is sometimes

a little difficult; nevertheless, before sitting or lying down, they will arrange their garments in such a way that their pudenda are covered, although all the rest is very often entirely bare. In crossing a stream, they will not take off their clothes, if they can manage without wetting them entirely; and, if it is impossible to avoid undressing, men and women alike will immediately put their clothes on again, as soon as possible. In this respect they are much more decent than their pagan neighbors, who will walk entirely naked for the smallest reason, for instance, to keep their clothes dry when it rains. Even the women, at least with the Bontok Igorot, will do so.

Children may go naked entirely, but as soon as they become of a certain age, clothes are worn. Very often even the small ones will have something on, although the breech cloth for boys is not used till later on. If they are not extremely poor, the Negritos will always try to get some cover for their little ones.

The pictures of the several families, that appear in this publication, were taken with the express purpose of showing in how far the Negritos made use of clothes (Pl. XV—XIX, XX b). I took them as I found them, and did not allow them to make any changes, which, however, in most cases, would have been impossible, I believe. Even when children went entirely naked, I took them together with their elders, so that, in looking at these pictures, one may have an idea of the dress or undress of the Negritos.

5. Dwellings.

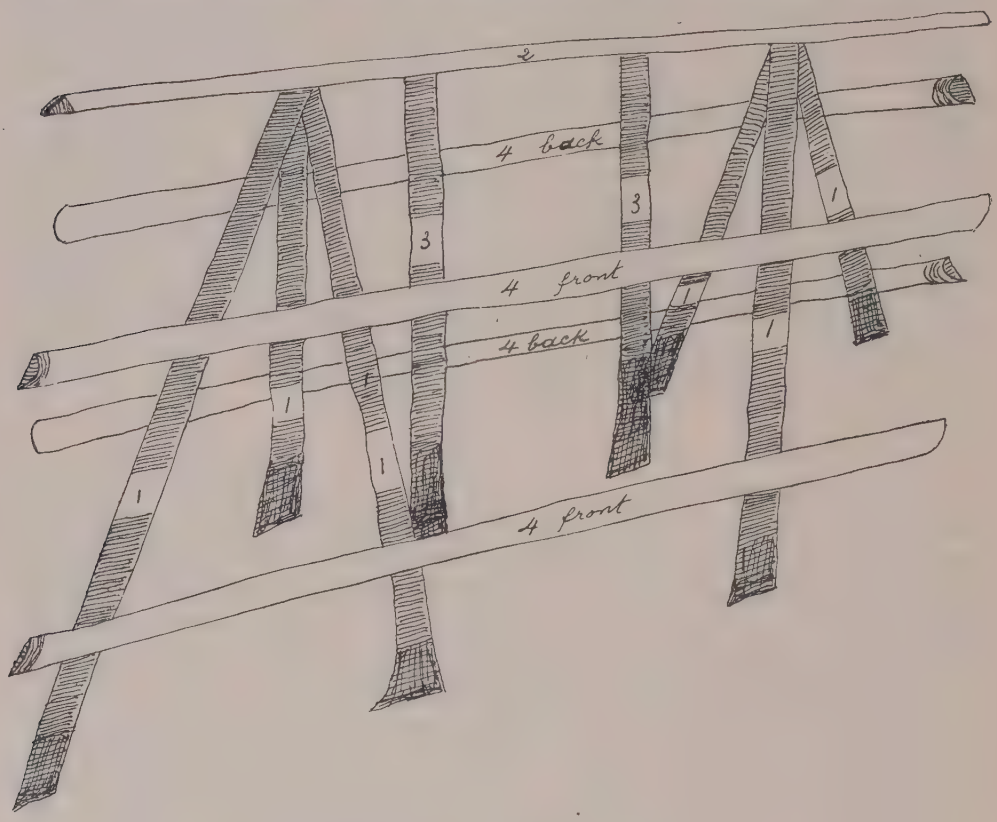
As I have stated before, the Negritos try as much as possible to build their habitations near a brook or a river, but they do not care at all about the orientation of the house. There is no symmetry in the arrangement of their settlements, as the huts are built at random, somewhere in a clearing in the forest or in an open space between the reeds and rushes. No ceremonies are used, neither before nor after the construction. They build no hedges, no fences; everything is open and unobstructed.

Now as to the form of their houses and the materials of which they are composed. There are three kinds of habitation. The first, the most primitive and probably the genuine Negrito hut, because it is so easily built and nothing is lost by abandoning it, consists of some pieces of bamboo or some sticks which form the frame. In general, it resembles the A-tent in form. They first place two groups of three sticks each in about the same way as soldiers stack arms (see sketch, 1); each combination is at a little distance from the other, and over the top they place horizontally another stick about two yards long, the ridge stick (see sketch, 2), which is supported besides by another couple of sticks that stand on the ground (see sketch, 3); that makes nine sticks in all. Then over both sides they place two or three other parallel sticks, at equal distance from the ridge stick and from each other (see sketch, 4). This constitutes the whole frame. Now over one or both sides they throw whole bunches of grass (*Saccharum spontaneum*. L.). If on one side only the grass hangs over both ends, leaving the other side entirely open (Pl. XIII b); if on both sides, then both ends are elft open as entrances (Pl. XIII a). No

knotting, no nails, nothing but this combination of sticks or bamboo and grass. Such houses are built by the men in half an hour.

Very near my house I took a picture of what I believed to be two Negrito huts (Pl. XIII b), whose construction was a little more complicated, although the outward appearance was that of a genuine Negrito hut. Later on I found out that they were huts built by Isneg to pass the night, when they were fishing in the river near by.

Usually they will place some sticks or strips of bamboo on the ground inside the hut to sleep upon, as pebbles are a little too uneven to serve the



Frame of a Negrito hut.

purpose. Nothing else is found inside these houses, except their bows and arrows stuck in the roof, and sometimes an earthen jar or two and some cocoanut shells, obtained from the pagan or Christian tribes. The houses I measured were from 0·87 *m* to 1·10 *m* high in the center, from ridge pole to ground.

Another type of house, box-shaped, is that found very often near Christian settlements (Pl. XIV b). It consists of six or eight sticks stuck in the ground at about an equal distance from one another. In the upper end of each stick a notch is cut for the horizontal beams to fit in, except when the stick is naturally forked. Over the whole is arranged a kind of roof with some sticks and leaves of one or other of the palm trees that abound there, or of

the Saccharum referred to above. About four inches above the ground is fixed a kind of floor made of sticks or strips of bamboo. This is never omitted though, even with the huts of the first type, whenever their houses are built over marshy ground, as is mostly the case in the forests.

The most elaborate type of a house is the one built on posts and following more or less the Filipino style. Here the floor is about as far from the ground as it is from the eaves (Pl. XIV a). But it is very rare to find a house of this kind with walls, which are regularly absent, leaving the house open to every wind that blows; no ladder is used, and everybody clambers up as best he can. Asi's house was an exception to the rule: it had walls on two sides, a very narrow opening for a door, and a ladder to climb up.

Only in houses of the latter type can prayer ceremonies be held, as in the other kinds of houses it would be impossible to perform the ceremonies, which are conducted indoors.

The first two types of houses are abandoned whenever the Negrito sees fit to shift his habitation (Pl. XV b), and even the latter type of house suffers the same fate eventually, as was the case with the Agiñgay houses, which were of the third type, and were abandoned some time after our visit there.

I shall not repeat what I have said about the different families that may inhabit these houses. It should be sufficient to state that sometimes several families take their abode in one and the same house, especially in those of the third type. Sometimes, however, at the marriage of one of the children, another house may be constructed. This must certainly be the case, I think, with houses of the first two types, in which it would be practically impossible for many persons to live.

It should also be remembered that these huts really serve for a shelter only, as all work is done outside in the open air. A native of a tropical country, at least in the Philippines, does not consider his house as a place to live in, but more especially as a place of shelter. In fact I rarely saw them inside except at night.

6. Occupations.

Hunting is certainly the chief occupation of the Negritos, and they are really very skilful at it. They hunt especially the wild carabao or water buffalo, the wild boar, and the deer, although they do not despise smaller game, as wild cocks, birds, and so on. Their weapons consist exclusively of bow and arrow, which I shall presently describe. I have not seen nor heard of any traps or snares. They never hunt in the dark of night, but always by daylight or moonlight; the latter being preferred when they have no dogs. Nearly every Negrito has one or more dogs, at least now adays, and he takes great care of them. They ordinarily hunt in groups, the men only taking part, and sometimes pass the whole day in pursuing their prey. There is no danger of their ever shooting one of their companions, as they are much too experienced in woodcraft not to distinguish the movements of a man from those of an animal. When they take anything, they divide the quarry before returning home.

Before beginning the description of their bows and arrows, I may say that, apart from the Negritos, no other pagan or Christian tribe I am personally familiar with (this would include Hokano, Kagayan, Isneg, Kalinga, Bontok Igorot, Ifugaw, Kankanay and Nabaloy) uses the bow and arrow today. I have never observed even toy bows and arrows used by the boys. I have occasionally seen a man or two of tribes other than Negritos, who use them now, but they universally agree that they learned their use from the Negritos. When I was at Bauko, on my return from this expedition, I showed the bows and arrows I had bought to some Kankanay, and they were most astonished in seeing them, and admired them a great deal, turning them over and over, and inspecting them on all sides like real curios.

The bows the Negritos employ are made of the black wood of a certain kind of palm tree, palma brava (*Livistona rotundifolia.* Mart.), which is very strong but pliable (Pl. XII a). The bow is of flat oval section. They flatten the outside of the bow more or less, and sharpen it at both ends. The string is made of a kind of strong vine which grows abundantly in these forests, and which they attach to both sharpened ends of the bow, by winding it around them several times and then knotting it, to prevent it from sliding off. The bow is always strung, and the string is never taken off, except when they want to replace either bow or string.

The shaft of their arrows mostly consists of a cane of bamboo grass (*Miscanthus sinensis.* Andr.), which is notched at one end, where they apply a certain amount of a sort of black pitch, made of the juice of a vine, to prevent it from splitting (Pl.XII a). Near the notch are fixed, at equal distances and long the cane, three half feathers, cut lengthwise; they are placed in such a way that the barbs are on the outside, and both ends of the half feathers are attached to the cane with the above-mentioned pitch, the main body of the feather remaining free. Sometimes, however, they simply place two entire feathers, one on each side of the cane, parallel to each other and tangent to the shaft; the two ends of the quill are attached with pitch to the shaft. They very rarely hove arrows made of wood.

There is no foreshaft. The stem of the arrowhead is inserted in the hollow shaft, and here the same kind of pitch is applied, to prevent the shaft from splitting. This arrowhead is made of sharpened wood or bamboo; the Isneg-Negritos mostly use sharp wooden points, round in section, while the Kalinga-Negritos prefer the flattened sharp bamboo ones. Sometimes you find an iron point, very often barbed, in various ways (Pl. XII a) but this is rather the exception than the rule.

As the point is removable, they sometimes attach a cord, a part of a kind of vine, to both the end of the shaft and the lower part of the point (Pl. XII a). When the arrow enters the animal's body, the head is easily detached, and the poor beast will be obliged to stop as soon as the shaft is caught in the bushes, especially when the head is of barbed iron.

Often they cover the arrowhead with poison. The poison is a kind of boiled sap, which turns black afterwards and which kills nearly instantaneously. The sap is extracted from several kinds of trees and vines, one of them

Pl. XIIIa. Negrito hut.

From left to right: Kammá with Andiñg, Viktória with Beníñg, Irañg with Anayó, Sidá with Ankél, Dalúya, Gayapán with Kuán, Kasufér.

Pl. XIIIb. Imitation Negrito hut

Pl. XIV a. **Negrito hut.**

Pl. XIV b. Negrito huts.

Pl. XV a. Bagalí and family.
From left to right: Así, Pulisíta, Bagalí, Alágo.

the "balának", whose bark is used for the purpose. They are very prudent in the use of these poisoned arrows; they never allow the children to handle them and warn outsiders about the danger. These arrows are mostly stuck in sections of bamboo.

Ordinarily in hunting they carry the arrows loose in their left hand; they do not use a quiver; though occasionally, when hunting or at home, they may stick the arrows in a section of bamboo.

They pull the bowstring until they reach the butt of the arrow shaft. They pull the string with three fingers, the index finger of the right hand above the arrow, and the middle and ring fingers below, holding the bow with the left, the index over the arrow, and forcing the bow outward with the palm of the hand. The moment they launch the arrow, they make a certain jumping movement, which probably helps them in the action, although this might seem rather strange at first sight. They always shoot from a standing position and never from a sitting nor kneeling position (Pl. XII b).

Fishing is done with the same implements, although they sometimes simply use their hands, as is common in the Philippines. As hunting is not always successful and fish abound in the many streams around their dwellings, the Negritos frequently must be content to dine on fish. Unlike hunting, fishing is often done alone, for in this employement numbers are of no aid.

Agriculture is not much esteemed; it takes too long, says the Negrito, before one obtains something to eat. Whatever agriculture they have has been taken over from other tribes, and so, very little is done in that line. Sometimes you may find around their houses some corn or some banana trees; but never any rice, as they do not plant it, although they are very fond of it; other plants may be met with, but rarely. The fruits are usually gathered by the women.

Men and women alike work the fields: they clear a certain small plot of ground, kill the larger trees and leave them as they are, then throw the seeds in the ground. Very often, before their plants bear fruit, they are already far away in some other part of the forest.

They do not want to be tied down to a fixed place, their nomadic tendencies do not allow them to do so, and that is the reason why they mostly content themselves with fruits and roots that grow wild in the forest.

Besides dogs they sometimes happen to have one other domestic animal, the hen. But I only remember having seen one house, where the inmates possessed chickens, and this was at Agiñgay.

Pottery and weaving is not practised by any Negrito. Some of them work the iron, which they buy from other tribes, but their implements are so primitive, fire and a stone, without a bellows, that only very small things can be made; in fact, they never make anything but arrow points, which after all are not badly made (Pl. XII a).

Rude carving, — rings and notches, is sometimes done on arrow shafts, but it is of a very primitive sort and not of general practice. This was the nearest approach to the arts of design. The Negrito does not want to waste his precious time on these trifles. He needs food, and all the leisure he has goes to that most necessary of all occupations, foraging for a livelihood.

Chapter IV: **Intellectual Life.**

1. In General.

That the Negritos are endowed with a bright and keen intellect has been experienced by myself and testified to me by others.

On my return trip, I met a Bontok Igorot living at Ripañg, and he told me that, on the Garden Day at Kabugaw, some years ago, when the Negrito children were still at school, they took away most of the first prizes in the different contests; their own teacher certified at the time that they were much better students than he average Isneg child.

I myself have had several experiences that prove their cleverness. In general, they had no difficulty whatever in understanding and answering my questions, as long as these were confined to their particular sphere of knowledge. On a certain day, when I showed a picture of some Agiñgay Negritos to Masigun's wife, who never in her life had seen a photograph or picture, she at once recognized the different persons who appeared on the picture, and indicated them by name one after another. When I showed the same to one of our Isneg neighbors, he turned the picture up and down, scanned it on all sides, and did not know what to make of it.

Abstract ideas, however, are probably as big a problem to them as to the average pagan Malay. When I asked Masigun the term for love in his language, he could give me no answer at all. I then put it in a more concrete form and asked him to translate: love is not bad. He answered me by the still more concrete form: *arí maráke ya nónokmi nikáw*, meaning literally: not bad our mind toward you. Will, mind, intellect, &c., are all rendered by *nónok*, just as the Kankanay use the term *nemném* to express the same meaning.

The Negrito has no idea of writing, of course, but he is very quick in bringing news from one place to another; this I noted from personal experience. My presence at Siwan was known very soon by all the Negritos who lived in Apayaw and in northern Kagayan, and not only my presence, but my appearance, my treatment of the members of their tribe, and a host of details about my doings as well.

His knowledge of medicine is very superficial, as may be expected, but he is far from ignorant of the curative virtues of the plants and trees that are at his disposal. So they told me, but I could not get adequate details.

About his extensive knowledge of woodcraft I have said enough already in the preceding pages; and, for the rest, one may be assured that the Negrito is far from being on the lowest step in the ladder of intellectuality. His piercing eyes alone and the alertness of his movements seem to indicate the power of his intellect, and, if in some instances he may seem to be of a rather crass ignorance, it should be attributed to lack of practice rather than to dullness. The attainments of the Negrito children at school suggest that, if he had the opportunities many other people have, and especially if he found it useful and opportune to devote his time to study, he would be able to attain higher culture. The use he makes of the few means at his disposal prove satisfactorily

that he is far from being devoid of this chief distinction between men and animals, reason. In fact, very little will escape his observation, and he is fond of inquiring into things that come to his notice, and which he does not understand.

On one point, however, he shows a remarkable ignorance, and that is on the question of numbers. All quantities beyond two or three are positively an entangled mess to him. When I asked Masigun how many children he had, he in turn put the same question to his son, who said he did not know; he then tried to find out by himself, but had to finish by giving me their names, so that I might count them myself: they were six.

When I asked Bugayoñg the same question, he first answered: four; then he began counting on his fingers, and after four or five experiments in that line, he had to give it up and resort to the same means used by Masigun. The matter was not elucidated so soon, however, as he forgot to name two of them; so, when I asked him if they were six, he answered in the affirmative, although in reality they were eight.

In one of the houses at Agiñgay, several families were living together, and nobody could tell me if there were three or four of them. I could only find it out, when I had written down all their names.

2. Language

There will be no question here of the written language of the Negritos, as they have none.

As to their spoken language, I think I shall have to agree, at least partially, with the statement made by most scientists and travellers, who have written about the Negritos, that is, that they lost their original language and took over the dialect of the people in whose immediate neigborhood hey were living.

Allow me to state in chronological order the experiences I passed through in trying to find out something definitive about their language. That they talked Ilokano with Ilokanos, Ibanag with Kagayan, and Itawes with Itawes, was very clear and not to be wondered at: but the question was: Did they have a special language of their own? Did they use among themselves a peculiar dialect, different from the one they used when communicating with others?

At Tuaw, on the 11th of April, President Ranjo, an Ilokano, assured me that the Negritos had a dialect of their own, unknown to others. At that time I had not met any of them, but I was anxious to hear the opinion of others, because I was not acquainted with Ibanag and Itawes at all, and so I thought it would be difficult for me to find out unaided what language they were using among themselves. Later on, however, I had picked up enough Ibanag to know if they were talking that language or not, as I have related in my diary.

At Bulagaw, where I found some Negritos, who had been living with the Christians since their babyhood, everybody assured me that they had their own language. But very soon more light was shed on the question: the

immigrant Ilokano, who were living there, used Ibanag with the Negritos, while the Negritos among themselves simply used Itawes, which the Ilokano and even the Negritos themselves had come to consider a special Negrito dialect. When they were talking among themselves, I asked my Ibanag guide if he understood their speech, and he answered me in the affirmative, and that they were talking Itawes, the language of a small tribe of native Kagayan living west of the Chico river. Later on I heard from people well acquainted with the Kalinga-Negritos that they used Itawes even among themselves.

Still they taught me one word, which they considered as genuine Negrito: *uddín*, which later on with the Isneg-Negritos I heard pronounced: *uddién*, and whose meaning they said to be: Ilokano, or a Christian who is not a native of Kagayan. In reality, I thought it had rather the more general meaning of: "stranger, foreigner", as it should be very strange for Negritos formerly to have had a special name for a tribe with whom they had had no communication as yet. After all my opinion was greatly strengthened later by the fact that they told me they would call by that name any man, who was not an inhabitant of the mountains or not a Kagayan.

When I arrived at the president's house, at Talifugu, on my way to Kabugaw, I had just started learning Isneg, when a couple of passing soldiers told me very positively that the Negritos living with the Isneg talked Ibanag, even among themselves. So, from that day on I tried to master as much Ibanag as possible, so as to be able to find out for myself what dialect they used when they were chatting together.

At Nagan, when I met Masigun for the first time, he assured me that they had a special language, very similar to Ibanag and very different from Isneg. This I found later on, by my own experience, to be literally true. The Negrito here speaks a corrupted Ibanag; the generality of words, expressions, forms and construction of sentences is Ibanag; but some words, and especially several endings, are of a different origin, neither Ilontano, nor Isneg, nor any of the dialects spoken by the mountain people.

The same day, Masigun taught me two of their expressions: come here, in real Ibanag: *umáyka* taw; as used by Negritos: *umáyka* saw. This, however, is not to be wondered at and cannot be put down as a change originating with the Negritos, because *S* and *T* are very often interchanged, for instance: the Ilonka will say: *Itnég*, the Kagayan: *Isnég*; Ilokano: *asáwa* (wife or husband), Ibanag: *atáwa*, and so on.

A second expression was more characteristic: go there, in real Ibanag: *umáyka tóri*; as used by Negritos: *umáyka tuké*. It should be stated here once for all, that the pronunciation of the *E* is like *AI* in air or *A* in bare.

At Malunog again, the Ilokano teniente told me that they could not understand the Negritos when they were talking among themselves. And so I found that both statements, although seemingly contradictory, were perfectly true: the Negrito talks Ibanag, but an Ibanag that is not understood, on account of changes and additions, by people who know only that language in its purity, and are not much acquainted with Negritos.

Here they gave me a variant of: *umáyka tuké*, which was: *umáyka tuké wa.*

From now on, during my several trips with Negrito guides and my conversations with the Negritos, whenever I heard them talking among themselves, I could positively and very distinctly understand that at least the general trend of the dialect was Ibanag; even when children were talking to their parents, and vice versa, the same dialect was used. I did not know the language sufficiently, of course, to find out without help if it was pure or corrupted.

At Futtul, the councilman gave me the first hint about Negrito prayers, and he assured me that these prayers were sung in a language entirely unknown to any of the Christians.

When the Kagayan merchant came to visit us at Siwan, his statement about the question was very clear and also completely correct: the Negritos talk a kind of ibanag, which is understood very well by all people, who have had to do with them more or less regularly, but is not understood at all by those who know only pure Ibanag and have not come across the Negritos very frequently. He gave me one more special Negrito term: *táne*, there, referring to a place much nearer then that indicated by *tuké*.

At Siwan, Masigun gave me several more examples of real Negrito, or rather of Ibanag, as it is spoken by the Negritos:

English:	Ibanag:	Negrito-Ibanag:
come in	*lubbéka*	*lubbéken*
let us go away	*mánaw ittám*	*mánaw ittén*
go away	*mánawka*	*mánawken*
I go away	*mánawak*	*mánawaken*

All the rest was pure Ibanag or Itawes. It may be seen by the above that the most important difference, and really the only one in these examples, is either the simple addition of *en* to the word, or the change of the last vowel or syllable of the word into en. What is the real origin of the same, I cannot tell. In Ilokano the addition of *en* brings the following change in meaning:

immáy: he has come; *immáyen:* he has already come

But i would be very strange if the Negrito had taken this from the Ilokano and generalized it as much as he does, the more so that the change in meaning, which affects the Ilokano, does not appear in the Negrito-Ibanag at all.

Here is a whole sentence:

Negrito-Ibanag:	Ibanag:
Iwátmi nikáw, apó, te arákkami karulatán ñga itdán ta lamán	*Yáwatmi nikáw, apó, ta ariákkami karulatán ñga itdán ta lamán*

In English: we offer thee (this), lord, so that thou becomest not disgusted in giving us wild boars. The final *t* (as for instance in *iwát* and *yáwat*), as well as the final *k*, is not completely pronounced either in pure Ibanag or in Negrito-Ibanag. In the spelling of the names, I regularly omitted the said letters, because I did not know if they represented *t* or *k*. So, whenever

one of these names ends in an accented vowel, one of these glottal catches should be added to it, for instance: *Allapá*, *Así*, should be respectively either *Allapák*, *Asík*, or *Allapát Asít*; not so, however, when the final vowel does not bear the accent, for instance: *Iya*, *Idáro*, &c.

In the above example may be seen that the *a* of *ta* was changed into *e*, and that several letters were dropped: the first *a* of *yáwatmi*, and the first I of *ariákkami*. For the rest the Negrito-Ibanag was identical with the pure Ibanag.

Now we arrive at the most important part: a prayer that I took down as it was sung and afterwards dictated to me by the Negritos hemselves. Of its meaning I do not know anything worth while, but I am of the opinion that it is an example of the original Negrito language. Nobody could satisfactorily explain that prayer to me, as they had lost all knowledge of its meaning; they never use that language any more, except in prayers, and they do not understand it even then. They simply told me that they had inherited this prayer from their ancestors.

A few of the terms were certainly Ibanag or Ilokano, and the further the prayer proceeded the more admixtures of said languages occurred, until finally, when the whole became pure Ibanag or Ilokano, I discontinued my copying. This is very easy to explain though; as they have lost the use of the language in which the prayer has to be recited, they have had to memorize it without understanding its meaning, and so it is no wonder that sometimes to an unknown word they substitute a known one, either Ibanag or Ilokano, of a similar sound; and this must happen more and more, when they proceed further in the recitation, because it is not so exceedingly difficult to memorize a few sentences of a strange language; but, when one has to learn a great deal of it by heart, it is a different question, and there will be more and more tendency to use words that have a meaning known to the person who memorizes it, especially when the pronunciation of both, the unknown word and the known one, is about the same.

It would be utterly impossible for me to separate the sentences into words, and it would certainly be very dangerous anyhow, as I should be inclined to use as much as possible a series of words that makes them resemble the Malay ones, which are known to me. Therefore I shall simply write the different verses in one continuous word, placing the accents where they belong.

It is to be hoped that some linguist, acquainted with other languages than the Malay, will find out something more definite about this dialect, and perhaps observe some connection with other groups of languages. It would have helped the scientist a good deal, if I had been able to find some more specimens of the kind, but my time was limited, and I was very fortunate indeed to be able to pick up as much as I did.

a is pronounced as *a* in arm
e is pronounced as *a* in bare
i is pronounced as *i* in give
o is pronounced as *o* in poke
u is pronounced as *oo* in cool
g is pronounced as *g* in great
ñg is pronounced as *ng* in bring
j is pronounced as *j* in the French Jean

The last consonant is a very peculiar one, as it does not exist in any Malay dialect, at least so far as I know. A gentleman acquainted with the languages of Sumatra and Java assured me that it was also unknown there, and a missionary from Madagascar told me there was no such consonant in the dialect of his Malay speaking people, while our Negritos pronounce it as distinctly as born Frenchmen. To make sure of it, I had it pronounced several times by the Negritos, so that there could be no doubt about the real pronunciation. Unfortunately it occurs but once in the whole series.

Here follows the prayer. M. stands for men; W. for women.

1. M.: *lilimamataralón, tálliaginasosón*
   W.: *gerináy, tabalátaninay*
2. M.: *maganitokanéroy, tálliaginasosón*
   W.: *kaniaggúray, kagínamaganitoy*
3. M.: *baróñgonawáriton, ritónnakarárí-ton*
   W.: *nónaw, nogónabanabalóy*
4. M.: *abakánanabubuáyoy, émmapagu-gatán*
   W.: *akakénunuwwáñg, émmapañganu-pán*
5. M.: *tálliaginnarakáoy, tállibagétayoy* (a negrito told me this meant: the mountain, go and carry it)
   W.: *mattáway, tálliaginnamáway*
6. M.: *sinulóñgkowégoy, kalátegnobubu-áyoy*
   W.: *rámatubáy, nagurabán*
7. M.: *sibbákuláguroy, lippónkolókoló*
   W.: *dammágasipágay, sibbákudalayá*
8. M.: *minénatagi-wáy, dumatáñgi*
   W.: *mapánnatagúdien, uddiéntakama-ragén*
9. M.: *kéñgabákainám a, dumaránum*
   W.: *kéñgabalátoñgkay, kittókittónau-lák*
10. M.: *kálamawagitóy, pañgabálamaki-nóy*
    W.: *kániokabbál, magaralayákalubbán*
11. M.: *kéñgadakarákalissañgáw, tagimu lákataggáy*
    W.: *ajúbalekagát, niyarigíttatagá*
12. M.: *mamusagége, natállokadutánmi*
    W.: *nanuáñgkami, aríkamínanubán*
13. M.: *kéñgatáñgisibálokanó, iñgalóna-maddaló*
    W.: *lagútanay, sibbisibbikabayuáy*
14. M.: *sinnimakamamásaw, nipalultada-láneyo*
    W.: *mamákuyanáy, natalawákkonikáw*
15. M.: *sinninatanógabáb, bugitbukira-yóñg*
    W.: *síribabbinayóñg, ammónamabuli-dáw*
16. M.: *mapánmagananúl, anúlsibayanóy*
    W.: *sibbáynay, kamáñgotók*
17. M.: *mappágawkuláw, garakitán*
    W.: *limmágiway, urákitmopugóy*
18. M.: *irákitmopugóy, tálipupútdakén*
    W.: *irákitmopugóy, kóllokáy*
19. M.: *yásigafúnato, atókigumaggárik*
    W.: *mannéligay, káslasibbikabáyo*
20. M.: *káslanimpúyogtigulliñg, gulliñga-púllipulliñg*
    W.: *nattáraw, inipúyogtigayáñg*
21. M.: *awáninaponán, manókkinugam-máy*
    W.: *kánialalákonan, awáninaponán*

The Negritos, who recited this prayer, stated that it was used by all Negritos of that particular country, whenever they met at prayer, and that none other was known. I gave it to several Kagayan and Ilokano to read, but nobody could make head or tail of it; perhaps some European or American scientist will be more fortunate.

Chapter V: **Ethical Life.**

Section 1: **Family Life.**

1. Birth.

I have not had the opportunity of observing personally any ceremonies that might take place before or after the birth of a child. Most of the details I put down here were given me by Masigun, the "presidente" of our Negritos.

He stated that nothing unusual happened during the pregnancy of the mother, and that she even continued her ordinary occupations without departing in any manner from her usual routine. This is also the case with most women of the other pagan tribes. I know of a case when a Kankanay woman gave birth to a child in the rice field, or at least in a hut near the field, where she had been working until the last minute. Marital relations between husband and wife do not suffer any alteration before the birth of a child.

The woman gives birth to her infant in the hut in which the family is living; and Masigun stated that nobody is forbidden to be present. With the husband and several women present to help the mother, all of them surrounding her, as is always the case, children would have little opportunity to witness the proceedings, for the house is ordinarily not of the largest. Thus the children would have to stand outside anyhow, and older person would not be much interested, I suppose.

The mother sits down on her heels, when her child is being born. To be sure of the fact, I asked Masigun about it on two different occasions; and, when I inquired if she did not lie down, he answered that she did not, except when she experienced very great difficulty in bringing forth her infant, in which case she was obliged to take a position that was more restful to her.

After the birth of the child, the husband sleeps apart from the mother for about a month. So far as I could discover, this seems to be a custom only, not a taboo proper. During this time he has to care for the household himself, and the work usually done by the wife falls also to the lot of the husband.

Negrito women give the breast to their offspring almost continually, day and night. I have seen a boy, old enough to run about pretty well, who took turns at suckling with his baby sister some months old, although he partook of the regular meals as well. I have never seen a Negrito woman having a little child, who did not take it along with her, and the breasts were always at its disposition. The first night I was sleeping at Asi's, I was very often awakened by the noise made by Malehes, who successively sucked her mother's breasts, retched and vomited, and began the performance all over again.

The mothers take any possible position in feeding their infants. They often lie on their back, while the child crawls either over them or alongside. Sometimes they lie on their side, while the child lies down on the ground or on the floor. On other occasions they sit down, either erect, while they hold the infant in their lap, or stooping to give the crawling babe a chance. Most of the time they stand or walk, and shift the little one from one side to another, or let it take care of itself.

They carry their babe in all possible ways, either on their hips, one leg in front, one behind, or on their arm in the European way; sometimes they hold it by the middle of its body, which is pressed to theirs; very often they carry it in a cloth that is tied over the shoulder with a knot.

They play with their children just as our own people would do. They tickle and kiss them, and act exactly the same way as civilized persons do with

Pl. XVI a. Sudá, .dá, Amalíñg, Kináwan and family.

Pl. XVI b. Aromán and Tuliáw with their families.
From left to right: Lúsia, Ligáyan, Aromán, Tuliáw Uta, Tiñgidáy.

their children. I have also observed that the custom prevails of tickling and kissing them more especially on the genitals. This is also more or less practised by the other tribes I have had to do with during my missionary career.

There is no question of infanticide with our Negritos. At Bontok, and perhaps with some other pagan tribes, it generally happens that they kill one of twins. I had a very striking example, pointing to the absence of such a custom among the Negritos, in the family of Bugayoñg, where two pairs of twins had been born; all four children were still living and were very fondly taken care of (Pl. XX b).

Some time after its birth, the child gets its name; but I cannot tell the exact date, and probably there is nothing definite about the matter. I met two children about a month old, Allapa's and Ayyuban's, who had no name yet, while I encountered others of a younger age who were named already.

I cannot say what circumstances induce them to prefer one name to another; but it may be seen by the list given in chapter II, 4, that any kind of names may be given to the children.

Some, mostly girls, receive a Christian name, either in the Spanish form, which is the most usual, or in the English. I found a single instance of the latter in Bugayoñg's family: Meri (for Mary). It seldom happens that older people have a Christian name. If they have one, it is very often a second name given them later, but even the first name is of much more frequent use. When the name is a Christian one, it is sometimes very difficult to find out its real, correct form, because they often pronounce it very badly, and generally abbreviate it in such a way, that one often doubts if it is a Christian or a pagan name. Fortunately, when I wrote down their names, our Negritos very often came to the rescue, and gave me the full form.

If the name is not Christian, it may be given to boys and girls alike, as was the case with the old man Asi, at Nagan, and the girl Asi, at Agiñgay; the old woman Ida, and Ida, one of Kinawan's sons, both at Agiñgay.

I met one boy, one of Masigun's sons, who had two names, neither of them Christian, as far as I know, Atta and Pokin, although the second one may perhaps be a corrupted form of some Christian name; his parents usually called him by his first name, Atta.

Here follow some names, that are Christian in most cases without the shadow of a boubt:

Iya for Maria
Uta for Prota
Arita for Margarita
Guyuñg for Gregorio (probably)
Pulisita for Felicidad (probably)
Amaliñg for Amalia
Berin for Ceferino (probably)
Kolas for Nicolas
Yustokia for Eustaquia (probably)
Kinilio for Cornelio (probably)
Yulalia for Eulalia
Kuana for Juana (in Spanish, the *j* is pronounced as *h* in hot)
Sikorro for Socorro (Nuestra Señora del Perpetuo Socorro)
Kuliana for Juliana
Toma for Tomas
Ankel for Angel
Kuan for Juan
Kasinta for Jacinta
Salmadora for Salvadora (probably)

Giana, Siniañg, Kiteria, Purerda, Irañg, Kasufer, Beniñg, Andiñg, are probably Christian names, but I do not know the correct equivalent.

Aginando (correctly: *Aguinaldo*) was the family name of the president of the Philippine Republic at the time of the revolution of 1898.

Herudis probably stands for Herodes (Herod); at least it is certainly not a genuine Negrito name.

I did not hear of any change of name when a person becomes ill, although this custom prevails among all the tribes that inhabit northern Luzon, and perhaps also among others. Masigun positively affirmed that a name once given remained all through life.

I heard nothing about any peculiar ceremonies to be performed, either at the birth, the giving of a name or the circumcision of a child; and no initiation of any kind takes place. Masigun assured me most emphatically of this: no ceremonies at all.

The proportion of boys and girls in a Negrito household and the degree of infant mortality can best be seen in the list I alluded to above.

2. Education and Home Life.

The question of physical education was amply discussed when I treated the subject of their amusements, under: Care and Adornment of the Body. Nevertheless one should not lose sight of the fact that boys and girls occasionally have their own plays and games: the boys very often play at shooting, when they try to hit trees or poles with a very small arrow shot from a bow that is also made of very light materials. Of intellectual education there is practically none.

The parents, although loving their children very fondly and perhaps for this very reason, are not loath to punish them when they so deserve. I have seen many a child receive a slap on his buttocks for carrying a joke too far or for failing to comply satisfactorily with an injunction of his parents. This is rather remarkable, because, in general, the inhabitants of the Philippines punish their children very rarely.

The father is the recognized head of the family, and the mother seems to be his equal as far as her sex allows. I have not noticed any slavish subjection of the wife to her husband; both are considered as the living authority in the home.

I stated before that the parents loved their offspring most dearly. I should add that vice versa the children also respect their elders, not only their father and mother, but their grandparents, uncles and aunts, and other relatives as well. Whoever may be related to them and more advanced in years is considered as worthy of love and veneration. I have noticed that Negrito children, in general, are very obedient; at the least nod of their elders they will do their bidding. The reason for this is not very far to seek: younger ones in the Philippines in general, and so perhaps also with most primitive tribes, are aware of the fact that they should be subject to older people, and they consider it their duty, even with respect to older brothers

and sisters. Then too the control exercised by the Negrito over his little family certainly emphasizes this quality.

Old men and women are well taken care of by the members of their family. With many other Philippine pagan tribes an old childless widow is abandoned to her wretchedness. Not so among our Negritos. They will take her in and provide for her as well as for anybody else, even if she be related to them only in a remote degree.

Brothers and sisters will start a quarrel now and then, as is common even among the best European families, but brotherly love does not suffer any real loss. After rain comes sunshine, and, after some noisy bickering, the interrupted play will continue as if nothing had happened.

Of course, children see and notice many things they should know nothing about at their age, as all of them dress most scantily and sleep crowded together in a very small place. This must needs have a deleterious influence on the morals of the young people, and it is really to be wondered at that our Negritos remain as decent as they are. Nevertheless some of their ways and customs are certainly big factors in the problem: the Negrito takes great care to find and put on his children a certain amount of clothing, be it ever so scanty, as soon as their mind becomes more or less open, and his anger is invariably aroused when the young people overstep the bounds of decency and transgress the laws of purity in grave matters, for instance, by fornication, &c. The general custom, however, of early marriage that prevails in all the Negrito settlements is doubtless the most obvious reason for their comparatively high standing in morality, as may be readily understood.

A question that obtrudes itself upon one's mind in this connection is the following: Does nothing abnormal happen before marriage? It is very difficult for me to answer this question satisfactorily, as I have not been long enough with the Negritos to make any sweeping statement on this topic. Masigun and several others, either Negritos or Christians, most clearly stated that a boy who had had sexual relations with a girl was in duty bound to marry her, and that, if he did not, great anger was shown, if not by the parents of both parties, at least by those of the unhappy girl, who might have become pregnant. They added that this happened very rarely, and that in most cases, when the girl was to become a mother, the boy would take her for his wife.

I do not believe many sins against nature are committed by the Negrito, but to assert that nothing of the kind ever occurs among the young people of either sex would be all too categorical. I believe, however, that they compare very favorably with the members of others tribes, and I am firmly convinced that I am right when I say that the Negrito in general is morally pure. This point will become clearer in the following treatment of marriage.

3. Marriage.

The Negrito has no idea of celibacy, and prostitution is not known. Marriage is the state of life into which every adult Negrito expects to enter sooner or later.

Before I knew anything definite about our Negritos, I had heard many stories about them: how they killed people with poisoned arrows, how they lived in trees, and how a boy, to get married, had to shoot an arrow through a joint of bamboo held under the arm of his bride, with the understanding that, if he killed the girl, his own life would be forfeited. What truth there is in all these stories I do not know, but certainly nothing of the kind ever happens with our Negritos here; and they themselves laughed a good deal, when I told them what hat been related to me as positive truths.

When I asked the Agiñgay people how the marriage contract was arranged, they said that the parents of the boy went to ask the hand of the girl, and that, in case of a favorable answer on the part of the girl's parents, the latter were given some presents, which generally consisted of rice, cloth, or anything that might be of use to a Negrito. They added that, if the boy's relatives had nothing to give, everything was all right also, as these presents were not strictly necessary. The parents, though, would not go against the will of their children, neither forcing them to marry a definite person, nor forbidding them to marry the one of their own choice, if it was already made. There is no question here of selling or buying girls, as the most complete freedom seems to be given to the boy in the choice of his future wife, and no girl is forced into accepting the advances of a man she does not like, nor prohibited to accept the one of her liking. It is a striking fact that the same was told me, almost word for word, some time afterwards by Masigun in the following way: the parents arrange the affair; if the girl or boy does not agree, there is no marriage; if the young people have arranged the matter by themselves, the parents must agree; they give presents, but if there are no presents, it does not matter. Incidentally we may add that among the Negritos young people are markedly freer than among most other tribes.

Virginity on the part of the bride is not absolutely required, and a girl, who has had a child by another man, out of wedlock, will be able to find a husband, although probably with more difficulty.

The only marriage impediment that seems to exist is that between brothers and sisters, according to Masigun, and first cousins are allowed to marry.

Residence appears to be very definitely patrilocal, so far as I could judge. When everything has been settled, the girl goes to the boy's house, (instance are: Kanadagan's wife, Abitto's married daughter, Bugayoñg's married daughter), and that is all. No further ceremonies take place, as was assured me by all the Negritos I consulted, and so also by their neighbors of other tribes. They may have some prayer ceremony at the time, or some time afterwards, but this is not a strictly exclusive marriage ceremony, as it takes place on other occasions as well.

Coitus is carried out in the ordinary human way, as was assured me by Christians, one of whom had passed the night with them several times. The same man also told me that husband and wife very often slept apart.

The Negrito is monogamous. This is accepted as a patent fact by everybody around here. This is in sharp contrast to the custom of the neighboring Isneg and Kalinga who do not scruple to take simultaneously two wives.

I very often put my questions in the following way, and had the subsequent answers; I did this to make sure of the fact in an indirect way:

I: "Who is your wife?"

Negrito: "So and so."

I: "Is it your first one?"

Negrito: "I have only one."

I: "I ask you if you had no other wife before this one?"

Negrito: "Yes, I had, this is my second wife."

I: "Where is the first one now?"

Negrito: "Well, dead, of course!"

The above conversation, or a similar one, which took place several times, points at the same time to the rarity at least of divorce.

To treat this question more clearly, I shall give chronologically the confirmations I obtained of this fact, and also the exceptions.

The Ibanag soldier, who accompanied us from Kabugaw to Siwan, told us that the Negrito was much better morally than the Isneg, as he did not repudiate his wife, once he had married her, while the Isneg would leave her on the most trifling pretext.

At Agiñgay I met my first case of a man, Tuliaw, separated from his wife. Tuliaw's first wife had been married by another man. I could not ascertain the real reason, but might surmise it by the following details given me by Tuliaw himself and by his companions. They said that the Negritos did not separate except when one of the married couple had done something very bad (I believe they meant especially adultery on the part of the wife, because for that of the husband there are other means, as we shall presently see); then each went his own way, after they had divided the children, if there were any. Later on Masigun said that, in the case of separation, the smaller children went with the mother. They never separate because no children are born, while the pagans of other tribes almost universally repudiate a childless wife.

Asi and Idaro are a very old couple. Neither was ever married to anybody else, and they still live most peacefully together, although no children were born to them.

Masigun told me that Negritos separated when the one had something against the other: this was a very indefinite statement.

Toma, whose present wife is Filomena, had formerly married Firmina, who is still living and by whom he had had several children. All of them came to the prayer ceremony from Ballisteros, where they had been living for a long time.

Dandañgan married the widow Asikam, his first wife; he has had no children by her, and by this time he is a very old man.

These are the facts about the case. In the whole series of families that came under my notice, there were only two cases of divorce, and probably the cause was adultery of the woman. In the first case, the explanations of the Agiñgay people seemed to hint at this cause. In the second case, the woman Firmina, whom I met several times, did not at all seem to be of a very decent stock, as was obvious by her demeanor, her talk and her whole

behavior. It should also be noted that Firmina was not living any more, and perhaps had never been, in typical Negrito surroundings, as she resided at Ballisteros, near the north coast of Luzon.

Still if there were to be found more cases of divorce, it should not be wondered at, because with all the pagan tribes of northern Luzon, with absolutely all of them, separations occur for the smallest reason. The Isneg especially are recognized by all Christians as falling in that category, and they themselves agree that divorce for them is a very common happening.

I have now to treat the question of adultery of the man, and in finding out about this I was very fortunate. If a man commits adultery, he is punishable by death and usually so punished. The offended husband shoots an arrow at the guilty man, and there the matter generally ends. If he escapes, which must be a rare occurrence, it may happen that no other attempt is made on his life. I do not mean, however, that adultery is very frequent; on the contrary, I believe it is not common at all, and the reason is not far to seek.

That the punishment of death was inflicted on a man guilty of the afore-mentioned crime, was assured me several times not only by Negritos, but by Isneg and Christians as well.

But I have a more definite proof of this statement, as I had the opportunity of taking a picture of a scar left by an arrow on the body of Asi, who, fortunately for himself, escaped death in a most extraordinary manner; the sear may be distinctly seen in his picture (Pl. XIX a). The arrow entered his body under the right arm, through his side, at some distance below the armpit, where I could still see a round mark, not large in circumference, but very deep, and it came out just at the middle of his back, where a scar about four inches long was still to be seen, just in a line with his spine. When I first noticed the fellow's wound, and inquired about its origin, he related to me that on a certain day he was standing somewhere in front of his house, when a Negrito hit him with an arrow in the part of his body described above. He made no further comment on the occurrence, but an Isneg, who was present at the conversation, completed the story by saying that the would-be murderer was the husband of a woman with whom Asi had committed adultery. Some days later I met a Kagayan, who stated he knew Asi very well, and who said that the wound had been inflicted by mistake during a hunting expedition, some Negrito mistaking Asi for the hunted animal; this was rather strange, when one remembers the skill of the Negritos in the science of woodcraft. These explanations were entirely contradictory; so, I asked the matter all over again from Masigun, his fellow Negrito and one of Asi's relatives, and Masigun assured me that the arrow had been shot on account of a question of women. There was no more questioning to be done, of course, and, in this way, I had further reasonable evidence that among the Negritos summary justice is done to the adulterer, as death is the penalty.

4. Death and Burial.

When a person is dangerously ill, the Negritos regularly have a prayer ceremony, if at all possible. This is not a ceremony peculiar to times of

sickness, as it is very often practised on the occasion of a marriage, and even at any time without special aim. They apply medicines as far as they can, but no professional medicine men are known to the Negritos.

As I have not been an eye witness to any death or burial, to treat this question I shall have recourse again to the successive information I obtained.

The Kagayan whom we met at Nagan, and who came with us to Siwan, informed me that the Negritos buried their dead, at or near the place of their death, without more ado, and then left the place. An Isneg, shortly afterwards, gave me the same information, and about in the same terms.

Masigun told me that they wrapped the dead child up in clothes, laid it in a coffin, and then buried it without the addition of any ceremonies. The same happened at the death of adults. On some day, later on, they had a prayer ceremony; this day might be the second, or the fourth, sometimes the enth, in fact any day. He then said that the corpse was buried regularly about one day after death took place. There was no strictly defined burial place. Here the Negritos, who had a more or less fixed residence, brought their dead together to bury them in the same plot of ground. In general, however, the graves were scattered all over the forest. Nothing was put inside the grave, nothing on top of it. They did not forbid anybody to approach it, and nothing was put on or around the grave to distinguish it from the surrounding ground; even the earth was levelled over it and no mound was arranged. Its depth was something like five feet. When the parents of a child died, the orphan went to one of its uncles, or to its grandparents, or to any other member of the family.

Later on he added some more details: when a person died, they wrapped him up at once, then they made his coffin. After the completion of the coffin, which would take a day or so, the corpse was buried. They were not particular about the orientation of the grave; any direction would do. As to the position of the body, it lay stretched out in its entire length, the arms either extended along the sides, or folded over the breast, or brought together on top of the head. Nothing was added to it.

An Isneg told me they did not keep their dead a long time above earth, but buried them as soon as possible. They wrapped them up in clothes, but if they had none, leaves would serve the purpose. Sometimes a coffin was used, sometimes not. Bodies were buried stretched out in their entire lenght, the arms folded over the breast.

Masigun, on another occasion, told me that, after the burial of a person, the Negritos remained some days on the spot, and then left it, but did not prohibit any person from approaching the grave.

The justice of the peace, at Mawanan, told me that the Negritos buried their dead at the place where they died, and did not use any coffin, but wrapped them up in clothes.

We can probably reconcile apparent contradictions in the following way: when a person dies, they wrap the body up in clothes, if they have any; if not, in leaves (at Mawanan, they will always have the chance to get a piece of cloth; not so, however, in the forests of Apayaw; Masigun, of course, is an

exception, as he is rather wealthy in the Negrito way). They will use a coffin, whenever possible (this will be easier in Apayaw than at Mawanan, where there are no real forests). Then they will bury him, very soon, if no coffin has to be made; after a day or so, if they have to wait for the completion of the coffin.

It should be noted here that most pagan tribes bury their dead in deeply flexed sitting posture, the legs being tied against the body, the knees almost reaching the chin.

From the preceding remarks it may be concluded that the Negrito has a great respect for the dead, and this seemingly betokens his belief in the survival of the soul after death. Nevertheless, he has no superstitious fear of the departed: when I asked them if they were not afraid of the spirits of the dead, they simply had a good laugh and answered me in the negative.

Section 2: **Social Life.**

1. Property.

As it is a general custom with the Negrito to invite his neighbors to partake of the food he has been able to find, it might be supposed that he has no idea of mine and thine. This conclusion, however would be entirely erroneous.

Whatever he possesses in or around his house is considered his own property, and belongs exclusively to him and his family; nobody is allowed to take anything from it without his permission. The trees he plants will remain his property, although he may be away from them a long time, as was proved to my entire satisfaction by the following incident: when Masigun and Bugayoñg came to take lunch with me at Siwan, just before the meal, Herudis brought in some cocoanuts from a tree near by. I asked him whose they were, and he said they were his father's. Masigun then explained to me that years ago he had inhabited that particular spot, and at the time had planted a cocoanut tree. He had never returned to build his house there, but the cocoanut tree and its products remained his all the same.

An abandoned house remains the property of the one who built it, and, as long as it stands, he has a right to make it his abode again, to the exclusion of all others. A dilapidated house near Asi's was invariably referred to as Abitto's, although this individual had long since moved to another part of the forest.

There is no question, of course, of strict delimitation of property in the forests of the Negritos; still, a certain group of families will always remain in the same portion of the great tropical forest, and although they lead the life of nomads, they seldom wander beyond this particular region. It is true that Masigun told me that they did not prohibit any other Negritos from coming to hunt in their forests, but this is certainly not done very often, and perhaps never, as everybody keeps to his territory.

The forest and the river and whatever they contain belong to the group of families that roam in or around them, but even here we find a certain idea of property. When Allapa guided us to Agiñgay, he was able to locate a hive of bees on one of the trees; he directly cleared the spot at the foot of the tree from

Pl. XVII a. **Masigún and family (one boy absent).**
From left to right: Sirakká with Maléhes, Herudis, Masigún, Karmén, Kuliána, Leóngia.

Pl. XVII b. Márta, Dagguló, Berín, Bísay and Ulí.a.

Pl. XVIII a. **Allapá and family, Lisáñgan and some Ilokano.**
From left to right in front row: Ilokano girl with sister, Lisáñgan, Yustókia, Allapá with Garadí, Belásko.

Pl. XVIII b. **Ayyúban, Yañgéd and Taggá with their families (one woman absent).**
From left to right: Rósa, Giána, Ayyúban, Yañgéd, Kolatí, Antonína, Taggá, Siniáñg.

herbs and bushes, and in this way asserted ownership. Woe to the Negrito who would take the honey of these bees, a trashing would be the sure punishment of his misconduct, as was assured me by the councilman at Futtul.

When a Negrito dies, any property he may possess at the time of his death goes to his wife and children. There are to my knowledge no other inheritance regulations.

In general, a Negrito has no inclination to steal what belongs to another, and one has never to be afraid of losing anything when Negritos are around. This was made very clear to us, when we left all our belongings at Siwan, during an absence of several days; when we came back, nothing was lost, although many valuables were in an unlocked trunk, and clothes and things were scattered all over the hut, while the door stood open, as there was no lock.

When my companion forgot his pickled fish at Malunog, near Allapa's house, the latter brought the condiment back to us, overtaking us when we were already several miles away from there.

2. Economical Organization.

All Negritos trade, as I had learned long before I met them. Christians in the lowlands told me that the custom of secret barter prevailed among the Negritos; they said it was their custom, when they went to the Negrito country for commercial purposes, to go to the brink of the forest and there to deposit the products they wanted to sell, clothes, rice, &c., as it was impossible to approach the Negritos on account of their timidity. The Negritos would come at night, place alongside whatever they had for sale, beeswax, rattan, &c., and set apart the things they desired in exchange. Then the Christians would go, take the Negritos' products, if they wanted them, and leave their own wares; else they would take these back and leave the Negritos' property untouched.

What I personally observed is that the Negrito very often goes to town himself with the products he desires to sell, and barters them for anything he might need or covet. Christian merchants and Isneg traders very often go up the river or approach the nearest Negrito settlements with a view of bartering their wares. And, although the simple blacks are often fooled, they rest contented, if their wants are supplied.

Clothes, rice, salt, iron, knives jars, dogs and sometimes ornaments are what a Negrito is most in need of. What he regularly has for sale consists of rattan, beeswax, honey, meat, and sometimes fibers, which the other tribes use in weaving hats, mats, &c.

The Negrito very often works for other people, going to the town to pound rice, or accompanying Christians or Isneg into the forest to split rattan or cut down timber. The wage he receives is ordinarily small and not sufficient for the work he does, as the Negrito is a good worker, but he seldom complains; it is only the Kagayan whom he considers as taking advantage of his poverty and timidity, and consequently he often complains of them. I heard from the Christians that the Isneg used the Negrito badly, sometimes giving him only a bunch of some twelve bananas or so for a whole day's work; but I never heard

the Negrito mention the fact. He also seemed to consider the Ilokano as honest men.

The Negrito knows money by this time, but only in a limited degree: he has no use for banknotes, and the coins known to him are mostly the copper one-centavo and the silver twenty-centavo piece; however, he is very often unable to distinguish the latter from the nickel five-centavo coin, of about the same size. Silver ten-centavo pieces are sometimes accepted, although rarely; and, in general, I believe he knows nothing about the value of fifty-centavo and one-peso coins.

The Negrito is faithful in paying his debts; and a Kagayan assured me that he never hesitated to give the Negritos what they asked for, if they promised to pay him later.

3. Social Organization.

To the best of my knowledge, the hunting grounds of a given group of Negrito settlements or villages do not extend very far beyond a twenty-mile radius from the center. Within this area the Negritos shift their dwellings very frequently, sometimes only four or five miles, sometimes farther, even though they may be obliged to leave a better hut and take up their abode in a much more primitive one.

What circumstances induce them to change their dwelling places and to go to one place rather than to another I cannot say.

The Negritos, when they go on a fishing expedition, may sometimes walk a rather long distance, even five miles, although fish abound in rivers and brooks in the immediate neighborhood of their actual residence. Nevertheless, when going to work with the Ilokano or the Kagayan, the Negrito prefers building a new hut the walking even a short distance, say of four or five miles.

I have not found any kind of nobility among the Negritos, and no professional beggars either; everybody seems to be on the same social level. One might take exception to the fact that they call Masigun "presidente"; they do so, indeed, not because he has any authority over them though, or is of a higher caste than the rest, no, the reason is to be found outside: it is because the lieutenant-governor gave him that title, as he wanted somebody to represent the Negritos as a whole, when he began the experience of gathering them in a fixed village, and, as Masigun seemed to be a clever and able man, he was chosen. According to Negrito law, every man and woman is equal.

After the above statement, it should be deemed useless to add a paragraph about slavery. Slavery is supposed to exist among certain Negrito tribes in the Philippines. All I can say is that slavery does certainly not exist among the Negritos with whom I lived, and I can say so without the least hesitation.

4. Political Organization.

It is stated in "Crónica de la Provincia de S. Gregorio Magno de Religiosos Descalzos de N. S. Padre S. Francisco en las Islas Filipinas, China, Japón, &c., por el P. Fray Francisco de Santa Inés, 1676", hat at the time

the Crónica was written the Malays paid tribute tho the Negritos, who were considered as owners and proprietors of the soil, and that the latter even compelled the intruders by force of arms to do so. But time has worked complete changes, and the Negritos are now confined to the virgin forests of the interior.

I ought not repeat my own statements, as I have already touched very often upon the matter of the chief taincy of the Negritos. There are no real chiefs. The authority of the bands is practically vested in the father; apart from this, all are equal. But is should be remembered that I am talking only of the Negritos who live in Apayaw and in the most western district of Kagayan.

Do the men sometimes come together to deliberate on important questions? Perhaps; but, if so, it is done casually and it depends on special circumstances: prayer ceremonies, for instance. Do they make rules binding on everybody? I do not believe so; everybody shifts for himself as far as I know.

One word about the influence of the U. S. Government and its representatives. In the western and north-western districts of Kagayan, where I encountered the Negritos living near the settlements of the Christians and leading a more or less sedentary life, the government has as much authority over them as it has over the other tribes. But with our Isneg-Negritos of Apayaw, the influence of the government and its officials is practically nil. The Negritos pay no taxes and avoid soldiers, policemen and the rest as much as people in bygone days shunned lepers; the Negrito is mortally afraid of them. No official can claim that he ever had any authority over them against their own will, and most of the forests inhabited by our Negritos are still marked on the map "unexplored". A former policeman, now living at Siwan, told me that in his seven years of connection with the municipal government at Tawit, he had never been able to come in contact with a single Negrito.

Has something at least been done for the benefit of the Negritos? Certainly; a couple of years ago, the lieutenant-governor of Apayaw attract them and brought them together at Nagan by the promise of abundant distributions of rice to eat and seeds to plant. The Negritos came, received the promised provisions, planted the seeds, and sent their children to school. A chief had been appointed over them, they recognized him as the chief distributor, and still call him "presidente". But, when, the distribution of rice stopped, because the harvest of the corn planted by the Negritos from seeds received from the government was very near, they dispersed and went back again tho their forests; and when the teacher chided the children for being absent from school several times, and was altogether perhaps a little too rough with them, the children went on a strike and never went to school any more.

And really, is there no way to educate the Negritos? I think there is; the distance is not so extensive but that they would be able to come together, and they so very rarely pass its borders, that their nomadism would not

cause any great difficulty. If there were a school, say at Nagan, or any other place not far away, and the Negrito children were gathered in, they would flock to it very eagerly, I dare believe, as they are anxious to learn and be instructed, and they have already been enough in contact with civilized Filipinos not to be afraid of schooling. But the teacher should be lenient, especially on one point: the rule of attendance should not be enforced too strictly, and he should take into consideration that a Negrito child will sometimes roam around for a couple of days in his forests, come what may. A little rice now and then, distributed at the right time, to old and young, by judicious men, who knew and loved the people with whom they had to work, would certainly be a great incentive to the Negritos not to remain too far from the center.

Would the school do the Negrito boy and girl any good? Of course, it would. Would it do them any harm? It do not believe it could do them any substantial harm, provided they be not mixed up with children of other pagan tribes, who could not teach them much good by their example.

Would the school have any influence on the old people? At least a little, I think, and indirectly, in bringing them as near as possible to the school house; a Negrito loves his children very dearly, and he would go far not to oblige his little ones to walk a long distance; and besides, the distribution of rice alluded to above would probably solve the problem to everybody's satisfaction. And slowly, after successive generations, they might perhaps become a people of sedentary habits; at least our Negritos of Apayaw.

Section 3: **Religious Life.**

1. Superstitions.

When one has lived for several years in the Philippines, it is no secret that even the Christians, to say nothing of the pagans, of northern Luzon (of what may happen elsewhere in the islands, I have no knowledge from personal observation, have a lot of supersitions or vain beliefs: good and bad days, signs and prognostications, amulets and charms, spirits in the air, spirits in the trees, spirits in the water &c., &c., everything is in their line.

And the Negritos? It might seem strange, but, during the whole of my stay with them, I could not detect a single superstition among them, although I kept a close lookout for such and made repeated and systematic inquiries from them and from others. Whenever I asked them if this or that was good, a lucky or an unlucky omen, I got the same reply as when I asked them if they were not afraid of the spirits of the dead. I do not claim that they have no superstitions, but I say most emphatically that personally I could not discover any.

With respect to the Negritos that live in the western and north-western districts of Kagayan, I should not be astonished if they had taken over some of the beliefs of their neighbors, as they have been living there, some since their babyhood, others for a comparatively long time; especially when one realizes how easily such things are communicated to one another; fear and the rest

doing their best to propagate them. But our Isneg-Negritos certainly seemed to be free from them; they fear the living, not the dead, men in flesh and blood, not ghosts or spirits.

2. God and the Soul.

When I asked Masigun what happened to a man after death, he answered me that he was buried; when I insisted and described a very bad man, who had lived a life of all possible crimes, he said he was buried too; and when a third time I asked him the same question with reference to a very good man, who had edified everybody by his exemplary life, he still answered that he also was buried like the rest. If I had lived a much longer time with them and known their peculiar Ibanag dialect much better, it would perhaps have been possible to find out exactly and definitely about their belief or unbelief in the soul of man and its survival after death; but, as both conditions were not realized, I had to leave the problem unsolved, to my deep regret. It would have been easy for me to get a simple answer either in the affirmative or in the negative, according to the way I framed my question; but I wanted to get at it indirectly, without influencing the Negrito in one way or another, and did not succeed. If I had asked him: "You believe in the immortality of the soul, don't you?", he would have answered: "Yes." If I had turned the question the other way: "You don't believe in the immortality of the soul, do you?", he would have said: "No." But the result would have been scientifically the same: nothing.

When I asked Masigun about the first man, our common ancestor, he said he did not know who he was. When I asked him who had made man, and from whence his origin, he gave me the same answer. But on this question I was much more fortunate on another occasion, and his belief in one God, Creator of the universe, was so clearly expressed that it really struck me with wonder. The result was especially important on account of the indirect way by which it was obtained, as everything happened without any direct query on the subject.

Here is the conversation we had, translated as literally as possible:

I: "When, during a hunting expedition, you have been fortunate enough to shoot down a wild boar, what do you do then?"

Masigun: "We divide him then and there among ourselves and take home our share of the animal."

I: "Is absolutely everything taken home?"

Masigun: "Yes. — Well, yes, but not absolutely all, we cut off a very small piece."

I: "What is the use of that?"

Masigun: "We stick it on a sharpened piece of bamboo or rattan or something, roast it a while over the fire, and then stick the bamboo with the meat into a tree. But it is only a very, very small bit of meat."

I: "You stick it in the tree and leave it there, and that is all?"

Masigun: "Well, no; we recite a little something."

I: "What is that?"

Masigun: "We recite it in Ibanag" (We were talking Ilokano at the time).

I: "Even so, tell me what you say."

Masigun: "*Iwátmi nikáw, apó, te arákkami karulatán ñga itdán ta lamán.*" (This prayer is in Negrito-Ibanag, not in Ilokano, the language in which our conversation had been carried on up to this point. In correct Ibanag: *Yáwatmi nikáw, apó, ta ariákkami karulatán ñga itdán ta laman*; which translated literally means: we-offer [this] to-thee, lord, so-that you-not-with-us be-disgusted to give [ta [1]] wild-boars. This prayer was repeated to me on another occasion by the same Masigun, and still later by Firmina; the wording was a little altered, but no substantial changes were made. In the foregoing inquiry, I confined my question to wild boars to make it as concrete as possible; later I asked Masigun what they said when they had killed a deer, and he repeated the same prayer all over, changing *lamán* into *uttá,* deer. Remember that *nikáw* is the singular; the corresponding plural in Ibanag is *nikamú.*)

I (stating my question in Ilokano): "You say: lord; who is this fellow?" (I used purposely the term: "daydiay", which is rather disparaging or even slightly contemptuous.)

Masigun (answering in Ilokano): "Who he is?" (and here the expression on his face indicated intense astonishment at my ignorance); "well, the one who placed the earth, of course" (and at this juncture he made a wide gesture, stretching out his whole arm and moving it from left to right).

He did not say *namarsuá,* the word which the Christian Ilokano invariably and as a matter of every day usage employ for the Christian concept of creation, but *nañgikábil,* placed or put down, a term which the Ilokano (they have been Christian for many decades) never use and would never use to indicate creation. The Ilokano term for "make" is *nañgarámid,* a term derived from the stem *arámid,* entirely unrelated to *kábil,* or *ressuá,* the stems for *nañgikábil* and *namarsuá,* respectively. The pagan Kankanay would say *nanápo,* made, never *nañgiguá,* placed. The Christian Kankanay have taken over the Ilokano term: *namarsuá* to denote the Christian idea of creation. Masigun talks Ilokano very well and must certainly have heard the term *namarsuá.* Nevertheless he used *nañgikábil.*

Namarsuá is a derivative from the stem *ressuá,* to happen without obvious cause. *Namarsuá* is used only in the technical sense of creator or creation, never in reference to human activities, and means literally: to cause to happen.

It may merely be added that some days before when I questioned Masigun directly if he knew who made his first ancestors, he answered that he did not know.

3. The Prayer Ceremony (Pl. XXa).

The term used by the Ilokano, and likerwise used by Isneg and Negritos, when they speak the Ilokano language, to indicate either the sacrifices of the

[1] A copulative, in this construction more or less equivalent to our English: "Some."

pagans or the prayer ceremonies of the Negritos, is *"agbóda"* (Spanish stem boda, nuptials; and Ilokano prefix: ag, the sign for a neutral verb). The reason why this term has come into use so universally is probably to be found in the fact that the most solemn pagan sacrifices take place on the occasion of marriage celebrations, and from the sacrifices of the Malay pagans to the prayer ceremonies of the Negritos there is but one step, at least in the eyes of the Christians that live there.

The first time I heard this word was when Masigun talked about Negrito marriages: "The girl comes to the boy's house, and then they 'agboda'", by which I necessarily and obviously understood that they celebrated the nuptials, that they married. Only later, when I heard it used the councilman of Futtul, in connection with the Negrito prayer ceremonies, did I grasp its real meaning when applied to the Negritos: to pray.

Owing to the importance of the subject, I shall relate all my experiences with regard to the prayer ceremony in minute detail, although in doing this I may be repeating a part of my diary.

I had the first hint of the matter on the 25th of April, in the evening, when we were talking with the councilman of Futtul, Mr. MANUEL LLAÑO, who had been living there for ten years, and had known many Negritos on and around his homestead. This is what he told me: the Negritos sometimes gather to pray the whole night through; while an old man or woman stands in the centre, a certain number of Negritos walk around him or her, hopping and with their arms folded over their breast. When the circuit is completed and everybody has come back to his original place, they turn on their heels and start in an opposite direction; in the meanwhile the others squat on the floor all around them, until their own turn comes; and so the ceremony goes on throughout the entire night. The councilman added that the language they used was unknown to him, it was certainly not Ibanag, and it was the more difficult to understand, as they sang it in a special way, repeating the words some times over. The man or woman in the centre would begin with a sentence, and the others would answer in chorus. But Mr. LLAÑO had never had the patience to stay until the end, neither did he know of anybody who had ever done so, as it was far from interesting to them. He only remembered about three bands of Negritos who had held the prayer ceremony at Futtul, each band once, during his ten years' stay there, but they often went to take part in the prayer ceremonies held elsewhere. Neither meals nor sacrifices took place at these ceremonies. In the forests a special hut was built for the purpose, and afterwards abandoned or inhabited as the case might be.

These details, although scanty, seemed of great importance to me, and the recital made me anxious to assist at one of these ceremonies. There was little hope at the time, but, after having passed through many difficulties and perplexities, I was fortunate enough to be present at one of them as we shall presently see.

On the 28th, before I left Asi at his house, where I had gone to see him, he told me that the same evening many Negritos would come to his house to pray. This was a most agreeable surprise to me, and I made him promise to

induce them to come to my hut to perform the ceremony, and in case they refused, to call me without fail. Nobody appeared, however, and on the morning of the following day I was convinced that this time at least the Negritos had fooled me. But here I was wrong, as was proved to my complete satisfaction, when my companion came to tell me that he had met a woman near the river, the wife of Bugayoñg, who had told him that there were no Negritos at Asi's, and that everybody had gone to work as usual.

On the same day, towards evening, a Kagayan from Abulug, assured me that many Negritos from those parts were coming to this place. This was enough to revive my hope.

On the 30th of April Masigun told me that the Negritos regularly had a prayer ceremony some days after the burial of a dead relative, and that, quite apart from funerals, they took part in one about once every month, although not always in the same place; within three days, he said, they would have one of the kind at Asi's, at the other side of the river. He promised to call on me as soon as he knew something definite about the matter.

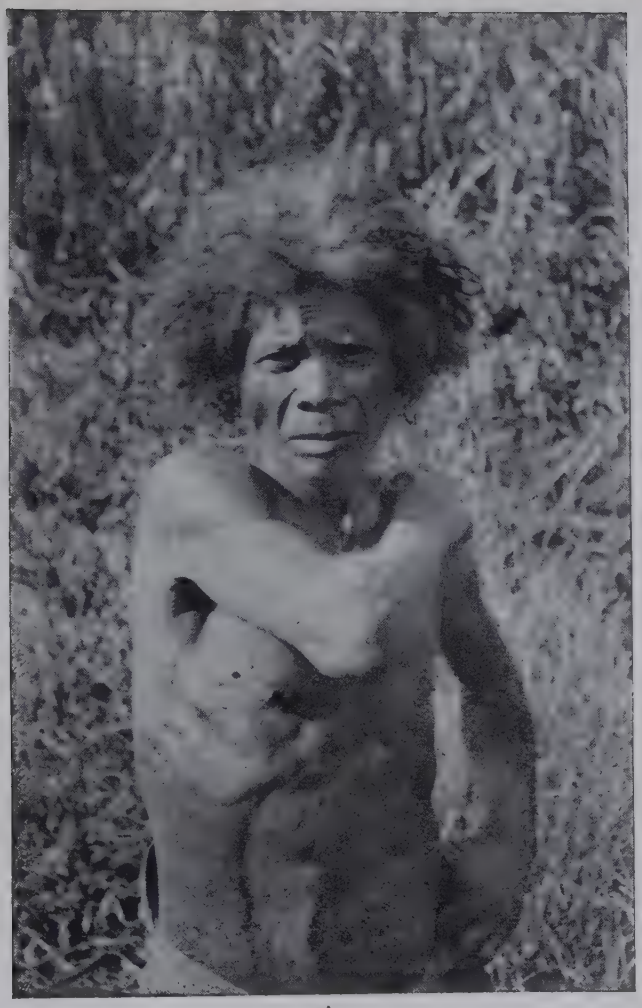
On the 2nd of May, in the morning, Asi came to tell me that the Negritos would come to pray either that same day or the next one.

In the afternoon, however, I could not stand it any longer, so great was my impatience, and I went of my own accord to Asi's house. I had taken the precaution of adding a candle to my outfit, so as to meet any emergency, as I thought there might perhaps be no light in the house, and so it would be impossible for me to note down the events that took place. But this time I was disappointed, although many other interesting facts came to my notice. In connection with the principal aim of my visit, little Karmen told me that the Negritos did not sing unless a great number of them were gathered together.

On the 3rd, I had the same experience all over again, but instead of remaining at Asi's for the night, I came back home in the evening, and, while I was waiting near the water for some means to cross it, I saw Herudis coming towards me; I instantly went to meet him, and he told me that he had come to call me, as the Negritos were coming. Then he went to call his father and Bugayoñg, and we all went back to Asi's. We heard a good deal of shouting all along the way, as evening had fallen in the meanwhile.

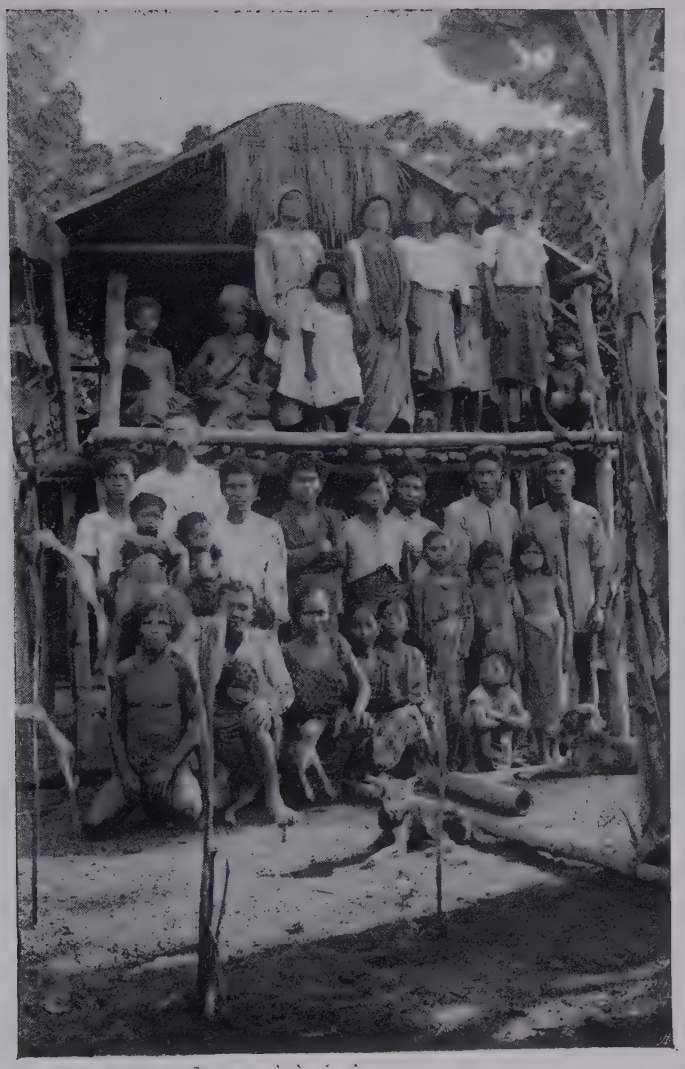
When I entered the house I immediately picked out for myself a place on the floor, near one of the posts, from which position of vantage I should be able to witness perfectly, although not comfortably, the whole performance.

At about 7 p. m., the few persons present started a little dancing, but nothing serious was going on yet. At about 8, the whole company of Negritos arrived from Ballisteros, Futtul, &c., while I was sitting on the floor and writing by the light of the remainder of yesterday's candle; in my hurry I had forgotten to take another with me, but as soon as its light gave out, the Negritos were courteous enough to prepare a special fire of dry canes of bamboo grass near the place I occupied, and they blew it up into a flare, whenever I had to write. That smoking fire added nothing to my comfort, and the house did not gain anything by it, as our improvised lamp burnt a hole in the floor, with the result that, at daybreak, the whole outfit fell down to the



Pl. XIX a. Así showing scar.

Pl. XIX b. Yadán and Kanandagán with their households.



Pl. XX a. The house of prayer.

Pl. XX b. Two pairs of twins in Bugayóng's family.

ground underneath; fortunately it started no fire, bur nevertheless it had done much damage to the floor, which could, however, be very easily repaired.

But let us go back to the beginning. At 8 o'clock p. m., as I stated above, the Negritos came in, the women carrying large packages on their head, which I supposed were presents, rice and so on, for Asi and the participants; but very soon they proved to be nothing but clothes. At this juncture, they brought me a mat to sit upon, and everybody started chewing betel. As Asi had only one gong, they had taken the precaution of bringing two others with them, and very soon the dancing began, and went on intermittently until half past nine p. m., when the real praying began; many children were already asleep, and a few of the adults had followed their example.

The singing was done in this way: one of the men intoned the first three or four syllables of the first verse (1. M.) with a good many modulations, and then all the men or a good number of them joined him in chorus; after that, one of the women intoned in like manner (1. W.), and very soon all or most of the other women joined her in chorus. The first two verses (one for the men, and another for the women) were repeated eight or ten times or even more often. Sometimes, as happened at the start, the men sang alone, and then were followed by the women; sometimes during the later repetitions the men and women sang together, each sex, however, singing its own verse; very often while the men were in the middle of their verse, the women would begin their own. After the first several strophes (if the two verses, the man's verse and the woman's taken together, could be called a strophe) the solo intonations were very far between. Except for this slight difference, the following fifteen or twenty strophes were sung in about the same manner as the first.

The melody was solemn and very musical; at first I almost thought they were starting the Kyrie of the Missa de Angelis! Even when the men and women sang together, or when the women broke in on the men's singing, the general effect was harmonious and in no ways discordant. About the first half of each verse, including both the three or four syllables intoned by the soloist and the several sung by the chorus, was chanted slowly and solemnly with many modulations; then, the rest of the verse was sung very rapidly, in a somewhat lower pitch, much less loudly and without modulations. They had a propensity to stress and to modulate the *E* sounds; even when there was no *E* in the word, they usually gave the other vowel the same sound; for instance, when the vowel was I, they pronounced it *YE*. During the singing they usually crossed their arms over their breast and gazed upwards with an expression of deep awe and reverence.

The tone, the emotional coloring of the chant and the gestures so impresse me at first that I myself was struck with awe and respect. No doubt could possibly exist but that they felt deeply the sense of communication with the supernatural world. No one could be present at such a ceremony, in the dead of night, hear these solemn chants and see the strikingly reverent bearing of the participants, without being forced to the conclusion that here he treads on sacred ground.

To return to our ceremony.

Directly after intoning the chant, the soloist rose from sitting posture, stood upright, crossed his arms on his breast and remained in this attitude for a while singing with his eyes lifted upwards. Very soon three or four other men did the same; then a woman, followed by some others. All took the same position, with crossed arms and upraised eyes, and during the repetitions of the first strophe they dressed themselves up, men and women, putting on whatever extra clothing they possessed. Such gala dressing during religious ceremonies is a common feature among the Non-Negrito pagan tribes of northern Luzon. As the singing went on, they usually began to walk in a circle, turning and going back in the reverse direction as soon as they arrived at the point from which they had started. Usually there was no hopping, only a very slow and solemn march; and the walking in a circle was not absolutely continous; they very often paused.

Once or twice, during the recitation of the early strophes, an old woman jumped into the centre, hopping; but after the second or third strophe, this was done no more.

The people, who squatted around, joined in the singing as well as did those that were standing. Towards the end of each strophe, they all sat down again one after another, until the man who had started the singing was standing alone.

After the singing of the first strophe (the first series of two verses), all sat down and started chatting again; then there was some more dancing. In the meanwhile, Masigun gave me some more details about these prayer ceremonies. They always took place inside the house, never outside. The Negritos sometimes prayed one night only, sometimes two nights consecutively, but only during the night. If more than two consecutive nights were devoted to prayer, on the third night, they usually passed to another house. In the daytime, they either slept or hunted. He said that everybody might stand up at prayer, if they so desired, men and women alike. He added that the Negritos had the prayer ceremonies after a marriage, after a burial, when somebody was dangerously ill, and at other thimes, whenever they thought fit to hold it.

The chatting and dancing ceased and the second strophe commenced. During the chanting of the second strophe, and for that matter during some of the subsequent strophes, some of the Negritos kept one of their hands before their mouth, and some stood up without joining the circle, while at times one of them stamped on the ground, but only once at a time.

The third strophe followed without any dancing, but only a little chatting, between the second and third strophe.

At the fourth strophe, there was no more light, except from the fire prepared in courtesy to me, and the dancing had now ceased for good. They laughed and talked in the intervals between strophes; and even when the praying was going on, some of them would have a little chat occasionally, but in subdued tones. At this fourth strophe only two men stood up; all the rest remained seated, but joined in the singing.

At the fifth strophe, only one man stood up. At this juncture, Masigun told me that, as soon as they had finished all the strophes of their prayer, they

were accustomed to begin them all over again, but that this happened only in case more than one night was devoted to prayer, for the obvious reason that they could not finish even all the strophes of the prayer once in a single night.

From the sixth strophe on, nobody stood up any more; after the sixth strophe, everyone was sitting or lying down, some of them even sleeping; the latter, of course, took no part in the singing, except when they happened to awake.

At about midnight, some of the Negritos roasted some corn over the fire and ate it.

The seventh strophe was followed immediately by the eihth without any interval.

After the fourteenth strophe nearly everybody was asleep, and they had to wake the old men to ask for the text of the succeeding verse.

At daybreak, the singing became less intent, and after the twentieth strophe they finally stopped praying for good. Then they danced again, but mostly the children.

The text of the prayer has been given in Chapter IV, 2, and there is no reason for repeating it here. If its meaning could be elucidated, the result would probably shed much more light on and considerably add to our knowledge of the religious belief of the Negritos.

Inasmuch as I was unable to interpret the meaning of the strophes of the chant, there might appear to be some question as to whether it was a real prayer or not. That it was a genuine prayer seems to be clear beyond any reasonable doubt in view of the following considerations:

First, the statements of the Negritos themselves: when they talk Ilokano they uniformly call this ceremony "agboda", a term universally used by the pagans in northern Luzon to denote pagan sacrifices. Masigun repeatedly told me this ceremony was in vogue at weddings, after burials and at the time somebody was dangerously ill, in short, on the same occasions on which other pagans offered their sacrifices. While they were dictating the text to me, the Negritos several times interrupted the dictation, with the apparent intention of explaining sections of it to me, by the following and similar statements: "here we pray that our ailments may be cured", "here we mean: cure our illness", and so on. A Negrito living at Ballisteros, in the immediate neighborhood of Christians, told me that the prayer ceremony is the way the Negritos have of asking God to help them and to cure them.

Second, the statements of Christians and Isneg: they unanimously consider the Negrito prayer ceremony as the equivalent of the sacrifices of the other pagans and call it by the same name: "agboda". At the same time they lay stress on the fact that the Negritos kill no animals and have no meals at the time of their prayers: they look on this absence of blood sacrifice and eating as something very extraordinary. Whenever they talked to me about the Negrito prayer ceremony, they invariably told me that it was a very strange one on account of its lack of animals and meals. By this they very clearly intimated that they considered both Negrito prayer ceremonies and pagan sacrifices as identical so far as religious purpose is concerned.

Third, the emotional atmosphere that pervaded the whole Negrito prayer. An intense expression of awe and reverence was clearly to be seen on the faces and in the gestures of all participants: they crossed their arms on their breast, looked upwards and showed in their whole behaviour that they were convinced of holding communication with the supernatural: no one present at this ceremony could have any reasonable doubt about that.

In should merely add here that the Negrito prayer ceremony I have described is totally different from and in sharp contrast to the religious ceremonies of other pagan peoples of northern Luzon. Animal sacrifices and eating are practically always the central feature in the latter's religious ceremonies. Again the text of the Negrito prayer although meticulously adhered to by the Negritos is unintelligible to them, while the prayers of the other pagans are recited in a language understood by the people, except perhaps for a few stereotyped terms. The whole general impression made on anybody who has assisted at the sacrifices of the other pagans as well is that the Negrito prayer ceremony is is no way similar to the other pagan prayers. Only after analyzing them both at leisure and ant one's writing table can some remote similarities be detected.

First, the Negrito singing has this in common with one type of Non-Negrito pagan song that the verse sung be the women is different from that sung by the men, and a soloist intones the verse in both cases. But with the Negritos this intonation merely consists in striking a tune and goes over only three or four syllables, then all of them sing in a kind of harmonious chorus, men and women separately or together, as the case may be, modulating their part of the strophes in chorus; with the other pagan tribes, each verse is sung entirely by the soloist, man and woman, and then repeated exactly in the same tune and wording by the chorus; men and women strictly alternate, never sing together. In the Negrito prayer the song is the principal religious ceremony, if not the only one, while in the pagan sacrifices these songs are entirely accessory; they are not at all a prayer and the real prayers are merely recited.

Secondly, dancing and beating of the gong are practised by both Negritos and other pagans; but with the Negritos the use of the gong and the dancing which it accompanies, elements fairly certainly borrowed from the neighboring pagan tribes, are but loosely incorporated into the Negrito prayer ceremony as such; they seem to be only an interlude, a kind of relaxation, something entirely different from the actual prayer; and they practically cease after the completion of the second strophe, while they are practised intermittently for a couple of hours before the real praying begins. With the other pagan tribes dancing and beating of the gong are in intimate relation with the sacrifice and prayer, not with the chant, and they are interwoven with the other ceremonies in such a way as to form a distinct whole; the chant of men and women rather serves as a means of relaxation and seems more or less accessory. With the Negritos the singing is done only by mature old men and women, never by young boys and girls; with the pagans the singing is done by young men and girls almost exclusively [2]. With the Negritos dancing and

[2] Here I am talking only of that one kind of singing of the other pagan tribes that

beating of the gong are performed by any or all participants, either young or old, even by children; with the pagans the dancing and the beating of the gong in immediate connection with the sacrifice are performed by older men or women only. When the Negritos dance and beat the gong, the onlookers and participants behave exactly in the same way as when neither singing nor dancing is going on: they talk and laugh and have a good time; when they sing, the atmosphere becomes distinctly religious, it is pervaded by reverence and awe. When the other pagans dance and beat the gong during their sacrifices, as much respect, if any, is shown as when they actually pray; in fact, both are done very often at the same time.

The following schema sums up the preceding and gives a clear idea of the relative value of singing, praying, dancing and beating of the gong, both in the Negrito prayer ceremony and in the pagan sacrifices.

Essential (religious):

Negritos:	Other Pagans:
Singing (prayer), by mature and old men and women.	Killing of animals, praying, dancing, and beating of the gong, by older men and women.

Accessory (merry making):

Negritos:	Other Pagans:
Dancing and beating of the gong, by old and young.	Singing (not a prayer), mostly by young men and girls.

Later on I heard some more details about the frequency of Negrito prayer ceremonies. The girl Sida told me this was the second time, as far as she could remember, that Asi had a prayer ceremony at his house (Sida must be about ten years old); Bugayoñg had not yet had any, nor had Masigun, who had no house fit for it, nor Abitto, whose house was in bad shape. The old Firmina said that the Negritos generally had a prayer ceremony at their house once a year, but that some Negritos had it more frequently, although very often their houses were not of the largest.

has any similarity with that of the Negritos, namely, what they call in Kankanay: *daiñg*. The pagan tribes have many other kinds of singing entirely different from the Negrito type.

Gliederung der afrikanischen Sprachen.

Eine systematische Untersuchung mit Berücksichtigung des völkergeschichtlichen Problems.

Von ALBERT DREXEL.

(Schluß.)

§ 11. Die Hamitischen Sprachen.

Quellen und Literatur.

ALMKVIST H., Die Bischari-Sprache Tu-Bedawie in Nordostafrika. Upsala. Grammatik 1881. Wörterbuch 1885.
BATES O., The Eastern Libyans. London 1914.
BASSET R., Études sur les dialectes berbères. Paris 1894.
— Étude sur le dialecte Zénaga. Paris 1909.
BERGHOLD K., Somalistudien. ZoaS. I, 1 ff.
BIEBER F. G., Dizionario della lingua cafficio, raccolto nel Caffa. Boll. della Soc. Géograf. Ital. 1908.
COLLIZZA GIOV., Lingua 'Afar. Vienna 1887.
ERMANN A., Ägyptische Grammatik. Berlin 1911.
— Ägyptisches Glossar. Berlin 1904.
HALÉVY J., Essai sur la langue Agaou. Act. de la Soc. Philol. Paris 1873.
HANNOTEAU A., Essai de grammaire kabyle. Alger 1906.
— Essai de grammaire de la langue Tamachek. Alger 1896.
HODGSON W. B., Grammatical Sketch and Specimens of the Berber Language. Transact. of the Americ. Philos. Soc. 1828.
HUYGHE P. G., Dictionnaire franç.-chaouia. Paris 1906.
KAOUI S. CID., Dictionnaire français-tachelh'it et tamazir't. Paris 1907.
KIRK J. W. C., Notes on the Somali Language. London 1903.
LARAJASSE E. de, Somali-English and English-Somali Dictionnary. London 1897.
MASQUERAY E., Dictionnaire français-touareg. Paris 1893.
MEHLIS C., Die Berberfrage. Archiv für Anthropologie VIII (1909). Braunschweig.
MEINHOF C., Die Sprachen der Hamiten. Hamburg 1912.
MÖLLER G., Die Ägypter und ihre libyschen Nachbarn. ZDMG. LXXVIII (1924), S. 36 ff.
PEYRON A., Lexicon linguae Copticae. Taurini 1835.
PIEHL K., Études Coptes. Zeitschrift für ägyptische Sprachen und Altertumskunde. XXXIII (1895).
PIETSCHMANN R., Über die kanarischen Zahlworte. ZE. XI (1879).
PRAETORIUS F., Zur Grammatik der Gallasprache. Berlin 1893.
REINISCH L., Das persönliche Fürwort und die Verbalflexion in den Chamito-semitischen Sprachen. Wien 1909.
— Die Somalisprache. 3 Bde. Wien 1900 ff.
RINN L., Les origines berbères. Alger 1889.
SARRIONANDIA F. P., Grammatica de la Lengua Rifeña. Tánger 1905.
SELIGMANN C. G., Some aspects of the Hamitic Problem in the Anglo-Egyptian Sudan. London 1913.
SETHE K., Das Verbum im Ägyptischen. Leipzig 1913 ff.
SCHLEICHER A. W., Somalitexte. Wien und Leipzig 1900.
STEINDORFF G., Koptische Grammatik. Berlin 1904.
STUMME H., Handbuch des Schilhischen von Tazerwalt. Leipzig 1899.
TUSCHEK, Lexikon der Gallasprache. München 1845.

Die Existenz eines hamitischen Sprachtypus lag lange schon fest, ehe man daranging, in Afrika nach Hamitismen unter den innerafrikanischen Sprachen zu suchen. Es war wohl sehr natürlich, daß man immer mehr dazu kam, das Verhältnis des hamitischen Sprachtypus zu den innerafrika-

nischen Spracherscheinungen zu erforschen, nachdem einmal die mächtige Eigengeltung eines am nordöstlichen Eingange Afrikas hingelagerten Sprachganzen klar geworden war. Ein sonderbares Geschick war es aber, daß mit der fortschreitenden Einbeziehung des Hamitischen in die Sprachen der anderen und früheren Afrikaner, das Hamitische selber wieder mehr und mehr seine feste Umrissenheit verlor; namentlich durch die Statuierung von sogenannten Protohamiten (neben denen zeitweilig auch Prähamiten figurieren) trug neuerdings zur Verwicklung des engeren hamitischen Bestandes und Problemes bei. Das mag an einem Exempel ermessen werden. „Protohamiten", führt F. STUHLMANN aus, „kamen vielleicht aus nördlicheren und westlicheren Gegenden als die Vorigen (scl. die Nigritier-Sudanvölker), sie hatten agglutinierende Sprachen und zahlreiche Substantivklassen. Aus ihrer Vermischung mit den Nigritiern bildeten sich die Bantu-Sprachen und -Stämme wahrscheinlich in Ostafrika, die allmählich nach Süden und Westen wanderten" (o. c. 147).

Protohamiten, Hamiten und Semiten werden in eine Linie gestellt, auf der sie verschiedene Phasen der Entwicklung eines Sprachvolkes grenzhaft bezeichnen sollen. Die Bantu wären demnach ein schlechthiniger Mischtypus nigritischer und hamitischer Zusammensetzung; ja die hamitische Komponente des Bantu wäre so stark, daß sein typisches Charakteristikum (die nominalen Klassifikative) aus jener Richtung zu verständigen wäre. Man darf sich dergleichen lapidaren Zurechtlegungen gegenüber die Frage nach der Art und dem Umfange des hamitischen Eigenbestandes nicht versagen, wenn anders nicht seine Grenzlinien eine problematische Fiktion werden sollen. Dieser Frage suchen wir zunächst durch eine Gegeneinanderhaltung der hamitischen Sprachgruppen untereinander beizukommen. Wir unterscheiden eine mittlere hamitische Gruppe, das Libysche; sie ist nicht mehr lebendig, d. h. nicht mehr als Volkssprache fortlebend; sie ist dem großen nordöstlichen Einfallstor nach Afrika zunächst gelagert; ihre Grenzpunkte sind das Altägyptische und das Koptische. Das ganze östliche Horn des mittleren Afrika und die Gebiete um Erytrea, namentlich aufwärts, nehmen die Kušiten ein, deren drei Untergruppen das Somali, das Galla und die Bedža sind; sie bilden auch die südöstlichen Vorposten gegen die innerafrikanischen Idiome. Als dritte Gruppe des hamitischen Sprachastes haben die Berbersprachen zu gelten; sie weisen vom ägyptischen Eingange westwärts und bilden die nordwestlichen Vorposten des Hamitischen gegen das sudanische Sprachgebiet. Diese drei Gruppen haben nicht dieselben verwandtschaftlichen Anknüpfungspunkte nach außen hin. Das Ägyptische ist durch eine doppelte Eigentümlichkeit zu kennzeichnen: einmal findet sich in der ägyptischen Formenlehre eine starke semitische Nuancierung; anderseits scheinen die Niltal-Hamiten bis zu einem Grade der früheren vorgefundenen Bevölkerung sprachlich nachgiebig geworden zu sein; das ergibt sich aus einem Vergleiche zwischen dem Ägyptischen und Koptischen einerseits und zwischen dem Altnubischen und Neunubischen anderseits.

Das Berberische zeigt ein gegen das Libysche durchaus unterschiedliches Gepräge; wir vermögen mit ältesten vorderasiatischen Idiomen, zumal den

um den Taurus lokalisierten, sowie mit den für uns frühesten Sprachen der Mittelmeerländer überhaupt, bedeutsame Parallelismen zu konstatieren. Daß hier stärkere, geschichtliche Berührungen vorliegen, scheint uns nicht länger mehr von der Hand zu weisen. Noch eine andere Tatsache fällt bei der genaueren Einsehung der Berbersprachen auf: sie lassen darauf hindeuten, daß ein mit innerafrikanischem Sprachgut (etwa bornuischen oder bantuischen Zusammenhanges) ursprünglich zusammenkommendes unterstes Ferment in ihnen erhalten ist; ganz deutlich wird ein solches, nicht untergegangenes, wenn auch organisch mit der neuen Sprache verschmolzenes Element in dem mit dem Bornu noch unmittelbar zusammenstoßenden Tamašek.

Dem Kuschitischen eignet weniger Semitismus als dem Libyschen; ihm fehlt auch jenes gegen das Libysche distinktive Sondergepräge des Berber. Dagegen verraten die kuschitischen Sprachen ein beachtenswertes Gravitieren nach den innerafrikanischen, d. i. zunächst den nilotischen Sprachen nicht allein in der allseitigen Struktur, sondern ebenso im Wörterschatz und nicht zuletzt in der Phonesis.

Dieses mehrgestaltige Verhältnis des wesentlich doch immer eintypischen hamitischen Sprachganzen macht es uns einigermaßen möglich, in die afrikanische Historie des Hamitentums vom sprachlichen Terrain aus hineinzuleuchten. Die Ägypter allein haben eine Hochkultur und die ihr als Bedingung und Begründung vorausgehende örtliche Stabilität erlangt; im Niltale lagen eben nicht nur die natürlichen Faktoren hiefür günstig; es fanden sich dort als ältere Schichten die Nuba und unter diesen transeryträisch gekommene totemistische Stammesreste, die vornehmlich dem Gewerbe und Handel zugetan waren: alles Kongredienzien, die einer Vollkultur im eminenten Sinne die Bahn weisen mußten oder doch konnten, beim Hinzutritt eben großer Individuen und ihrer freischaffenden Entfaltung. Die Kuschiten blieben in den für die Großwirtschaft so geeigneten mächtigen und wieder langgestreckten Weidegegenden des mittel- und nordafrikanischen Ostens die urwüchsig-kraftvollen Viehzüchter mit weitgreifenden Bewegungstendenzen, die jedoch an dem kompakt gewordenen Stock der älteren und ältesten Afrikaner scheiterten. Ihr kulturell relativer Rohbestand brachte seinerseits auch ein Tributärwerden den überrannten und mehr autochthonen Sprachmenschen gegenüber mit sich. Ihre für den Neusemiten offene Lage hat ein allmähliches Einschleichen neusemitischen Wortmaterials erleichtert. Die Berber wurden zum sterilen Steppenvolk und erwarben nur da und dort eine einigermaßen geordnete Händlerstellung; ihre Sprache hatte durch Aufnahme älterer afrikanischer Elemente den rauhen Charakter nicht verloren und die sich wiederholenden großen Einfälle der älteren und neueren Semitenwellen, namentlich der Araber, vermochten das Berberische eher zurückzudrängen als umzuwandeln. In diesem Sinne sagt auch R. BASSET in seinem „Études sur les dialectes berbères“: „Une tradition légendaire . . . raconte que les héros fabuleux du Yémen, Ifrigous ben Qaïs, ayant pénétré au fond du Maghreb, demanda aux populations, qui l'entouraient et qui poulsaient des cris inintelligibles: ب.ر.تكم, ma berberatkom (Qu'est-ce que votre jargon?). De là vint aux habitants de cette région le nom de Berbères.

On voit que la langue berbère passait pour peu harmonieuse selon la tradition, et cette opinion est partegée par Pline l'Ancien . . . Cependant cette langue, si peu estimée par les anciens et les Arabes, est parlée, des bords du Senegal aux oasis égyptiennes . . . Sans doute, elle n'occupe pas sans partage ce vaste territoire qui semble prédestiné aux conquêtes et aux émigrations étrangères. Sans parler des Phéniciens, des Grecs et des Latins qui n'ont pas laissé de traces très profondes, ni même des premières invasions arabes dont l'influence s'affaiblit rapidement, la seconde invasion, au XI[e] siècle de notre ère, complétant l'œuvre des précedéntes, refoula sur bien des points la population primitive qu'elle remplaça et là même où elle ne se substitua pas à elle, imposa son idiome . . . Cinq siècles plus tard, la conquête des Canaries par l'Espagne faisait disparaître le Guanche, dialecte berbère parlé dans ces îles, à l'exception d'un petit nombre de mots conservés par hasard." (Introd. Vsq.)

In Beachtung alles dessen, was wir nun über die drei Zweige des hamitischen Sprachostens sagen konnten, wird klar, inwieweit auch das Hamitische, wie es uns vorliegt, einer so gerne supponierten typischen Reinheit schlechterdings entbehrt. Hinsichtlich des semitischen Einflusses können wir ergänzend ungefähr dazusetzen: das Libysche hat durch altsemitische, das Kuschitische durch mittelsemitische und das Berberische durch neusemitische Berührungen typisch eingebüßt (bzw. sich untypisch bereichert). Im allgemeinen muß das Verhältnis des Hamitischen und der sogenannten Nigritier etwa angegeben werden: der Hauptbestand der prähamitischen Afrikaner ist durch die Hamiten nicht wesentlich erschüttert worden, vielmehr haben die Hamiten selber in dem Maße sprachliche Injektionen angenommen, in dem sie sich physisch und kulturell, d. i. namentlich wirtschaftlich und sozial, mit einem Worte geschichtlich-politisch, durchzusetzen suchten. Daraus ein Präjudiz für die außerafrikanische Verhältnisfrage von Hamiten und Nigritiern abzuleiten, könnte nicht unsere unmittelbare Zustimmung erhalten.

Mit diesen Angaben haben wir nun aber immer noch nicht das, was wir als eine letzte, tiefe und genaue Verständigung des hamitischen Problemes bezeichnen können, gesichert. Herkunft, Entstehung und Umgrenzung des hamitischen Sprachtypus und der hamitischen Sprachvölker sind anzugeben bzw. aufzusuchen.

Was zunächst die Umgrenzung des Hamitischen anlangt, um diese leichteste Frage zuerst zu erledigen, so haben wir durch anderweitige Untersuchungen über das Ful, das Haussa, das Masai und das Nama eine eindeutige Grenze bereits gewinnen können, auf indirektem und negativem Wege also. Einen gewissen Zweifel können etwa nur noch die dem Nuba relativ näherkommenden Idiome des Barea und Kunama ergeben. L. Reinisch, dem wir eine systematische und gründliche Behandlung aller bedeutsameren Sprachen des kuschitischen Zweiges verdanken, hatte seinerzeit im Anschluß an seine vergleichende Nuba-Studie geschrieben: „Als Resultat kann . . . . festgestellt werden, daß das Nubische seinem grammatischen Baue und älterem Wortschatze nach in engem Zusammenhange steht mit dem chamito-

semitischen und speziell mit dem kuschitischen Sprachen. Der Hauptunterschied des Nuba von den genannten Sprachen besteht also lediglich darin, daß im Nuba das grammatische Geschlecht noch nicht zur Ausbildung gelangt ist. Das Nuba steht sonach auf derselben sprachlichen Entwicklungsstufe, wie das Barea und das Kunama, welche Idiome gleichfalls das grammatische Geschlecht noch nicht ausgebildet haben, im Sprachbau aber mit den kuschitischen Sprachen übereinstimmen . . . Es wird daher nicht ungerechtfertigt erscheinen, wenn ich das Nuba, Barea und Kunama als protochamitische Sprachen bezeichnet habe." (Die sprachliche Stellung des Nuba, Seite 120.)

Wir haben REINISCH' Worte ausführlich zitiert, weil sie uns zugleich einen wertvollen Dienst für die Beantwortung der beiden anderen oben formulierten Fragen leisten mögen. Was uns aber hier besonders interessiert, ist die entferntere Zuordnung des Barea und Kunama zum hamitischen Sprachtypus. Zunächst ist die enge Zusammenstellung von Nuba und Barea-Kunama nicht zu behaupten, wenigstens nicht in dem engen und schlechthinigen Sinne, in dem sie von REINISCH behauptet worden ist. An zweiter Stelle ist zu berücksichtigen, daß Barea und Kunama zwar mehrfach von den kuschitischen Hauptsprachen abweichen, aber doch wieder in Wort und Form soviel kuschitisches Gut enthalten, daß man von einer typischen Zugehörigkeit sehr wohl reden kann. Daß im Barea und Kunama das grammatische Geschlecht nicht zur Durchbildung gelangt ist, bildet nur ein negatives Indiz und Recht einer Gleichsetzung dieser Sprachen mit dem Nuba, und gerade hier ist zu beachten, daß z. B. die kun. Genuspartikeln *(bu-ta* und *ši-na)* mit dem hamito-semitischen Geschlechtswort (masc. *b,* fem. *s, t*) Verwandtschaft verrät, während das nubische Genusdistinktiv *ondi* = *o-n-li* (?), männlich, *en* weiblich mit den Genuslautungen *l* und *n* der Čol-Sprachen nähere Beziehung verrät. Namentlich aber ist es das Verbum, das im Nubischen trennender gegen das Hamitische steht, als das Barea-Kunama-Verbum. Allerdings ist zu bemerken, daß mancherlei Verwandtheiten, bald mit dem Nuba, bald mit südnilotischen Sprachen im Barea-Kunama bestehen; man erinnere sich nur an die suffikale Perfektwurzel *k* im Nuba *(kō, kun)* und im Kunama *(ke)*, oder an das perfektische *t* des Barea und Masai, das hier und dort nicht an einen festen Vokal gebunden erscheint. Daneben steht wieder zu beachten, daß im Kunama wie in den niederkuschitischen Sprachen allgemein in der Abwandlung starke und schwache Verba unterschieden werden; auch die inklusive und exklusive Form der 1a Pron. Pers. Plur. fällt im Kunama als eigentümliche Parallele z. B. mit dem Somali auf.

Wenn also kein hinlänglicher Grund vorliegt, die beiden Idiome (Barea und Kunama) von den kuschitischen Sprachen typisch zu trennen, so muß immerhin zugegeben werden, daß sie uns die anderweitig gewonnene Einsicht der starken innerafrikanischen Verwandtschaftsbeziehungen des Hamitischen und gerade auch wieder des Kuschitischen im besonderen bestätigen. Mit REINISCH und SCHUCHARD sind wir durchaus der Anschauung, daß die Übergänge des Hamitischen nach dem südlichen und westlichen Afrika hin

bestehen, daß also, was wir als weitere Folgerung daraus ableiten, das Hamitische in seiner älteren und wohl mächtig gebliebenen Schicht in Innerafrika frühe und historische Nächstverwandte hat. Es erscheint darum ganz irrig, von einer weithin übergreifenden hamitischen Beeinflussung in Afrika zu reden; die Verwandtschaften des sprachlichen Innerafrika mit den nordöstlichen Randvölkern ist nicht wesentlich oder hauptsächlich etwa erst mit dem Vordringen und dem nach Süden und Westen gerichteten Überfluten hamitischer Völkerwellen geschaffen worden. Mit anderen Worten, die hamitischen Sprachen sind innerafrikanisch verwandt, weil sie innerafrikanisch urverwandt sind. Die Herausgestaltung des hamitischen Sprachtypus ist auf Faktoren zurückzuführen, die zum Teil mit den semito-typischen Bildungsmomenten zusammenfallen. Diese Faktoren freilich sind in Innerafrika nicht zu konstatieren, und das allein müßte eigentlich die hamitisierende Tendenz in der neueren Afrikanistik überall dort diskreditieren können, wo diese Tendenz auch die linguistische Seite anfaßt oder gar etwa noch von der Linguistik ausgeht.

Die Frage nach der Herkunft der hamitischen Sprachvölker ist dem Gesagten zufolge keine einheitliche. Sicher haben wir im Hamitischen zwei zunächst ganz verschiedene Elemente vor uns; die Herkunft des ersteren und älteren berührt sich mit der Frage weiter innerafrikanischer Völkerherkünfte; die Frage nach der Herkunft des zweiten und jüngeren (wenn für sich immerhin noch sehr alten) Elementes kehrt auf die Frage der spezifisch semitischen Herkünfte zurück. Die letztere Frage haben wir hier nicht zu beantworten; die erstere Frage ist mit der Frage nach der Herkunft der großen innerafrikanischen Völkerkomponenten, zumal der bornu-bantuischen, dem Entwicklungsstande unserer Forschung gemäß, an früherer Stelle beantwortet worden. Wir wollen hier aber doch noch eine Bemerkung anfügen.

Zwei Elemente sind, wie wir schon früher angedeutet haben, im Hamitischen evident: ein älteres, das innerhalb der bornu-sumerischen Verwandtschaft liegt, und ein anderes späteres, das mit der spezifisch semitischen Sprachbildung zusammenhängt, also mit dem spezifisch semitischen Sprachtypus rückwärtig auf eine genetische Einheit zeigt. Mit dem einen Elemente reichen also die hamitischen Sprachen zweifellos tief und früh in die innerafrikanischen Spracherscheinungen hinein; hieher rührt die teilweise Verwandtschaft der sogenannten Nigritier mit den Hamiten. Nun entsteht weiterhin allerdings die Frage, welches innerafrikanische („nigritische“) Element im Hamitischen vorliege. Wir haben es als dasjenige bezeichnet, das sich im Sumerischen und also auch im Bornu, im Bantu usw. findet. Wie weit dieses Element in Afrika verfolgbar und noch wirksam ist, bleibt einzeln zu untersuchen. Für uns ist in diesem allgemeinen Teile eine andere Frage ungleich wichtiger: findet sich im Hamitischen noch ein drittes, vielleicht ebenfalls innerafrikanisch verwandtes Element? Diese Frage führt uns auf Umwegen zum Probleme der dravidischen Verwandtschaften und Fortsetzungen. Mit einer hierbezüglichen Bemerkung wollen wir den Paragraphen über das Hamitische beschließen.

Die Dravida-Sprachen sind bislang in keiner wie immer gerichteten

Verwandtschaft erkannt und aufgedeckt worden. In Afrika bestehen einige sprachliche Parallelerscheinungen mit dem Dravida. Diese Parallelen gehören zunächst mehr dem Ngo-Nke und dem Pulah an, merkwürdigerweise aber auch dem Nuba; ja dem Nuba eignet geradezu eine hierbezügliche teilweise Mehrverwandtschaft. Wenn wir nun damit zusammenhalten, daß dem Nuba ebenso eine auffallende Verwandtheit mit dem Hettitischen zukommt, dann wird es wenigstens in hohem Grade wahrscheinlich, daß von Indien herauf eine frühe Völkerwelle ging, deren späteste Relikten jedenfalls im Nuba einerseits und im Hettitischen anderseits bestehen. Diese Wandervölker sind wohl nicht ohne jeden Zusammenhang mit den jetzigen Sprachvölkern des Ngo-Nke und Pulah zu begreifen. Daß übrigens Dravida-Völker in jener Richtung heraufgedrängt haben, die vor der afrikanischen und vorderasiatischen Abzweigungsstelle liegt, geht allein schon aus dem westlichen Vorlagern des bei aller Sonderstellung und bei allem Sondercharakter doch dravidischen Brahui hervor. Wir halten den dravidischen Faktor, was wir eigens und streng betonen möchten, von demjenigen auseinander, der zur spezifisch semitischen und insoweit auch zur hamitischen Sprachbildung geführt hat; es läge also, wenn auch die hier angezogene, mit dem Dravidischen zusammenfallende, sprachbildende und völkergeschichtliche Komponente im Hamitischen nachzuweisen wäre, eine dritte Quelle der hamitischen Bildungen vor. Wäre diese dritte Quelle anzunehmen, so stände eine andere innerafrikanische Beziehungslinie des Hamitischen fest. Es muß diese Frage jedenfalls ins Auge gefaßt werden.

Folgende Überlegungen können hierbezüglich eine Lösung oder doch einigermaßen eine Klärung vorbereiten. Vor allem stehen zweifellose Beziehungen zwischen Berber und Hatti (Hettitisch) fest. Es ist auch nicht zweifelhaft, daß im Kuschitischen hin und hin ähnliche Berührungspunkte mit Dravida und dravidaverwandten Sprachen vorherrschen, wie sie im Nuba, ferner im Pulah und Ngo-Nke angetroffen werden. Wenn wir an das genetivische *s (š)* denken, das dem Ostsemitischen angehört und in Variationen im Hettitischen und Ingogermanischen sich vorfindet, so mag das damit zusammenhängen, daß die vorderasiatisch gerichtete Welle der durch die Dravida gekennzeichneten Wanderung vom Wirkungsbereiche einer ganz anderen Sprachbildung und Spracheinheit berührt wurde. Die afrikanische Abzweigung wäre aus diesem Faktor nicht alteriert worden, wenigstens eben nicht unmittelbarer und bedeutsamer. In diesem ganzen Zusammenhange darf hier auch gesagt werden, daß die kaukasischen Spracherscheinungen wohl nicht ohne die hier in Frage stehende Komponente voll erklärt zu werden vermöchten. Auch die türkischen und turkoverwandten Sprachen treffen hier auf eine Grenzlinie einer ihrer Entstehungskomponenten. Drei Punkte lassen sich so verbinden: Kaukasisch und Türkisch, Afrikanisch (Nuba bis Ngo-Nke) und Dravidisch; der genetisch erste Punkt liegt im Dravida-Gebiet.

Was folgt nun aus diesen Überlegungen für das Hamitische? Zunächst fällt das Hamitische seiner Hauptmasse nach in den Bereich des beschriebenen Dreieckes. Da jedoch die Hauptrichtung dieser Wandervölker einer-

seits transerythräisch und anderseits nordafrikanisch, und zwar westwärts verlief, mußten das Berberische und das Kuschitische von derem Sprachcharakter und Sprachgehalte am meisten in sich auswirken lassen. So kommt es, daß das Libysche verhältnismäßig deutlich und stark nur das ältere sumero-nigritische und das semitische Element aufzeigen, während in den beiden anderen Gruppen des Hamitischen das dravidisch verwandte Element noch einigermaßen mehr durchscheint, nicht immer in derselben Weise allerdings im Kuschitischen und Berberischen. Es darf sohin eine dritte Komponente des Hamitischen allgemein behauptet werden. Als stärkste Verwandtschaftsquelle von Nubisch und Ägyptisch z. B. hat dennoch das Sumero-Nigritische zu gelten. Jedenfalls ist aber die eben bezeichnete verwandtschaftliche Beziehung des Hamitischen und Dravidischen für die weiteren großen, über Afrika hinausgreifenden Sprachenzusammenhänge von hohem Werte. Daß die semitischen Sprachen auch ihrerseits, freilich wieder anders zum Teil, dravidische Unterlagerung und Beeinflussung verraten, entspricht durchaus unserer ganzen Zurechtlegung. Die nilotischen Sprachen sind hierbezüglich relativ stark verwandt.

Eine besondere Frage wäre, ob nicht dravidisch verwandte Sprachvölker in bereits fertiger Vermengung mit sumero-verwandten Sprachmenschen etwa im Norden von Afrika eingebrochen sind: ethnologisch genommen also Totemisten mit (ersten) Mutterrechtlern. So wäre aus dem afrikanischen Bereiche die Vermutung W. Schmidt's von einem solchen im eigentlichen Sinne gewanderten Kulturkreise als wahr erwiesen. In Betracht kämen hier vor allem die Nil-Hamiten.

§ 12. Die sekundären Mischungen.

Quellen und Literatur.

Bassét R., Essai sur l'histoire de la Langue de Tombouctou et des royaumes de Songhaï et Melli. Louvain 1888.
Bastard G., Essai de lexique pour les idiomes soudanais. Rev. Col. mai 1909.
Caillié R., Journal d'un voyage à Tombouctou et a Jenné dans l'Afrique Centrale. 3 vol. Paris 1830.
Cancel L., Étude sur le dialecte de Tabelbala. Revue Afric. Alger 1908.
Caron E., De Saint-Louis au port de Tombouctou. Paris 1891.
Dayan L. M., Petit vocaboulaire français-nègre et nègre-français (idiome de Tombouctou) Alger 1895.
Delafosse M., Les Gow ou Chasseurs du Niger. Paris 1911.
Dubois F., Vocabulaire gourma. Bull. du Com. de l'Afr. franç. Paris, juillet 1898.
— Vocabulaire songhoï. Ibidem mai 1898.
Gaden, Essai de grammaire de la langue Baguirmienne. Paris 1909.
Hacquard-Dupuis, Manuel de la langue soñgay. Paris 1897.
Hodgson, Notes on Northern Africa, the Sahara and Soudan. N-Y. 1844.
Müller F., Die Musuk-Sprache in Zentralafrika. Wien 1886.
Müller P. (u. Schmidt W.), Ein Beitrag zur Kenntnis der Tem-Sprache (Nord-Togo). MSOS. 1905, 251 ff.
Pères Blancs, Syllabaire français à l'usage des indigènes de langue soñgay. Paris 1898.
— Méthode de lecture en langue soñgay. Paris 1898.
Raffenel A., Nouveau voyage au pays des Nègres. Paris 1856.

Unsere Sprachenkarte zeigt im mittleren und wieder im mehr westlichen Sudan eine auffällige Kompliziertheit; die sekundären Mischungen

treten gerade in diesen Gebieten stark hervor. Eigentlich würde das uns allgemein den Schluß nahelegen, daß namentlich der zentrale und westliche Sudan das Terrain häufiger und heftiger Völkerbegegnungen gewesen sind. Inwiefern dieser Schluß berechtigt ist und welche Bedeutung ihm für die sprachliche und geschichtliche afrikanische Völkerfrage beizumessen ist, werden wir am Ende dieses Paragraphen anzugeben suchen. Vorerst muß uns der Begriff der sekundären Sprachmischung interessieren, um so mehr als er von dem anderen Begriffe des Mischtypus reinlich zu scheiden ist.

Zunächst ist zu beachten, daß die sekundären Sprachmischungen nicht neben den großen Typen und gegen sie stehen, sondern diesen eigentlich zugewiesen werden müssen. Ein Beispiel mag das erläutern: das südöstlich an das Bornu angeschlossene Maba weist eine bedeutsame bornuische Unterschicht auf, die allerdings selbst wohl noch ältere Sprachmenschen von dem Wule-Typus in sich aufgenommen hatte; später selbsttypisch gewordene Nuba übten gelegentlich bis in dieses Gebiet hin einen sprachlichen Einfluß aus. Endlich ließen auch sprachliche Einflutungen des Čol ihre letzten afrikanischen und vorarabischen Eindrücke dort zurück. Das Maba bildet also keinen neuen Typus, sondern ist lediglich ein von Sprachen, die selber einem primären Mischtypus (dem nilotischen) angehörten, beeinflußtes kleines Absprengungsgebiet des bornuischen Sprachastes; daß diese Sprache auf der frühesten Verwandtschaftslinie von Bornu und Nuba gelegen ist, bestätigt unsere Vermutung, daß das Maba mit jenem Bornu verwandt ist, das der ursprünglichen Verwandtschaftsphase von Bornu und Nuba noch näher lag. Ähnlich fallen noch in den Bannbereich des Bornu: das Kare, das Wadai, das Debge, das Musgu, das Kandin und das Songroi. Damit erscheint die Mehrzahl der sekundären Mischungen in Afrika angegliedert.

Wir treffen die sekundären Mischungen jedesmal zwischen großen Typen, nicht innerhalb desselben gelagert; das bringt es bisweilen mit sich, daß ihre Zuweisung zum einen oder anderen angrenzenden Typus schwierig wird, weil sich eine Mehrverwandtschaft mit diesem bzw. mit jenem Typus kaum entschieden vertreten läßt. Dieses Verhältnis wird z. B. beim Gbari klar, das zwischen dem nördlichen Haussa und dem südlichen Manfu liegt. Das Gbari ist als frühverwandt mit dem Manfu und als ziemlich verwandt mit dem Haussa zu bezeichnen. Dieses Verhältnis ist mit der anderen Tatsache zusammenzuhalten, daß beide Grenztypen, das Haussa und das Manfu, selber bereits als primäre Mischungen zu betrachten sind. Dazu kommt endlich, daß pulahische Untermischungen als dritter sekundärer Mischungsfaktor zu beachten sind.

Gerade das Gbari gibt uns ein treffliches Beispiel hiefür ab, daß die sekundären Sprachmischungen nicht ein Fremdes neben den großen Typen darstellen; im Gegenteil lassen sie sich aus diesen heraus so vollkommen verständigen, daß es bisweilen nicht mit hinlänglicher Sicherheit entschieden werden kann, auf welcher Seite ihre Mehrverwandtschaft liegt und ob zufolge einer ersichtlichen Meistverwandtschaft die schlechthinige Zuweisung zum einen bzw. zum anderen Grenztypus sehr behauptet werden darf.

Ähnlich verhält es sich mit den weiter westlich gelegenen Sprach-

mischungen, dem Gogo, Gurma und dem doppelgliedrigen Borgu; wenn hier immerhin das Haussa als Zuweisungstypus gelten kann. Eine andere Stellung nimmt noch die an letzter Stelle zu erwähnende sekundäre Mischung, die Temsprache, ein; sie ist so recht eigentlich das Mittelglied von Pulah und Bantu, weshalb wir sie auf der Karte als pulahisch stark durchsetzte bantoide Sprache eingetragen finden.

Das Bild nun dieser Mischsprachen macht uns zweifellos eine Tatsache, die oben schon erwähnt worden ist, klar: die mittlere Sudanzone und zumal ihr westlicher Teil waren das Gebiet der stärksten Völkerbewegungen und Völkerbegegnungen. Hier zeigen sich die Prozesse der sprachlichen Typusbildung, der sprachlichen Beeinflussung und der sprachlichen Heraussonderung verdichtet und mannigfaltigst, auch am nachhaltigsten. Das läßt wohl den sicheren Schluß zu, daß im mittleren und westlichen Sudan die bedeutsamste Treffzone aller für das afrikanische Völker- und Sprachengebiet in Betracht kommenden Urbestände und Wanderungswellen liegt. In der Tat haben die ältesten afrikanischen Sprachvölker, die Pygmäen Zentralafrikas, die Khoiń und die sich lokal und geschichtlich an die Pygmäen anschließenden und mit diesen auch sprachlich relativ zusammenhängenden nördlichen und äußeren Wule bis in die Gebiete des mittleren und westlichen Sudan hineingereicht; gerade in diese Gebiete sind zunächst, von Osten quer herüber, die von Indien heraufgezogenen totemistischen Sprachvölker machtvoll und, in sich selber reich an sprachlich starken Eigenbildungen, wieder zerklüftend eingeströmt. Dem mittleren und westlichen Sudan zu wälzten sich in nächster Folge jene Völker, die, vom Euphrat-Tigris-Gebiet westwärts dem nächsten Afrika zugehend, im Nilbecken etwas abströmend, im Tšadsee-Bezirk sich in einem bedeutenden Teile festsetzend, nicht nur eine ungewöhnliche Stoßkraft besaßen, sondern auch sehr expansiv und wiederum assimilierend waren; diese Völker stellen eine starke mutterrechtliche Welle dar und haben einen sehr großen Anteil an der Bantu-Sprachbildung genommen. Die letzte Zuwanderung (wenn wir von der älteren semitischen und der neueren semitischen oder rezent-arabischen absehen) geschah durch die Hamiten, die gerade über das mittlere und westliche Nordafrika südwärts vorzustoßen suchten; man denke an die hamitisierten Berber.

Das zweite relativ starke Völkerbegegnungsgebiet war der östliche Sudan, der ganze und weitverzweigte Quellbereich des Nil und das Nil-Kongo- (bzw. Nil-Ubangi-) Zwischengebiet. In der Tat äußert sich das auch hier in der sprachlichen Gestalt dieser Gebiete, finden wir ja doch bei manchen Sprachen dieses Gebietes zugleich starke nilotische, hamitische und Wule-Beziehungen; auch mag an die drei sprachlichen Gruppen des Kordofanbezirkes erinnert werden. Allein im allgemeinen hat hier doch die uniformierende Tendenz der zusammenstoßenden Typen sich wirksam gezeigt. Auch ist zu beachten, daß der hamitische Einfluß hier mächtiger und dauernder gewesen ist als im mittleren und westlichen Sudan. Endlich muß beachtet werden, daß der östliche Sudan ungleich mehr als der westliche und mittlere Sudan ein Durchzugsgebiet war. Nur die vom Niltal südwärts geströmten Sprachmenschen nubischer Verwandtschaft scheinen in

größeren Massen im Nilquellbereiche seßhaft geworden zu sein. Sonst strebten die östlich eingewanderten Völker westlich und südlich nach Innerafrika vorzudringen.

§ 13. Die semitischen Einströmungen.

Wenn wir von den neueren und neuesten Einfällen der Araber im nördlichsten Afrika absehen, dann überbleibt für uns hauptsächlich die Frage nach der zeitlichen und geographischen Lokation jener semitischen Einwanderungen, als deren Resultante die im osthamitischen, zumal im Kuschiten-Gebiete eingelagerten semitischen Sprachvölker erscheinen.

F. STUHLMANN hat in seinem Buche über „Handwerk und Industrie in Ostafrika" am Schlusse eine große Übersicht über die Schichten und Einwanderungen der in Afrika auftretenden Völker und Rassen versucht. Dabei sagt er über die Semiten: „Mit dem Beginn unserer Geschichte kamen (mit Sumerern oder Turaniern vermischte?) ‚Semiten', die ersten wahrscheinlich von Süden in einer transerythräischen Wanderung nach Ägypten (etwa 5000 v. Chr.). Sie bildeten die Kulturgrundlage Altägyptens, brachten Bronze, auch wahrscheinlich schon den Pflug und den Getreidebau dorthin. Später um 2500 v. Chr. kamen von Süden Phönizier und Kanaaniter nach Syrien, den Phöniziern verwandte Menschen auch als Händler an die Küsten des Roten Meeres (Punt-Leute), um 1800 v. Chr. die Hyksos und andere Semitenstämme (Juden) nach Ägypten, um 300 v. Chr. die Gheez-Völker (Habašāt) nach Abessinien aus Hadramaut-Maḥra und im 7. bis 8. Jahrhundert die Araber, welche bei der Verbreitung des Islam und ihrer semitischen Sprache weite Gegenden überschwemmten" (S. 148).

Derartige Vermutungen sind schon öfters angestellt worden; sie haben uns bis heute der Lösung des semitischen und im besonderen des afrikasemitischen Problemes noch keinen Schritt weiter gebracht. Wir halten dafür, daß Vermutungen ohne greifbare Indizien und Stützen ziemlich wertlos sind. Wenn wir das sprachliche Material, das hier in Betracht kommt, ansehen, dann sind es vor allem diese Daten: die kuschitischen Sprachen zeigen am wenigsten Semitismus und mögen darum nicht ganz unbegründet als relativ rein hamitisch angesehen werden. Auch fällt in diesem Zusammenhange ins Gewicht, daß trotz MEINHOF's Einspruch[1] wesentliche Zusammenhänge von Kuschitisch und Sudanisch, wie sie REINISCH angenommen und behauptet hatte, bestehen bleiben. Das Libysche und auch sogar das Berberische verraten, namentlich hinsichtlich der grammatischen und verbalen Formen, ein semitotypisches Näherkommen. Man erinnere sich nur an die formelhaft gewordene Sentenz vom semitischen Verbum des Ägyptischen.

Sämtliche Hamitensprachen weisen, was an zweiter Stelle zu erwähnen ist, eine Unterlage auf, die nach Sumer weist und als eine älteste Schicht auf dem Boden zumal der Libyer und Berber wird gelten müssen. Diese Unterschicht scheint relativ am meisten zum Eigencharakter des Hamitischen gegenüber dem Semitischen beigetragen zu haben. Dadurch ist der Boden für die Rechtfertigung der Formel von der vermittelnden Stellung des Ha-

[1] Cf. z. B.: Die Sprachen der Hamiten, S. 229.

mitischen als eines doch wieder stark nach Afrika weisenden Typus gegeben. Ein Element ist dem Hamitischen und Semitischen sicherlich gemeinsam; dieses gemeinsame Element geht auf Sprachmenschen zurück, die sich, obwohl ursprünglich zusammengehörig und eine Einheit, in Afrika als ihrem Randgebiete und im eigentlich zentralen semitischen Gebiete Vorderasiens verschieden entwickelt haben.

Spätere Einwanderungen von bereits ziemlich ausgebildeten semitischen Sprachmenschen haben mehreremal stattgefunden. Hierher gehören die Phönizier im nördlichen bzw. nordwestlichen Afrika, die Äthiopen und Verwandte in Abessinien, die hebräischen Befunde und Anklänge im Masai-Bezirk. Andere Sprachen wie Mehri, Amharrisch u. a. dürften auf solche Wanderungen zurückgehen oder vielleicht überhaupt mit einer der genannten Wanderungen, etwa mit der äthiopischen, in irgendwelchem genetischen Konnexe stehen.

Jene Einwanderer, auf die das ägyptische Kulturganze dem Wesen und der Hauptsache nach zurückgeht, waren nicht Semiten in dem uns geläufigen Sinne. Und sie vermögen auch darum nicht zu Semiten gestempelt zu werden, weil ihre nächsten Verwandten anderswo sich zu dem entwickelt haben, was wir als semitische Sprachmenschen kennen. Über präsemitische Beziehungen in Afrika, zumal in Innerafrika, haben wir im Abschnitte über das Haussa einiges Notwendige angedeutet.

§ 14. **Die Sprachen Madagaskars.**

Madagaskar muß als die große afrikanische Insel das eingehende Interesse des afrikanischen Sprachforschers beanspruchen. Die von vornherein geltende Möglichkeit, daß über Madagaskar ehedem größere Völkerwellen nach Afrika gegangen wären, muß wenigstens ins Auge gefaßt werden. Und wenn solche Wanderungen auch nicht angenommen werden dürfen, weil, wie wir gefunden haben, andere nördlichere Wege allein durch die sprachlichen Indizien genügend wahrscheinlich gemacht werden; so ist doch immer noch zu erwägen, wie oft und wie früh schon von Afrika aus diese Insel von Sprachmenschen aufgesucht worden ist. Auch wäre an zweiter Stelle nachzusehen, ob die spätere Wanderung aus der indonesischen Seerichtung, die durch die malgaschische Sprache auf Madagaskar außer allem Zweifel steht, in deutlichen Wellen bis nach Afrika hineinreicht. Endlich könnte die Frage nach einer über Madagaskar gegangenen Seewanderung nach Afrika von hier aus ergänzend und abschließend gelöst werden. Mit diesem letzten Erörterungspunkte beginnen wir.

Daß die Pygmäen oder die mit ihnen nächstzusammenhängenden Völker, sagen wir die Khoiń und Khoiń-Verwandten (des zentralen und zentralsudanischen Afrika) über Madagaskar nach Afrika gekommen wären, ist nie im Ernste angenommen worden und darum schon abzulehnen, weil diese Völker nicht seefahrend waren und schon gar nicht in so ausgedehntem Sinne. Sind nun aber vielleicht totemistische Völker so gewandert? Neuerlich hat man totemistische Übereinstimmungen zwischen inner- und nordwestafrikanischen Erscheinungsformen konstatieren wollen. Indes müssen wir wissen, daß der

Totemismus sich in Afrika bereits und eben eigentlich als primäre Kultur, nicht erst etwa auf dem Wege der sekundären oder Mischkultur ausweist; die älteren Totemisten in Afrika weisen aber nicht nur nach dem Süden, sondern ungleich stärker noch nach dem Osten, zumal nach dem Osthorn. Alsdann waren die älteren Totemisten nicht in dem Maße zur Seefahrt neigend, in dem es hier, zufolge der Annahme, vorausgesetzt werden müßte. Endlich kann sprachlich jene Annahme ganz und gar nicht gestützt werden. Nehmen wir nun noch dazu, daß sich die Bildungsstelle des Totemismus auf dem indischen Festlande befunden haben dürfte und daß von dort aus wohl wenigstens eine Welle nordostwärts gezogen und jedenfalls in einem mächtigen Zweige nach Afrika umgebogen sein mag; dann kann es nicht mehr so unklar sein, daß die Verbindung totemistischer Völker mit Madagaskar von Afrika ausgegangen ist. In Wirklichkeit finden wir den Totemismus gerade auch an der Madagaskar gegenüberliegenden Küste Afrikas. Damit behaupten wir nicht, daß tatsächlich die ersten Totemisten, d. h. die Menschen und Stämme des ersten Totemismus selber, die totemistischen Data nach Madagaskar gebracht hätten; diese Data können sehr wohl später erst auf die Insel gekommen sein. Sprachlich erliegt kein entscheidendes Indiz in der Sache.

Waren die ackerbautreibenden mutterrechtlichen Einwanderer vielleicht auf dem Seeweg über Madagaskar gekommen? Nähme man das spätere oder freie Mutterrecht an, dann spräche in der Tat der seefahrende Charakter dieser Völker zugunsten jener Annahme. Wir haben die hierbezüglichen, an sich wohl schon entscheidenden Gedanken früher, zum Teil namentlich im § 5, entwickelt. Hier wollen wir darum lediglich noch das eigentlich linguistische Moment berühren. Man hat nämlich des öfteren behauptet, daß sich auf Madagaskar ältere bzw. sehr alte Bantu-Sprachreste fänden. Daß neuere Bantubewegungen, wie z. B. zuletzt noch eine suahilische, auf Madagaskar übergegriffen haben, ist bekannt. Ob nun ältere Bantu-Relikten auf Madagaskar zu finden sind, hängt davon ab, inwiefern dort angetroffene Bantuismen nur durch ein Zurückgreifen auf eine älteste Bantuverbindung erklärt werden können. Zunächst scheint hier eine prinzipielle Bemerkung am Platze. Wir halten es für möglich und auch für wahrscheinlich, daß schon früher und mehr als einmal Bantu nach Madagaskar gekommen sind, nicht etwa älteste Bantu. Durch diese Annahme werden die bislang bekannt gewordenen Bantuismen auf Madagaskar ring verständigt. Zumal Wörter wie *mana* (Kind) und *mazi* (Wasser) beweisen nichts für eine Annahme vom ältesten Bantu oder gar Protobantu in Madagaskar. Wohl aber scheinen manche Wörter der als Bantu-Relikten vermuteten älteren Madagaskar-Stämme auf totemistische Zusammenhänge zu weisen bzw. auf Zusammenhänge mit Sprachen solcher Menschen und Völker; wir verweisen auf das Baūsi-Wort *kea* (männlich), das dem Ngo-Nke angehört. Wir würden so einige Wahrscheinlichkeit für die Annahme gewinnen, daß vorbantuische Totemisten nach Madagaskar gekommen sind. Daß vorbantuische Südwanderungen der totemistischen Sprachvölker stattgefunden haben, wird auch daraus wahrscheinlich, daß wir bei den Warega am Ulindi und Elila auffallende Eigenparallelen

in der Sprache zu den Ngo-Nke-Völkern antreffen.[2] Auch was an Präfixformen für die Annahme eines älteren und ältesten Bantu-Elementes auf Madagaskar vorgebracht worden ist, zeigt in keiner Weise ältestbantuischen oder gar bantoiden Charakter. Von einer Wazimaba-Überwanderung nach Madagaskar haben wir sogar historische Anzeichen.[3]

So erübrigt eigentlich nur noch die Frage nach den pygmäenhaften Völkerresten auf Madagaskar. Es finden sich somatologische und ethnologische Daten auf Madagaskar, die einer Annahme von Buschmann-Verwandten günstig sind. Daß Urvölker bisweilen sich abgedrängt auf festlandsnahen Inseln finden, ist ja lange bekannt. Solange wir jedoch keine sprachlichen Anhaltspunkte haben, muß die Linguistik in der Frage indifferent bleiben

Sind Ausläufer der indonesischen Westwanderungen nach dem afrikanischen Festlande gekommen? Wir können das weniger auf Grund sprachlich sichtbarer Beeinflussungen behaupten; immerhin spricht besonders auch der Umstand, daß man im Zambezi-Gebiet z. B. für Dinge, die aus Indien gekommen sein sollen, einen eigenen unterschiedslosen Ausdruck *(ti-manga)* besitzt, sehr deutlich für ein solches Übergreifen der Wanderung auf das afrikanische Festland. Es wäre zudem auch kaum denkbar, daß nicht wenigstens Ausläufer und Überläufer dieser jedenfalls bedeutenden Wanderungswelle nach dem Festlande gekommen wären. Vgl. zur ganzen Frage bes. Birkeli-Johnston, The Bantu in Madagaskar, IAS. XIX, July 1920, p. 305 ff.

§ 15. Die Pidgin-Sprachen.

B. Struck hat es sich in seinem Begleitworte zur „Übersichtskarte der Hauptsprachfamilien in Afrika“ (in C. Meinhof's Büchlein über „Die moderne Sprachforschung in Afrika“) als ein besonderes Verdienst angerechnet, daß er die „Pidgin-Sprachen“ in Afrika zum erstenmal in eine Sprachfamilie zusammengefaßt und zur kartographischen Darstellung gebracht habe. Das veranlaßt uns, am Schlusse unseres allgemeinen Teiles noch kurz Bezug darauf zu nehmen.

Vor allem vermögen wir nicht zuzugeben, „daß hier ungefähr analog anderen Sprachfamilien eine neue im Werden ist“ (l. c. S. 7). Struck scheint hier nicht hinlänglich klare Begriffe vor sich gehabt zu haben. Denn einmal hätte er doch zwischen der Expansion afrikanischer Idiome (z. B. des Haussa unter anderen Typen oder des Suaheli innerhalb des Bantutypus) und dem Eindringen moderner europäischer oder asiatoarabischer Sprachen und Sprachkulturen unterscheiden müssen. Ersteres steht ja nicht in einem wesentlichen Unterscheidungsgegensatze z. B. zur frühafrikanischen Bantu-Sprach-Expansion. Alsdann ist doch wohl das, was man bislang ziemlich allgemein und eindeutig als den Begriff von „Sprachfamilie“ gefaßt hat, toto genere verschieden von der Bildungsart sogenannter Pidgin-Sprachen; denn, genau genommen, müßte ja innerhalb der pidginartigen Sprachbildungen wiederum zwischen Familie und Familie bzw. zwischen Typus und Typus unterschieden

[2] Vgl. Delhaise, Les Warega. Collect. de Monographies ethnographiques V. Brux. 1909, p. 46.

[3] Private Mitteilung von P. Schebesta.

werden. Das erhellt aus einer beispielsweisen Annahme: würden die Japaner in Mittelamerika ähnlich eindringen und sich vermischen wie die Europäer oder Araber in großen Teilen Afrikas, dann würde sich möglich auch in den japanischen Invasionsbezirken Mittelamerikas das herausbilden, was man Pidgin-Sprache nennt. Würden die so entstandenen mittelamerikanischen Pidgin-Sprachen als Bildungsresultanten (nicht als Bildungsart) mit den afrikanischen Pidgin-Sprachen auch nur irgendwie generisch in einer sprachlichen Familie (Typus) zusammentreffen? Vielleicht, aber kaum und auch dann eben nur zufällig[4]. Endlich glauben wir nicht fehlzugehen, wenn wir in dem STRUCK'schen Pidgin-Theorem zum Teil eine Überschätzung, zum Teil aber wieder auch eine Unterschätzung erkennen.

Daß die auf Handel und Verkehr angelegten und ausgehenden Afrikaner, Europäer und Asiaten (Araber) nicht etwa die Sprachen der verschiedenen Stämme sich aneignen, sondern mit ihrer Sprache sich nach und nach an verschiedenen Orten des fremden Eingebornen-Landes verständlich zu machen suchen, ist klar. Das kann ja an sich ohne die Beseitigung der Eingebornen-Idiome geschehen, wenn diese allerdings etliche Ausdrücke auch für eigenen Gebrauch sich einbürgern ließen. So wäre es denn in der Tat eine ganz irrige Vorstellung, wenn man die von STRUCK eingetragenen Pidgin-Linien für den Großteil ihres Gebietes im ganz strengen Sinne und an allen Stellen peinlich genau nähme. Soferne aber Pidgin-Sprachen sich da und dort wirklich herausgebildet haben, liegt schlechthin eine Zerstörung des infizierten einheimischen Idioms vor. Es darf eben nicht vergessen werden, daß eine derartige Vermischung bereits näher dem steht, was als künstlich geschaffene Sprache die Verzerrung und Ertötung der natürlichen Sprachen bedeutet. Das was STRUCK auf afrika-linguistischem Gebiete getan hat, würde etwa gleichbedeutend sein mit diesem anderen Vorgange, daß alle degenerativen und Bastardbildungen des somatischen Menschen zusammengefaßt und als sechste Rasse den gewöhnlich angenommen fünf Rassen zur Seite gesetzt würde. Immerhin hat STRUCK eine Tatsache erstmalig klargestellt.

Wenn wir selber also von einer Miteinbeziehung des pidginsprachlichen Momentes abgesehen haben, so haben wir das getan, um nicht aus der Afrikanistik herauszufallen. Auch glauben wir nicht weniger, daß es sich hier um bedeutsame Beobachtungen bzw. Entgehungen gar nicht handeln kann. Viel eher hätten wir uns denn doch nach den Verbreitungsgrenzen und nach den Gestaltungsarten der afrikanischen Semiten umsehen müssen; aber auch davon glaubten wir im Hinblicke auf den rezenten Charakter und die hauptsächlich außerafrikanischen Beziehungen des Afrika-Semitischen absehen zu können. Wenn wir darum z. B. das Kapland auf unserer Karte weiß finden, dann will das nur sagen, daß die dortige Sprache (Kapholländisch) unafrikanisch entstanden und gerichtet ist. Höchstens hätten wir noch andeuten können, etwa durch grüne Punkte, daß da und dort noch afrikanisch, d. h. in der Sprache der Eingebornen gesprochen wird.

[4] Selbstredend waren auch STRUCK's derartig simple Unterscheidungen nicht schlechthin unbekannt; lediglich ihre notwendige und deutliche Berücksichtigung vermissen wir bei ihm.

Abschließung.

Wenn wir abschließend einen Blick zurück auf die von uns einleitend und allgemein skizzierten Ergebnisse werfen, dann glauben wir in einer dreifachen Hinsicht für die große und ganze Afrikanistik einer neuen und vielleicht entscheidenden Periode wegweisend geworden zu sein.

Einmal stellen unsere Ausführungen und eingeleiteten Untersuchungen den erstmaligen systematischen und tiefer schürfenden Versuch dar, alles afrikasprachliche Material zu sichten und zu gliedern. Das erhellt allein schon aus dem Vergleiche unserer Methode und Ergebnisse mit dem, was wir am Anfange dieses einleitenden Teiles unseres Werkes in geschichtlich-kritischer Rücksicht sagen konnten. Zu diesem Punkte werden wir unten noch ein Eigenes bemerken müssen. Zweitens haben wir, zwar nicht überall und nicht jedesmal, zumal in sprachlicher Hinsicht nach außen gehende bzw. von außen kommende Verbindungslinien der afrikasprachlichen Bestände und Phänomene aufzudecken und zu verfolgen gesucht. So wurde die afrikanische Sprachforschung einer allgemeinen, umfassenden und letzten Sprachvergleichung überhaupt zugänglich und dienstbar gemacht; ja es hat, wenn nicht alles trügt, den Anschein, daß der afrikasprachlichen Forschung im Rahmen einer großen und größten Sprachvergleichung geradezu eine bedeutsamste Rolle zufällt. Drittens war uns stetig daran gelegen, die völkergeschichtlichen und kulturhistorischen Fragen Afrikas im organischen Zusammenhange mit den linguistischen Erörterungen für eine mögliche Lösung herauszuarbeiten. Es ist das nicht unwichtig; denn man darf wohl mit vielem Rechte die Meinung hegen, daß die afrikanische Völkerentwirrung eine Frage und eine Aufgabe ebensowohl für die Ethnologie wie für die Linguistik ist. Die somatische Rassenfrage, allgemein die Anthropophysik, haben wir nur dann und wann angezogen; einerseits nämlich liegen die diesbezüglichen Verhältnisse in Afrika relativ verworren, anderseits sind die bisherigen antropophysischen Untersuchungen gerade in Afrika und oft an wichtigsten Stellen entweder ganz mangelhaft oder doch immer noch lückenhaft. Auch fiele für Afrika das selber sehr schwierige Problem der physisch-somatischen Rassenübergänge in unserer Frage stark ins Gewicht. Man denke z. B. lediglich an die Bastard-Erscheinungen bei dem bisher Bergdama genannten Khoiń-Sprachmenschen.

Unser hauptsächliches Bestreben und unser bedeutsamstes Resultat war oder bleibt selbstredend die Gliederung der afrikanischen Sprachen. Hier bezüglich möchten wir noch eine eigene Bemerkung anfügen.

F. Stuhlmann sagt in seinem früher bereits zitierten Werke (S. 136): „Die Arbeiten von Meinhof, Westermann und anderen zeigen, daß . . . die Sprachen . . . in Afrika entstanden sind durch eine Mischung von nigritischen (Sudan-) Ursprachen mit (hamitischen) Elementen, welche von Nordosten und Norden gekommen sind und als deren Heimat wir ebenfalls Asien ansprechen müssen". Darnach lägen die Zusammenhänge und Probleme der afrikanischen Völker in verhältnismäßig einfacher Verständigung vor uns. In der Tat ergäben sich aus den Aufstellungen und Ableitungen der Mein-

HOF'schen Afrikanisten-Schule zwei einzige große geschichtliche Komponenten: auf der einen Seite stehen die Nigritier (mit den sich ihnen nicht unwahrscheinlich angliedernden Pygmäen), auf der anderen Seite hätten wir die Hamiten mit ihrem nahezu ganz Afrika belangenden, bald größeren, bald geringeren Einflusse. Dieser nachgerade dogmatisierend gewordenen Ansicht vermochten wir an mehreren Stellen wesentliche und ausschlaggebende Schwächen nachzuweisen. Die schlechthinige Zweiteilung im sprachlichen und sprachgeschichtlichen Afrika fällt. Wir konnten dann aber darüber hinaus aufzeigen, daß sich das, was bislang unter dem Namen „Nigritier" zusammengefaßt worden war, zunächst in drei Elemente trennen läßt: eine dreifache Urschicht (Pygmäen, Nama, Wule mit Übergängen, Ineinanderfließungen und Einsprengungen); ein sumerisches Element mit indo-chinesischen Beziehungslinien; endlich ein transerythräisch zu verständigendes Element, das verwandtschaftliche Relikten mit Sprachen des malayo-austronesischen Bezirkes aufweist. So liegen z. B. in den mächtigen Bantu-Sprachvölkern zwei von der hamito-semitischen Schicht deutlich zu unterscheidende Komponenten von zunächst ungleicher Genesis vor. Das Hamitische selber stellt sich uns als ein durchaus nicht einheitlicher sprachgeschichtlicher Terminus dar; wir haben es hier nicht mit einer reinen und etwa schon ursprünglich e i n e n Komponente zu tun. In einem besseren Sinne könnte man jedenfalls das Semitische als einen sprachgeschichtlich einen und reinen Faktor fassen. Mit dem Hinweise auf die Klarstellung des semitischen Problemes und dessen Wichtigkeit schließen wir unseren allgemeinen und einleitenden Teil; diese Klarstellung ist die nächste Notwendigkeit für die Afrikanistik. Das semitische Problem darf darum füglich als der letzte Sonderteil in unserem Werke figurieren.

Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien.

Beobachtungen, Textaufnahmen und linguistische Studien.

Unternommen im Auftrage der Staatlichen Museen zu Berlin mit Mitteln der Herzog von Loubat-Professur-Stiftung.

Von Prof. Dr. K. Th. Preuss, Direktor am Staatlichen Museum für Völkerkunde, Berlin.

(Fortsetzung.)

90. *Seiyaka* und *Duguinaui* verfertigen Masken[1].

1. *Mama Seiyaka ni zuveingú kaluaká*
Priester *Seiyaka* sang Maske
gauapana guñgueini Duguinaui na
zu machen begann darauf *Duguinaui* mit
peivu iškalé akuñgueini napeivu
Freund sich nannten sie taten darauf mein Freund
kaluaká kuís gaui ni iškalēgú kaluáká
Maske laß uns machen sich sagten Masken
lula nala nuñhuáñ ša naukalyékakueį.
Arten alle Tempel legen müssen.

1. Priester *Seiyaka* sang und begann eine Maske anzufertigen. Darauf nannten er und *Duguinaui* sich Freunde und sprachen zu einander: „Freund, laß uns Masken machen, Masken aller Art, um sie im Tempel niederzulegen.“

2. *Aiki ni azaveiapañgú Seiyaka*
So sie zu singen begannen *Seiyaka*
na Duguinaui na ni kaluaká iżgapa
mit *Duguinaui* mit Maske setzten auf
akuñgueini ni hátekueiha káñžini
sie taten darauf Väter diese von alter Zeit
akuašin žalgú ni mama Magutámakueiha
sagten waren Priester von Makotama diese
ni akuagakuá eizuama táukekueį kaiga
sagten ersten Geschlechter heute
nuñhuáñ šaša naukalyēka ni akuagú.
Tempel legen werden sagten.

2. So fingen *Seiyaka* und *Duguinaui* an zu singen und setzten sich die Masken auf. Das haben die Väter aus alter Zeit berichtet, und die Priester von Makotama aus den ursprünglichen Geschlechtern haben es erzählt. Heute bewahrt man sie im Tempel auf. So erzählte man.

91. Die Ernte[2].

Aihieiki nurlá huígakueinžá kualama
Dieses Trompete blasen muß Ernte
akatšapanakáñ agazahuígakueį hita
um zu machen anzufangen blasen muß Bohne
eivi tuluma gākueį lula nala neį
Mais Kartoffel Feldfrüchte Arten alle sind
sahali agetse mama Magutama agétse-
zum Gebirge gehörig Priester Makotama seien-
kueiha eizuama nuñhuakuívikueiha meia
den ersten Tempelnovizen diese Gesang

Dieses ist (der Gesang). Die Trompeten muß man blasen, um (den Tanz) für die Ernte zu veranstalten. Für die Bohnen, den Mais, die Kartoffeln und alle Arten von Feldfrüchten des Gebirges bereiteten die Priester von Makotama und die Tempelnovizen aus den ursprünglichen (Geschlechtern) Gesang und

[1] Gesang von Makotama, auch im Dezember gesungen. Vgl. den Mythus **23**.
[2] Gesang von Makotama.

kuīza kala akatšihin žalgú hátekueịha
Tanz Tanz machten waren Väter diese
guarlenžá.
sagten.

Tanz. Das haben die Väter berichtet.

92. Zur Herstellung der Erdoberfläche[3].

(*Juan Diñgula Simpita*, Noavaka.)

Nuñhuañ kala atšá nulañkukui hiúñ-
Tempel Tanz machte Welt be-
gulañ akatšá nulañkukui kagi išpakuaụka
treffend machte Welt Erde Schichten alle
kala aịkí atšakueị na hátekueịha guarlé
Tanz so machen mußte Väter diese sagten
narlalá.
waren.

Im Tempel tanzte man einen Tanz wegen der Welt. Für alle Erdschichten der Welt mußte man in dieser Weise tanzen. Das haben die Väter erzählt.

93. Wegen der Winde[4].

(*Juan Diñgula Simpita*, Noavaka.)

Káñzala zuveịa kala atšanžá mama
In alter Zeit Gesang Tanz machte Priester
Sēokúkuiha guarlenžá nuñhuakala kala
Sēokukui dieser sagte Tempelberg Tanz
atšá múlkala akatšá nižá akuaši háte-
machte Wind machte war sagten Väter
kueịha guaši neị.
diese sagten taten.

In alter Zeit veranstaltete Priester *Sēokukui* einen Gesang und Tanz, wie man erzählt hat. Man tanzte im Tempelberg den Winden. Das haben die Väter berichtet.

94. An *Túrliue*, Mutter des Quellsees des Rio Surivaka[5].

1. *Hava Túrliue aịkí ni ahí zuka-*
Mutter *Túrliue* so ihrem Stein-
vaku meịngú makéịnkala zizakáị nala
täschchen sang vier Geschlechter alle
múnžikueịtši zukavákukueị Túrliueha aịkí
Frauen der Steintäschchen *Túrliue* diese so
ni meịngú.
sang.

1. So sang Mutter *Túrliue* ihrem Steintäschchen[6] und den Steintäschchen aller vier Frauengeschlechter[7].

2. *Hava aleñki kualama haveị nínula*
Mutter diese Feldfrüchte Mutter Flüsse
haveị nuñhuakala havéị nuvakala haveị
Mutter Tempelberg Mutter Festschmuck Mutter
hika hika salíñgaletši hava nižá ni máma-
allen Dingen allen von Mutter ist Priester
kueịha akuagakuá.
diese sagten.

2. Diese Mutter ist die Mutter der Feldfrüchte, der Flüsse, der Tempelberge, des Festschmucks und aller Dinge. Das haben die Väter berichtet.

[3] Gesang von Surivaka. Dazu der Tanz *noanasangui*.
[4] Gesang von Surivaka. Dazu der Tanz *bankuēka*.
[5] Gesang von Surivaka, auch im März gesungen.
[6] Vgl. Kap. V: Steinzauber.
[7] Vgl. Kap. VI.

3. *Turliueiki aiki naveiakuataki ni*
Túrliue so mir singen sollen
neigú aiki mámakueiha akuagakuá.
sagte so Priester diese sagten.

3. *Túrliue* befahl: „In dieser Weise soll man mir singen.“ Das haben die Priester erzählt.

95. Gegen Mäuse[8].

Siñsi aiki meiakueinžá Sulivakai táu-
Maus so singen mußte Surivaka Ge-
kekueiˌ hita eivi tuluma alukaši sa-
schlechter Bohne Mais Kartoffel Arracache zum
halyi agetse ni akalēgakuá akuakan žalgú
Gebirge gehörig sangen sagten waren
mámakueiha guaši neinžá.
Priester diese sagten taten.

In dieser Weise mußte man gegen Mäuse singen. Die Geschlechter von Surivaka sangen für die Bohnen, den Mais, die Kartoffeln und für Arracache, die im Gebirge wachsen. Das erzählte man, und das haben die Priester berichtet.

96. Für die Bohnen[8].

(*Juan Diñgula Simpita*, Noavaka.)

Šuikala kale atšá nižá na máma-
Große Bohne Tanz machte war Priester
kueiha guarlé narlalá hita sualinguakua
diese sagten waren Bohne welken würden
kualama akalēká nižá na akuagakuá
Feldfrüchte sang war sagten
Sulivákaikueiˌ aiki atšanžá hátekueiha ni
die von Surivaka so machten Väter diese
akuagakuá.
sagten.

Man veranstaltete einen Tanz für die großen Bohnen, wie die Priester berichteten, damit die Bohnen nicht verwelken. Man sang den Feldfrüchten, sagte man. (Den Tanz) veranstalteten die Bewohner von Surivaka. Das haben die Väter erzählt.

IV. Das Fest im November-Dezember.

97. *Hukavalu*-Maske, die die Trockenzeit verursacht[9].

1. *Hukaváluakaiˌ halēki guíagaka žini*
Hukavalu Maske diese der Savanne von
mauˌi gasunē gégaka arlañka
Wolken reichlich waren Gebirge zum bis
mauˌi sunē guatšiga ni méiakueiˌ
Wolken reichlich waren dann singen mußte
nalgú mauˌi akpeigakáñ veiañ zeiga-
war Wolken um zu zerstreuen Helligkeit damit
káñ ni ahieiki méiakueiˌ kutzakueiˌ
sei diese singen mußte tanzen mußte
žalgú ni mámakueiha akuakan žalgú.
war Priester diese sagten waren.

1. Wenn von der Küstensavanne bis zum Gebirge alles voll Wolken war, mußte die *Hukavalu*-Maske singen, um die Wolken zu zerstreuen, damit Helligkeit eintrete. Sie mußte singen und tanzen, das haben die Priester erzählt.

[8] Gesang von Surivaka.
[9] Auch im April gesungen.

2. *Nikala vulu guiagaka žini*
Regen kleiner der Küstensavanne von
gégaka iaveika guatšiga ni mauį nyé-
Gebirge zum aufstieg dann Wolken Re-
kala vulu méiakueį kala kutzakueį
gen kleiner singen mußte Tanz tanzen mußte
žalgú nyúiañ akalēgakáñ ni mámakueiha
war Trockenzeit um zu rufen Priester diese
dúekueiha akuaši neį žalgú.
älteren Brüder diese sagten taten waren.

2. Wenn dichter Nebel von der Küstensavanne bis zum Gebirge aufstieg, dann mußte sie gegen die Wolken und den dichten Nebel singen und tanzen, um die Trockenzeit zu rufen. Das haben die Priester und älteren Brüder berichtet.

98. Der Pumakopf macht die Trockenzeit.

1. *Nebi sañkaleki náblule hava ikualyi*
Puma Kopf Tiere Mutter besitzt
Gaųtēovañ naųgalyi ahateį dueį
Gaųtēovañ ist wo sein Vater älterer Bruder
Kašíndukuaįtši aluna naųgalyi aįtši
Kašíndukua Seele ist wo diesen von
háñguakukui naųgalyi teįyu Diua-
Gehilfe ist wo älterer Bruder *Diua-*
malyi ni akalēgapanakuá neįkalini na
malyi zu singen beginnen soll tat darauf
nyúia gaųapana.
Trockenzeit zu machen beginnt.

1. Der Pumakopf, den die Mutter der Tiere[10] am Wohnsitz *Gaųtēovañ's*, am Wohnsitz der Seele seines Vaters, des älteren Bruders *Kašíndukua*[11] und in der Wohnstätte von dessen Gehilfen, dem älteren Bruder *Diuamalyi* in Verwahrung hat, soll zu singen beginnen und macht dann die Trockenzeit.

2. *Nebi sáñkaleha guapanalyēka*
Puma Kopf dieser zu weihen anfangen wird
narlalá nyúia naųgakáñ áįžini iága
war Trockenzeit damit sei darauf
kualaman kuá gualyēka narlalá nebi
Feldfrüchte weihen wird war Puma
sáñkaleki aįkí atšika nalguá nebi sáñkale
Kopf so tat war Puma Kopf
meį akayuka ni nalgú mámakueįha ni
nur hieß war Priester diese
akuagakuá.
sagten.

2. Der Pumakopf wird die Zaubersteinchen verteilen, damit Trockenzeit eintrete, und die Feldfrüchte weihen. Das tat der sogenannte Pumakopf. Das haben die Priester berichtet.

99. An Mutter *Duamáliue*, den Quellsee des Rio Noavaka.

Aįkí hava Duamályiue ni meįakuá
So Mutter *Duamáliue* sang
ninula haveį nauka ninula kaninguakua
Flüsse Mutter ist Flüsse austrocknen würden

Auf diese Weise sang man der Mutter *Duamáliue*, der Mutter der Flüsse, damit diese nicht austrocknen. Die Mutter der

[10] Vgl. den Gesang **86**.
[11] Vgl. den Mythus **10**.

kualama haveịnžá ni akuagakuá máma-
Feldfrüchte Mutter ist sagten Priester

kueịha aịka žini Nuameịži ni agatanatáụ
diese dort von *Nuameịži* kommt herab

hale nina avua aịka žini ni zava-
dieser Fluß hauptsächlicher dort von fließt

táụ mámakueịha akuagakuá.
herab Priester diese sagten.

Feldfrüchte ist sie. Das haben die Priester erzählt. Von dort kommt der *Nuameịži*[12] herab, dieser Hauptbach, von dort fließt er herab. So berichteten die Priester.

100. An die Donner.

1. *Aịkí sa Nuuikultša kuižváñguikueị*
So Onkel *Nuuikultša* die Donner

húgukui makukueị aịkí ni meịngú tual
Obersten Häuptlinge so sang zu sehen

neịapana guñguá nitšiší eịzua ahuínui
zu gehen begann tat darauf einen Abhang

iaveịka maụžua iaveịka nitšiší eịtagua
stieg empor zwei stieg empor bis neun

ahuínui iaveịka guatšígakaị húgukui
Rücken stieg empor darauf Obersten

makúkueị naụgeñka ni iaveịgú.
Häuptlinge waren wo stieg empor.

1. In dieser Weise sang Onkel *Nuuikultša* den Herren und Häuptlingen der Donner. Er ging sie besuchen und stieg einen, zwei bis neun Bergrücken empor, bis er zu dem Wohnsitz der Herren und Häuptlinge (der Donner) gelangte.

2. *Guñgueịni tami iškaguka*
Darauf Tabaksdose herausnahmen

tami iškagaị iškazakuá ni
Tabaksdose sich überreichten sich anredeten

akuñgú guñgueịnižiniki makéị seịn du-
sie taten darauf vier Nächte sich

lẽžgaša niguñgú.
unterhielten taten.

2. Darauf nahmen sie die Tabaksdosen heraus, händigten sie sich gegenseitig[13] ein und redeten sich an. Dann sprachen sie vier Nächte lang miteinander.

3. *Kaịga húgukui kuižváñguikueị ma-*
Heute Häupter Donner dir

yaụši tuvatuva nuñhuéị teị gẽka
verbrennen blitzen Tempel sind Berg

véịarzẽ itšeị naụkákueị kágaba
Tiere oben vereinigt seienden den Menschen

huiži hika hika huiži mayaụšiguakua
samt allen Dingen samt dir verbrennen würden

aịkí sa Nuuikúltšaha guiava arveịngú
so Onkel *Nuuikultša* dieser Rat sagte

kágaba kuižváñguikueị naléñ salyí
Menschen Donner waren als alle (beide)

3. So überredete Onkel *Nuuikultša* die Herren der Donner, die durch ihre Blitze verbrannten, daß sie heute die Tempel, die Tiere auf den Bergen samt den Menschen und allen Dingen nicht durch Blitze verbrennen. Als die Donner noch Menschen waren, unterredeten sich beide Teile. So haben die Priester berichtet.

[12] Ein westlicher Zufluß des Rio Noavaka.
[13] Die gewöhnliche Art der Begrüßung. Vgl. Kap. VI.

dulēžgaša ni akuñgú mámakueiha ni
sich unterreden sie taten Priester diese

akuagakuá.
sagten.

101. An den Frailejón (Paramopflanze).

1. *Mama Seižañkua aiki ni nábela*
Priester *Seižañkua* so Frailejón

meinkan žalgú Hukuñgågaka žini peivu
sang war dem *Hukuñgāka* auf von Freunde

Matšákakuei žēkualyi panane nítukuei
die von S. Sebastian sind angefangen Bäche

nauka aiki meihi Nañhuia[14] *ižañka ni meingú.*
alle so sang *Nañhuia* bis sang.

1. In dieser Weise sang Priester *Seižañkua* dem Frailejón. Vom (Berge) *Hukuñgāka*, wo die Freunde von S. Sebastian wohnen, bis zum Berge *Nañhuia*[14] sang er so an allen Bächen.

2. *Nuñhuáñ iayaukalyēka*[15] *tuñguá*
Tempel sie verbrennen werden sah

gaulí ižguapana kualama guapana
Taufe zu machen begannen Feldfrüchte zu weihen

nuñhuéi ižgauapana hui ižgaua-
begannen Tempel zu bauen begannen Haus zu bauen

pana guatšiga hueižalyēka ni mama
begannen dann fehlen werde Priester

Seižáñkuaha tuñgú aiki nalguá na aiki
Seižañkua dieser sah so war so

méiakuei ni Seižáñkuahan guagú.
singen mußten *Seižañkua* dieser sagte.

2. Denn Priester *Seižañkua* sah voraus, daß man (den Frailejón) im Tempel verbrennen[16] und daß er nötig sein werde bei der Abhaltung der Taufe, der Weihe der Feldfrüchte und dem Bau von Tempeln und Hütten. Daher müsse man so singen, sagte *Seižañkua.*

102. An die Flügelschnecke.

1. *Nukseiį vutši aiki ni meingú hateiį*
Schnecke weiße so sang Vater

Aluañuikoha guiaka zala nibunkaiį-
Aluañuiko dieser zur Savanne gehörig Meeres-

žaka nauka.
ufer am ist.

1. In dieser Weise sang Vater *Aluañuiko* der weißen Flügelschnecke, die in der Küstensavanne am Ufer des Meeres zu Hause ist.

2. *Kaiga nuñhuáñ kualalyēka ni tuñgú*
Heute Tempel sein werde sah

huéižihi gualyēka ni tungú ahieiki peivu
fehlen werde sah diese Freunde

Matšákakuei naugali arlê hueižalyēka
die von S. Sebastian sind wo mehr fehlen werde

2. Denn er sah voraus, daß sie heute im Tempel aufbewahrt und nötig sein werde. Vater *Aluañuiko* merkte (auch), daß sie am Wohnsitz der Freunde von S. Sebastian noch

[14] Berg im Osten von Noavaka.
[15] Verbessert aus *ižayaukalyēka.*
[16] Zu zeremoniellen Zwecken. Vgl. Kap. VI.

ni hateį Aluañuíkoha tuñgú péįvukueį
Vater *Aluañuiko* dieser sah Freunde
zuhuikalyēka aįkí ni tuñgú.
blasen werden so sah.

mehr fehlen werde, und daß die Freunde sie blasen würden.

3. *Tuñguakaį hateį Aluañuíkuha salı*
Sah darauf Vater *Aluañuiko* dieser alle
kuá niguñgú ni mámakueįha akuagakuá.
weihte tat Priester diese sagten.

3. Darauf weihte Vater *Aluañuiko* alle (Schnecken). Das haben die Priester berichtet.

103. An den Vogel *Šukuí*[17].

1. *Hateį Zalaķšuñgui naįžě haį*
Vater *Zalaķšuñgui* dieses war dieser
kale nauiañka naįžě meįakueįnžá
Tanz im Himmel dieses war singen mußten
nagakuakaną nižeįgú neįgatšá kualama
sagten sagte war darauf Feldfrüchte
aįkí meįakueįnžá hateį Zalaķšuñgui aįkí
so singen mußten Vater *Zalaķšuñgui* so
ni guagú.
sagte.

1. Vater *Zalaķšuñgui*, so erzählte man, habe gesagt, diesen Tanz des Himmels müsse man singen. Für die Feldfrüchte müsse man in dieser Weise singen, sagte Vater *Zalaķšuñgui.*

2. *Šukuí agutanapana šukuí*
Šukuí herab zu kommen begann *Šukuí*
nižě ni akuakaną aįkí meįakueįnžá zalalyi-
war sagten so singen mußten nach aus-
zala kualama aįkí meįakueįnžá
wärts gehörige Feldfrüchte so singen mußten
guarlenžá duéįvakueį guarlenžá nagagatsá[18].
sagten die Alten sagten so ist.

2. Wenn der (Vogel) *Šukuí* (vom Himmel) herabkam, wie man sagte, dann mußte man ihm so singen, und zugleich für die zum Himmel gehörigen Feldfrüchte mußte man singen. Das haben die Alten erzählt. Dieses ist (der Gesang).

104. Gegen den Vogel *Mulúa.*

Mulúa nuvá na aįžě aįkí ni méįa-
Mulúa Vogel dieses war so singen
kueįná gākueį gahinguakua ni akalēká nalgú
mußte Früchte fressen würde sang war
kaluéį kalvaķsu kaųsu butši kaųsu tsuši
Früchte Schwarzbaum Dorn weißer Dorn roter
kalabaųla tugi ulíkula navizá navkáį
Kalabaųla Tugi Ulikula Navizá Navkáį
šamiškāsa kálula aįtšin gākueį aįkí ni
Šamiškāsa Bäume diesen von Früchte so

In dieser Weise mußte man gegen den Vogel *Mulúa* singen, damit er nicht die Früchte fresse. Man sang für die Früchte des Schwarzbaums[19], des Weiß- und Rotdorns[20], des *Kalabaųla, Tugi, Ulíkula, Navizá, Navkáį, Šamiškāsa*[21]. Für die Früchte dieser Bäume sang man. Alle Arten von Gesängen

[17] Ohne Tanz. Vgl. jedoch **103**, 1.
[18] = *na agatsá.*
[19] Palo negro.
[20] Espina blanca und colorada, Schlingpflanzen.
[21] Eine Schlingpflanze.

akalēgú zuveịa lula akuaụka zuveịnkan
sang Gesänge Arten alle sang
yalgú ahí nuñhuakalalyi ni guagakuá.
war seinem Tempelberg in sagten.

sang man in seinem Tempelberge, so hat man berichtet.

105. Zum Töpfemachen [22].

Ulu hiúñgule narlá aị naịžẻ naga-
Topf betreffend war dieser dieses war sagten
kuakaná ulu aịkí meịakueịnžá aịkí akalēgá-
Topf so singen mußte so singen
kueịnžá ulu hiúñgule aịkí meịakueịnžá ulu
mußte Topf betreffend so singen mußte Topf
meịakueịnžá niší mámakueị ni akalēgú naga-
singen mußte war Priester sagten sagten
kuakaná ulu butši aịkí meịakueịnžá ni
Topf weißer so singen mußte
hátekueị guagú.
Väter sagten.

Wegen der Töpfe war (der Gesang), so erzählte man. In dieser Weise mußte man den Töpfen singen, so mußte man wegen der Töpfe singen. Das haben die Priester berichtet. Für die weißen Töpfe [23] mußte man so singen, erzählten die Väter.

106. Der Hausbau *Dibunšiyas* [24].

1. *Suveịžágaka neị naguá guéịni tui*
Suveịžaka nach ging tat darauf Lehm
itanapana eịzua šaụ maụžua šaụ
zu treten begann eins war zwei war
maịgua šaụ makeịua šaụ hatšiua šaụ
drei war vier war fünf war
teịžua šaụ kugua šaụ ávigua šaụ
sechs war sieben war acht war
eịtagua šaụ.
neun war.

1. Er ging nach *Suvéịžaka* [25] und begann Lehm zu treten: ein-, zwei-, drei-, vier-, fünf-, sechs-, sieben-, acht-, neunmal.

2. *Gueịniki eịzua ižbeị maụžua ižbeị*
Darauf eins drehte um zwei drehte
maịgua ižbeị makeịua ižbeị ha-
um drei drehte um vier drehte um fünf
tšiua ižbeị teịžua ižbeị kugua ižbeị
drehte um sechs drehte um sieben drehte um
ábigua ižbeị eịtagua ižbeị naguá
acht drehte um neun drehte um tat
gueịniki eịzua ižbeị maụžua ižbeị
darauf eins drehte um zwei drehte um
maịgua ižbeị makeịua ižbeị.
drei drehte um vier drehte um.

2. Darauf drehte er (den Lehm) um: einmal wandte er ihn um, zweimal, drei-, vier-, fünf-, sechs-, sieben-, acht-, neunmal drehte er ihn um. Dann wandte er ihn (wieder) einmal, zweimal, dreimal, viermal um.

[22] Besonders im Dezember gesungen, da man Töpfe im Beginn der Trockenzeit anfertigte. Ohne Tanz.

[23] Die weiße Erde wird für die Töpfe zum Rösten der Kokablätter genommen.

[24] Angeblich ein Priester von Takina, daher wohl Gesang von Takina.

[25] Eine Savanne nahe Takina.

3. *Gueịniki aluna hui gaụapana*
Darauf Zauber Haus zu machen begann
naguá gueịniki eịzua hubi akṭeị maụžua
tat darauf ein Gemach setzte zwei
hubi akṭeị nitšiši eịtagua hubi akṭei naguá
Zimmer setzte bis neun Zimmer setzte tat
nuñhuakala hui hui hálegaki nalaki guinui
Tempelberg Haus Haus dieses war nicht Berg
hui akseịžēká ni mama Dibunšíyaha guarlé
Haus machte Priester *Dibunšiya* dieser sagte
hátekueịha ni akuagakuá.
Väter diese sagten.

3. Nun begann er ein Zauberhaus zu bauen und legte ein, zwei bis neun Gemächer an. Es war ein Tempelberg als Haus, ein Haus wie dieses war es nicht. Er erbaute einen Berg als Haus. Das erzählte Priester *Dibunšiya*, und die Väter haben es berichtet.

107. Zum Kochen des Tabaksaftes, ein Gesang *Sēokukui's*.

1. *Aịki ni mama Sēokukui zuveịa-*
So Priester *Sēokukui* begann zu
pañgú noakái ni akalēgú nīka.
singen Tabakstaude sang säte.

1. In dieser Weise begann Priester *Sēokukui* zu singen. Er sang der Tabakstaude, die er gesät hatte.

2. *Guñgueịnižiniki agahiēnapana*
Darauf einzunicken begann
eịzua hiéị maụžua hiéị nitšiší
eins nickte ein zwei nickte ein bis
eịtagua hiéị eịzua hiéị neịgatšakaị
neun nickte ein eins nickte ein tat darauf
kubá nitšiší eịtagua hiéị hiéị
Pflänzchen bis neun nickte ein nickte ein
neịgatšakaị ateịmageba ni ižguiaḳšiñgú.
tat darauf groß ließ wachsen.

2. Darauf begann er einzunicken. Einmal, zweimal bis neunmal nickte er ein. Als er einmal eingenickt war, ließ er ein Pflänzchen emporwachsen und als er zum neuntenmal eingenickt war, war es dadurch groß gewachsen.

3. *Áịžini kuapana eịzua kaị*
Darauf zu weihen begann ein Blatt
akauatsi nitšiší eịtagua kaị akauatsi
pflückte bis neun Blätter pflückte
niguñgú guñgueịniki nūgapana eịzua
tat darauf zu kochen begann einen
ulu iveịka nūka nitšiší ábigua ulu
Topf setzte auf kochte bis acht Töpfe
iveịka nūka ni guapañgú.
setzte auf kochte zu tun begann.

3. Nun weihte er (die Tabakstaude), pflückte ein bis neun Blätter ab und begann sie zu kochen. Einen Topf setzte er auf und kochte, bis er (schließlich) acht Töpfe aufsetzte und kochte.

4. *Eịzua kañkuín gaụa nitšiší ábigua*
Einen Spatel machte bis acht
kañkuín gaụa nižini kalaḳveịgapana sa
Spatel machte darauf umzurühren begann Onkel
Duguinaui na ni noáị alūgapañgú.
Duguinaui mit Tabaksaft sie zu kochen begannen.

4. Einen bis acht Spatel fertigte er dann an und begann umzurühren. Er und Onkel *Duguinaui* kochten den Tabaksaft.

5. *Kaiga noakái nyēka noái*
Heute Tabakstaude säen Tabaksaft
iškalūka guakuatá ni mama Sēokukui na
kochen muß Priester *Sēokukui* mit
sa Duguinaui na ni hanašapañgú na
Onkel *Duguinaui* mit sie zu tun begannen
mámakueiha guagakuá.
Priester diese sagten.

5. Heute muß man die Tabakstaude säen und den Tabaksaft kochen, (denn so) machten es Priester *Sēokukui* und Onkel *Duguinaui*. Das haben die Priester berichtet.

108. Gesang *Kuñtšatana's* für die Inangriffnahme von Arbeiten.

1. *Hatei Kuñtšatánaki eizuakala Sēo-*
Vater *Kuñtšatana* im Anfang *Sēo-*
kukui na Aluaka itéi naukái narlalá
kukui mit Takina wohnten und waren
Okukuisana narlalá aitši mama
Okukui Geschlecht waren diesem von Priester
Aluaka kagákale nauka narlalá aihieiki
Takina Land hatte alles war diesen
aiki meiakueinžá ni hátekueiha akuagú.
so singen mußte Väter diese sagten.

1. Vater *Kuñtšatana* und *Sēokukui* wohnten in frühester Zeit in Takina und waren aus dem Geschlecht der *Okukui*. Die Priester dieses Geschlechtes besaßen alles Land in Takina. In dieser Weise mußten sie den (Gesang) singen. Das haben die Väter erzählt.

2. *Kualama guapana nyékala*
Feldfrüchte zu weihen begannen Regen
akalēgapana nyúia gauapana
anzureden begannen Trockenzeit zu machen begannen
nuvakalan guka akuīzapana nuñ-
Festgeräte ergriffen sie zu tanzen begannen Tem-
huéi akauapana guatšiga ni aiki
pel zu bauen begannen darauf so
méiakuei žalgú.
singen mußte war.

2. Wenn sie die Feldfrüchte zu weihen, den Regen anzureden und die Trockenzeit zu machen begannen, wenn sie die Festgeräte gebrauchten, tanzten und Tempel bauten, dann mußten sie so singen.

3. *Guatšigakai hava akazguaši nuñ-*
Darauf Mutter redete an Tem-
huakálatši hava nulankúkuitši hava hika
pelberges des Mutter Welt der Mutter allen
híkatši hava aiki ni mama Kuñtšatana
Dingen von Mutter so Priester *Kuñtšatana*
meinka žalgú ni káñzalakueiha ni akuagakuá.
sang war aus alter Zeit diese sagten.

3. Dann redete Priester *Kuñtšatana* die Mutter *(Sēuagauiatakáñ)* an, die Mutter der Tempelberge, der Welt und aller Dinge, und sang ihr. Das haben die Leute, die in der alten Zeit lebten, erzählt.

109. Gesang, um die schwarzen Wespen zu verscheuchen.

1. *Hisá muzuši na meiakueiná sa*
Schwarze Wespe singen muß Onkel
Duginma[26] *na sa Harau*[26] *na sam Buna-*
Duginma mit Onkel *Harau* mit Onkel *Buna-*

[26] Priester von *Sekaino*.

1. Gegen die schwarze Wespe mußte man singen. — Onkel *Duginma*, Onkel *Harau* und Onkel *Bunaliue* sprachen

lyiue[27] *huiškaki naua hurlē ni guakuá ni*
liue wohlan wenig spielen tue

iškalēgú sa manki haị neịalyikue
sich sagten Onkel du hier gehen werde ich

naski haịki kutám man man hábalyi
ich hier kopfüber gewendet Mutter zur

zabalyikue narlá amarli guakuá
herabsteigen werde ich ist dieses tue

núkaga.
allein.

zueinander: „Wohlan, spiele ein wenig, Onkel. Ich werde hierhin gehen und mit dem Kopf nach unten zur Mutter *(Bunkuananēumáñ)* herabsteigen. Das tue, nichts weiter."

2. *Akuñgueịniki ahurlēgapana*
Darauf sie zu spielen begannen

sa Duginmaki nui aškuán neị ihulu
Onkel *Duginma* Sonnenaufgang im ging trat ein

sam Bunalyiue seị aškuáñ ihulu sa
Onkel *Bunaliue* Sonnenuntergang im trat ein Onkel

Haraụki hábalyi haịtábalyi man man ni
Haraụ Mutter zur hier unten kopfüber

zabiñgú.
stieg herab.

2. Darauf begannen sie ihr Spiel zu treiben: Onkel *Duginma* ging nach Sonnenaufgang fort und trat dort ein, Onkel *Bunaliue* ging im Sonnenuntergang ein, und Onkel *Haraụ* stieg kopfüber herab zur Mutter hier unten.

3. *Akuñgueịnižiniki maụkueị akualyi*
Darauf wiederum sie kehrten

ni hanašiñgú gueịni ahuínua eịzua
zurück sie taten darauf Bergabsatz ein

zeịn salí ižgalebi akuñgueịniki kauihí
Punkt alle sich trafen darauf ihre

nuñhuakala salí ahulu sakueịki ni
Tempelberge alle sie traten ein die Onkel

akuñgú hiséị muzušiki hagi surlyi aga-
sie taten schwarze Wespe Stein unter sich

lyia niguñgú na agatsalá aịki máma-
befestigte tat war so Priester

kueịha ni akuagakuá.
diese sagten.

3. Von dort kehrten sie zurück und trafen sich alle auf einer Stelle des Bergabsatzes, worauf alle Onkel in ihre Tempelberge eintraten. Die schwarze Wespe aber befestigte sich unter einem Stein. So war es. Das haben die Priester berichtet.

110. Die Kolibrimaske.

1. *Sínduli ni meịakueịná nuvá lula*
Kolibri singen muß Vögel Arten

kualama zaka nala aịnkáñ sínduli
Feldfrüchte fressende alle diesem in Kolibri

uakaị ákižgua ni guataụguakuá nu-
Maske benachrichtigt tun wird Vö-

1. Man muß dem Kolibri singen, denn allen Arten von Vögeln, die die Feldfrüchte fressen, sagt durch diesen (Gesang) die Kolibrimaske, daß die Vögel die Früchte nicht fressen sollen.

[27] Priester von Takina.

vakueį kualama miķzahinguakua narlí
gel Feldfrüchte dir fressen würden deshalb
meįataų̨gakuá.
singen muß.

Deshalb soll man singen.

2. *Ąįžini kualama kuiakuka guatšiga*
Darauf Feldfrüchte ernten kann dann
hita tuluma eįvi neį guatšá ni kualaman
Bohne Kartoffel Mais ist dann Feldfrüchte
guka sínduli kale ni kuīzapanakuá
nimmt Kolibri Tanz soll zu tanzen beginnen
kala ikuaų̨ka salyiñganžá mámakueįha ni
Tänze alle alle sind Priester diese
guagakuá.
sagten.

2. Wenn dann die Zeit da ist, die Feldfrüchte zu ernten, wenn Bohnen, Kartoffeln, Mais vorhanden sind und man die Feldfrüchte erntet, so soll man den Kolibritanz und alle anderen Tänze zu tanzen beginnen. Das haben die Priester erzählt.

3. *Nui ahú ížaų̨géñ atša-*
Sonne ihr Haus gewesen ist wann machen
kueį nuñhuáñ eįzuama táų̨kękueįha ni
muß Tempel ersten Geschlechter diese
akuagakuá káñžini Aluaka kala atšá ša
sagten vorher Takina Tanz machte war
naléñ ni mámakueįha ni akuagakuá.
war als Priester diese sagten.

3. Wenn die Sonne in ihrem Hause[28] gewesen ist, muß man (den Tanz) im Tempel veranstalten. Das berichteten die ursprünglichen Geschlechter. Früher tanzte man den Tanz in Takina, so lange er (dort) vorhanden[29] war. So erzählten die Priester.

III. Gesang des Priesters *Diuagatana*[30].

1. *Ąįkí mama Diuagatana kágaba narléñ*
So Priester *Diuagatana* Mensch war als
ahí nuñhuakala meįngú niuva santo hua-
sein Tempelberg sang Gold Figur um
kaliakáñ guatšígakaį mama Gatana hanki
einzuschließen darauf Priester *Gatana* dieser
nukatéį nukan žaų̨gú.
hörte allein war.

1. So sang Priester *Diuagatana*, als er noch lebte, in seinem Tempelberge, um eine Goldfigur (im Berge) einzuschließen[31]. Davon hörte nur Priester *Gatana*[30].

2. *Kualama haveį nalgué ąįkí meįhi*
Feldfrüchte Mutter war so singend
ni huakaliñgú kaįga zálakueį mámakueį
schloß ein heute die von Priester
kaų̨kuažiķšihinguakua niuva santo šalá ąįkí
würden sich bekämpfen Gold Figur wegen so

2. (Die Figur) war die Mutter der Feldfrüchte. So singend schloß er sie ein. Damit die Priester von heute sich nicht wegen der Goldfigur stritten, schließe er sie ein, sagte Prie-

[28] D. h. im Dezember. Vgl. Kap. V: Feste.
[29] Jetzt wird der Tanz nur noch in Noavaka aufgeführt. Er stammt aber von Takina.
[30] *Diuagatana* und *Gatana* stammten aus dem Geschlecht der *Tšindukua*, deren Tempel bei Atanquez stand.
[31] *Diuagatana* schloß die Figur in einem Berge beim Tempel in Makotama ein. Er ließ auch eine Maske von sich selbst zurück, die in Makotama sein soll.

ni mama Diuagatana guaši huakaliñgú háte-
Priester *Diuagatana* sagend schloß ein Väter
kueịha ni akuagú.
diese sagten.

ster *Diuagatana*. Das haben die Väter berichtet.

3. *Hava saliñgatši ava iẓguka aha-*
Mutter allem von Bild sich nahm sie
nameị agetse niuva gaụa guñgueịniki dúe-
wie seiend Gold machte darauf ältere
kueị agaị guanalgué ni mama Dyiuaga-
Brüder übergab getan hatte Priester *Diuagatana*
tánaha huakaliñgú ni hátekueịha akuagakuá.
dieser schloß ein Väter diese sagten.

3. Die Allmutter nahm ein Bild von sich ab, das ihr ähnlich war, und fertigte es aus Gold. Darauf übergab sie es den älteren Brüdern, und dieses schloß Priester *Diuagatana* (in einen Berg) ein. Das haben die Väter erzählt.

112. Dem Priester *Gatana*[32].

1. *Mama Gatánaki mantakala*
Priester *Gatana* Bananenpflanzungen
pakuaụka Ukulúaka žini nášinga Kuvaha
alle *Ukulúa* in von bis Cuba
naši haịni Hukumeịži agatana miškan žalgú.
bis hier Palomino kam herab wanderte war.

1. Priester *Gatana* wanderte durch alle Bananenpflanzungen, als er von *Ukulúa*[33] zum (Berge) Cuba und hierher hinab nach Palomino gelangte.

2. *Guatšígakaị mantakala arvīži*
Darauf Bananenpflanzung wanderte
kalaụkálaveịha kutéñkuha mugiha
Füchs dieser Eichhörnchen dieses Machangara
nulukaha šáụkalaha manta
dieser Mochilero dieser Chonchon dieser Banane
zakákueị náụkale gahinguakua aịki nalguá
fressenden alle fressen würden so war
ni mama Gatana teị arviška yalgú háte-
Priester *Gatana* Feld wanderte war Väter
kueịha ni akuagú.
diese sagten.

2. Er wanderte durch die Bananenpflanzungen, damit der Fuchs, das Eichhörnchen, der Machangara und (die Vögel) Mochilero und Chonchon, die alle Bananen fressen, diese nicht fressen. Daher wanderte Priester *Gatana* in den Feldern. Das haben die Väter berichtet.

3. *Mama Gatana kágaba naléñ aịki ni*
Priester *Gatana* Mensch war als so
neịatuka žalgú káñzalakueị mámakueịha
ging war die aus alter Zeit Priester diese
ni akuagakuá.
sagten.

3. So ging Priester *Gatana*, als er noch lebte. Das haben die Priester der alten Zeit erzählt.

113. Dem Wels[34].

1. *Žižú meịan žalgú nuñhuakuťvikueịtši*
Wels sang war Tempelnovizen der
uñua kala vuol akalyēka laku isúngele
Fisch Tanz zur Zeit sie werden essen Salz enthält

1. Man sang dem Wels, dem Fisch der Tempelnovizen, den man beim Tanze ohne Salz nur einmal um Mitter-

[32] Vgl. **111**, Anm. 30.
[33] An der Küste, wo der Weg von Dibulla ins Innere nach Pueblo Viejo geht.
[34] Ein Gesang vom Kasikiale.

atšuižaveį za seį muan žižú ťzaha
nicht einmal nur essen Nacht Mitte Wels Abhang
gahinguakua husu na akazveįan žalgu.
dieser fressen würde Krebs auch sang war.

2. *Kalguašīža hava ikualyi hika*
Kalguašiža Mutter hat in Verwahrung allen
hikatši hava nínulatši hava akazveįan
Dingen von Mutter Flüsse der Mutter sang
yalgú ni mámakueįha guagakuá.
war Priester diese sagten.

nacht essen wird. Damit den Wels und auch den Krebs die Abhänge nicht fressen [35], darum sang man ihnen.

2. Mutter *Kalguašiža* sang man, die (die beiden Tiere) in Verwahrung hat, der Mutter aller Dinge und der Mutter der Flüsse. Das haben die Priester erzählt.

114. Gegen Mutter *Kuamaliue*, den Quellsee von Guamaka [36].

1. *Nínula haveį Kuamalyiue kualama*
Flüsse Mutter *Kuamaliue* Feldfrüchte
šañga migahañguin guąkueįnžá tuluma
übel die denken mußte Kartoffel
galoñgui hita alukaši gākueį lula nala
verfaulen machen Bohne Arracache Früchte Arten alle
ša migahañgui guakueį ni žalgú ni háte-
übel dir denken mußte war Väter
kueįha guagakuá.
diese sagten.

1. *Kuamaliue*, die Mutter der Flüsse, pflegte Böses gegen die Feldfrüchte zu sinnen. Sie pflegte die Kartoffeln in Fäulnis zu versetzen und Übles gegen die Bohnen, Arracache und alle Arten von Feldfrüchten zu planen. Das haben die Väter erzählt.

2. *Aįkí nalguá mámakueį hanki ale*
So war Priester diese diesen
meįvankukui salyí guiava agaveįa akua-
See alle Ratschläge sagten sagten
nanžá ni kañki akuagakuá.
vorher sagten.

2. Deshalb überredeten die Priester diesen See auf jede Weise, (es nicht zu tun). So berichtete man aus alter Zeit.

V. Bei verschiedenen Gelegenheiten.

115. Gegen *Namsaui*, das Gespenst des Schnees und der Kälte [37].

1. *Namsaui akalēká aįkı ni meįataųga-*
Namsaui sang so singen
kuá mahurlēķši guinguakua.
soll mit dir spielen würde.

1. Man sang dem *Namsaui*, in dieser Weise soll man ihm singen, damit er nicht sein Spiel mit einem treibe.

2. *Šivalama ikuálaķsa guatšígakaį mi-*
Gesang hat nicht darauf dir
giškágabalē mikazgua guakueį
sich zum Mensch machen dich anzureden pflegt
hátekueįha guarlenžá gēka néįasa noávi
Väter diese sagten Gebirge geht nicht Schnee

2. Wenn man den Gesang nicht kennt, dann pflegt er einem leibhaftig in Menschengestalt zu erscheinen und einen anzureden. Das haben die Väter erzählt. Dann kann man im

[35] Indem sie Steine und Bäume in die Flüsse schleudern und die Fische töten.
[36] Oberhalb S. Francisco.
[37] Im Juni gesungen.

gasụnē hiúñgula néịasa guatšígakaị
reichlich ist Weg geht nicht dann

hui mikalia niguakuá guatšígakaị
Hütte dir verschließen wird darauf

maka niguakuá káñžini akuaši neịnžá.
dich fressen wird vorher sagten taten.

Gebirge auf den Wegen nicht gehen, da alles voll Schnee liegt und der Schnee die Hütte versperrt. Dann frißt *(Namsaui*[38]*)* einen. Das hat man in alter Zeit erzählt.

3. *Na aịkí ni akalēgataụgakuá aga-*
So singen muß zu

kuīzal nuñhuañkáị ižikuížaķšaguasuñze
tanzen Tempel im vergessen lasse nicht

duéịvakueịha ni guagakuá.
Alten diese sagten.

3. In dieser Weise muß man ihm singen, und man darf den Tanz im Tempel nicht in Vergessenheit geraten lassen. So berichteten die Alten.

116. Gegen den Schnee[39].

Noávi akalēká kágaba gahinguakua
Schnee sang Mensch fressen würde

gēka néịasa guinguakua šivalama iveịa
Gebirge nicht gehen würde Gesang Singen

nálaķsa guatšígakaị maka guinguakua
war nicht dann dich fressen würde

noavi tšuši karloavi našinguakua aịkí aka-
Schnee roter Erdschnee kommen würde so sin-

lēgataụgakueịnžá mámakueịha guarlenžá.
gen mußte Priester diese sagten.

Man sang dem Schnee, damit er die Menschen nicht fresse, und damit man im Gebirge gehen könne. Wenn kein Gesang vorhanden wäre, dann würde einen der rote Schnee[40] fressen und der Erdschnee[41] kommen. So mußte man singen. Das haben die Priester erzählt.

117. Gesang *Huivitšukui's*, des Vogelmenschen, an die Vögel[42].

1. *Hateị Huivitšukui aịkí nuvalula*
Vater *Huivitšukui* so Vögel

meịnkan žalgú hálvala ižukaụa guane
sang war Tanz sich kleidete tat

kualama akalēká saliñga nuvalula kualama
Feldfrüchte sagte alle Vögel Feldfrüchte

gan gukaķueị meịnkan žalgú tuluma hita
fressende sang war Kartoffel Bohne

gahingakua aịkí aveịnka Nuavaka žalgú.
fressen würden so sie sangen Noavaka waren.

1. Vater *Huivitšukui* sang in dieser Weise den Vögeln. Mit dem Tanzanzug bekleidet sang er für die Feldfrüchte und sang allen die Früchte fressenden Vögeln, damit sie die Kartoffeln und Bohnen nicht fressen. So sang man (auch) in Noavaka.

---

[38] Nach Angabe ist es dieser.
[39] Im Juni gesungen.
[40] Vgl. Kap. IV: Dämonen.
[41] Nach Angabe: „Schnee, der die Erde fortnimmt." Wahrscheinlich hat man an Lawinen zu denken.
[42] Gesungen, wenn die Sonne im Krebs steht.

2. *Nuva hana hunukala ižuka žalgú*
Vogel wie Schnabel hatte war
guñgueįniki Huivitšukui huí ákalē háteįha
darauf *Huivitšukui huí* sagte Vater dieser
guatšígakaį nuva hañ gégaka iteį niguñ-
darauf Vogel wie Gebirge ins setzte tat
gú ni akuagakuá.
sagten.

2. Er hatte einen Schnabel wie ein Vogel. Da blies Vater *Huivitšukui: hui* und setzte (ein Geschöpf) wie einen Vogel[43] ins Gebirge. Das hat man erzählt.

118. Dem schwarzen Fröschchen[44].

Maųkuí vulu[45] *gégaka žēkuekueį*
Frösche kleine Gebirge im seienden
aįkí meįapánakueį žalgú meįvankukuíkueįtši
so singen mußte war Seen der
múnžikueį nižá ahieįki nyékala akalēga-
Töchter sind diese Regen anzureden
pana guatšiga ni méįakueįn žalgú nyé-
begannen dann singen mußte war Re-
kala zeįgakáñ níkalatšavanžá ni háte-
gen damit sei Regens des Mutter ist Väter
kueįha akuagakuá.
diese sagten.

In dieser Weise mußte man den kleinen Fröschen[45] singen, die im Gebirge leben, den Töchtern der Seen. Wenn diese begannen, den Regen anzureden, dann mußte man der Mutter des Regens[46] singen, damit es regne. Das haben die Väter gesagt.

119. Zum Kochen des Tabaks[47].

Noáįkuku[48] *naįžé aįkí méįakueįnžá*
Tabakstopf dieses ist so singen mußte
ni akuakaná noáįn guanapanakáñ
sagten Tabaksaft damit zu kochen anfange
aįkí meįapánakueį ni žalgú ni akua-
so zu singen anfangen mußte war sagten
gakuá noáį šiñguamé[49] *aįkí akalēga-*
Tabaksaft Topf warmer so anreden
kueįnžá noáįkuku taši aįkí méįakueįnžá ni
muß Tabakstopf grüner so singen muß
hátekueįha ni guagú šuišinguakua aįkí
Väter diese sagten sterben würde so
neįgakueįnžá ni akuagakuá.
sagen muß sagten.

In dieser Weise mußte man dem Topf für den Tabaksaft[48] singen, um den Saft zu kochen. So sollte man singen, das sagte man. So mußte man den warmen Tabakstopf anreden, so mußte man dem grünen[50] Tabakstopf singen. Das haben die Väter erzählt. Damit man nicht sterbe, sollte man in dieser Weise reden. Das hat man berichtet.

[43] Es ist ein bestimmter Vogel, ähnlich einem Reiher.
[44] Wird gesungen, wenn sich die Regenzeit nähert, auch zur Unterhaltung.
[45] Anderer Name *gurlaua*.
[46] Die Mutter des Regens sind die Seen, die sich angeblich mit Wasser zu füllen beginnen, bevor die Regenzeit eingesetzt hat.
[47] Ohne Tanz. Vgl. **107.**
[48] Nach dem Kochen werden die Blätter ausgedrückt und der noch warme Saft in den *noáįkuku* (Tabakstopf) gegosssen.
[49] *šiñguamá* = *noáįkuku guamá* (warm). Vgl. *šimaųlu, šinuñká.*
[50] Wegen der Farbe des Tabaksaftes (?).

120. Der Gesang des Häuptlings *Gaunaulúe*[51].

1. *Makú Gaunaulúe ni zuveinka nalgú*
Häuptling *Gaunaulúe* sang war
gua akazveia guñgueinižini súgakai
den Leuten sang darauf schließlich
gua ižgitšuížakšapána gualyēka kasa eizua
Leute zu vernichten anfangen werde zuerst eine
eitakhase ižgitšuížakša maužua eitakhase
Neunzigschaft vernichtete zwei Neunzig-
nitšiší makeiua eitakhase ni gua
schaften bis vier Neunzigschaften Leute
ižgitšuížakšiñgú.
vernichtete.

1. Häuptling *Gaunaulúe* sang. Er sang, daß er schließlich seine Leute verderben werde[52]. Zuerst vernichtete er eine Schar von neunzig und zum zweiten- bis viertenmal richtete er je neunzig seiner Leute zugrunde[53].

2. *Makú alakalyi sēkuava ikuálaksa*
Häuptling Obrigkeit Größe hatte nicht
niguñgú narlí alakalyi žē makueini
tat deshalb Obrigkeit einsetzen du tatest
gua gamagašasuñzē na mámakueiha
dann Leute bestrafe nicht Priester diese
makúkueiha hátekueiha guilē guáne-
Häuptlinge diese Väter diese erwachsen gewordenen
kueiha akuaši neinžá na akuagakuá.
diese sagten taten sagten.

2. Als Häuptling und Herrscher besaß er keine Größe. Deshalb darf jemand, den man als Obrigkeit eingesetzt hat, seine Leute nicht bestrafen. Das haben die Priester, Häuptlinge, Väter und erwachsenen Männer erzählt und gesagt.

121. An *Aluetsama*, die Mutter der Armen[54].

1. *Hava Aluetsama aihieiki saméiatši*
Mutter *Aluetsama* diese Witwen der
kasika narlalá gúatši hava násitši
Beschützerin ist Leute der Mutter Waisen der
hava alakalyi mama uéižukueitši hava
Mutter Obrigkeiten Priester alten Frauen der Mutter
na hava Aluetsama narlalá ninulatši hava
Mutter *Aluetsama* ist Flüsse der Mutter
kualámatši hava narlalá.
Feldfrüchte der Mutter ist.

1. Mutter *Aluetsama* ist die Beschützerin der Witwen, die Mutter der Untergebenen und der Waisen, die Mutter der Obrigkeiten, Priester und alten Frauen. Mutter *Aluetsama* ist die Mutter der Flüsse und Feldfrüchte.

2. *Sameia gua neihinguakua aiki há-*
Witwen Leute gehen würden so Mut-
vaha meinkan žalgú makú Gaunaulúe
ter diese sang war Häuptling *Gaunaulúe*

2. In dieser Weise sang man der Mutter, damit die Witwen und Leute nicht auswandern, und auch dem Häupt-

---

[51] Wird nach Angabe bei der Wahl einer Obrigkeit gesungen, ohne Tanz. Vgl. Kap. IV: Dämonen.

[52] Wahrscheinlich ist dieser Dämon, die Personifikation eines schlechten Häuptlings, singend aufgetreten.

[53] Durch zu strenge Bestrafung.

[54] Wird gesungen, wenn die jährliche Einsetzung eines indianischen Regierungsvertreters (comisario) im Dorfe erfolgt. Derselbe Gesang gilt für *Gaunaulúe*, dann hat er aber keinen Tanz.

na gúatši gaṷvináulu aịkí ni makú
mit Leute der Obrigkeit so Häuptling
Gaṷnaulúeki nalgú.
Gaṷnaulúe war.

ling *Gaṷnaulúe*, denn auch Häuptling *Gaṷnaulúe* war die Obrigkeit der Leute.

3. *Kauihí hatuka kálvale kaḳteị*
Ihre Keule Stock war aufgerichtet
alakalyi kálvale hava Aluetsama kálvale
Obrigkeit Stock Mutter *Aluetsama* Stock
kaḳteị haịkí ni sameịa gua aveịnka
war aufgerichtet so Witwen Leute sie sangen
yalgú.
waren.

3. Der Keulenstab der beiden[55], das Zepter der Obrigkeit, der Stab der Mutter *Aluetsama* war aufgerichtet, so sangen die Witwen und Leute.

4. *Makú Gaṷnaulúe hava Aluetsama*
Häuptling *Gaṷnaulúe* Mutter *Aluetsama*
na uaka ižguka hatuka avaša
mit Gesicht sich nahmen Keule ließen zurück
ni akuñgú kaịga hatuka uákakueị akalyi
sie taten heute Keule Gesichter aufge-
naṷnalyēka aịkí ni avañgú na máma-
setzt sein werden so blieben Priester
kueịha akuagakuá.
diese sagten.

4. Häuptling *Gaṷnaulúe* und Mutter *Aluetsama* nahmen sich das Gesicht ab und ließen es auf der Keule zurück. So blieben die Gesichter zurück, um heute auf der Keule aufgesetzt zu sein. Das haben die Priester berichtet.

122. An den Amtsstab *Tininti's*[56].

1. *Eịzuakálaki mama Nabzēža havan*
Im Anfang Priester *Nabzēža* Mutter
Gaṷtēovañ akagáṷane yalgú alakalyi kálvale
Gaṷtēovañ machte war Obrigkeit Stab
gua kálvale sameịa kálvale ni mama Nab-
Leute Stab Witwen Stab Priester *Nab-*
zēža agaseịžēgú havan Gaṷtēóvañha gua
zēža machte Mutter *Gaṷtēovañ* diese Leute
naṷma tualyēka naši naṷma tualyēka
sorgfältig sehen werde Waisen sorgfältig sehen werde
hika hikatši alakalyi kálvale nalalyēka
allen Dingen von Obrigkeit Stab sein werde
ni hávaha agaṷngú.
Mutter diese machte.

1. In frühester Zeit fertigte Mutter *Gaṷtēovañ* für den Priester *Nabzēža* einen Amtsstab, einen Stab gegenüber den Leuten und Witwen, damit er gut für die Leute und Waisen sorge und er ein Amtsstab für alle Dinge sei.

2. *Nuñhuakala alakalyi nuvakala ala-*
Tempelberg Obrigkeit Festgeräte
kalyi hika hikatši alakalyi kálvale ni
Obrigkeit allen Dingen von Obrigkeit Stab
mama Nabzēža agaseịžēgú.
Priester *Nabzēža* machte.

2. Gegenüber dem Tempelberge, den Festgeräten und allen Dingen gegenüber machte sie den Amtsstab für Priester *Nabzēža*.

[55] Ein Stab mit einer Figur, die auf einer Seite *Aluetsama*, auf der anderen *Gaṷnaulúe* darstellt.

[56] Wird bei der Einsetzung eines neuen Häuptlings, d. h. Priesters, gesungen.

3. *Guñgueịnižini mámakueịha iapani*
Darauf Priester diese sie emp-
aualaka yalgú guñgueịni iapani
fingen sie brachten waren darauf sie empfingen
nitšiší mama Tinintiha ipana guñgueịni
bis Priester *Tininti* dieser empfing darauf
na alakalyi Tininti akuaka žalgú gua
Obrigkeit *Tininti* sagten waren Leute
kálvale sameịa kálvale naši kálvale nú-
Stab Witwen Stab Waisen Stab nur
kaga akuaka yalgú aịhiéị na Tininti kálvale
sagten waren dieser *Tininti* Stab
akažuka ni nanalgú aịkí na mámakueịha
hieß war so Priester diese
akuagakuá.
sagten.

3. Darauf nahmen ihn die Priester in Empfang und trugen ihn. Sie trugen ihn weiter, bis ihn Priester *Tininti* empfing. Da nannte man ihn nur noch den Stab für die Leute, Witwen und Waisen des Häuptlings *Tininti*. Er hieß Stab des *Tininti*. Das haben die Priester erzählt.

123. Gesang *Matuna's* gegen die Krokodile[57].

Guíagaka ninalyi kaịmánokueị aịkí
Der Savanne in Fluß im Krokodile so
méịakueịnžá nani Matúnaha ni-
singen mußte jüngerer Bruder *Matuna* dieser
kaịžaka Žali Neịgúlukueị gahin-
Wasser Ufer am Kolumbianer die Neger fressen
guakua nibunkaịža Žályikueị neịatéị
würden Meer Ufer die Kolumbianer gehen
naụgatšiga aịkí meịakueịnžá káñžini
darauf so singen muß vorher von
duéịvakueịha akuaši neị žalgú hátekueịha
Alten diese sagten taten waren Väter diese
ni akuagakuá.
sagten.

In dieser Weise pflegte jüngerer Bruder *Matuna* gegen die Krokodile in den Flüssen der Küstensavanne zu singen, damit sie nicht am Ufer der Flüsse die kolumbianischen Neger auffressen. Wenn die Kolumbianer am Meeresufer wandern, muß man so singen. Das haben seit alters her die Alten erzählt und die Väter berichtet.

124. Gesang *Kultšavitabaụya's* zur Ordnung der Welt[58].

1. *Aịkí hateị Kultšavitabaụya zuveịnka*
So Vater *Kultšavitabaụya* sang
žalgú nuñhuakala akazveịnyá ninula kua-
war Tempelberg sang Flüsse Feld-
lama meịvañkukuí akazveịa mulvatá na-
früchte See sang Krankheit kom-
šinguakua kualama ninula tukuašíža meịan
men würde Feldfrüchte Flüsse Bäche sang
žalgú.
war.

1. In dieser Weise sang Vater *Kultšavitabaụya*. Er sang den Tempelbergen, den Flüssen, den Feldfrüchten und den Seen. Er sang, damit keine Krankheit komme, und sang den Feldfrüchten, Flüssen und Bächen.

[57] Wird gesungen, wenn man nach Dibulla herabgeht. Ohne Tanz.
[58] Wird zur Unterhaltung gesungen, ohne Tanz.

2. *Īza meįninguakua kaķšata maķ-*
Abhang einstürzen würde Erdbeben dich
tsiñguinguakua ni mama Kultšavitabaų̨ya
vernichten würde Priester *Kultšavitabaų̨ya*
zuveįnka žalgú akuaši neį hátekueįha ni
sang war sagten taten Väter diese
akuagakuá.
sagten.

2. Priester *Kultšavitabaų̨ya* sang, damit die Abhänge nicht einstürzen und die Erdbeben einen nicht vernichten. Das haben die Väter berichtet.

125. Gesang *Kultšavitabaų̨ya's* gegen das Versiegen des Wassers[59].

Mama Kultšavitabaų̨ya aįkí meįvañ-
Priester *Kultšavitabaų̨ya* so See
kukuí meįan žalgú ni hateįha guarlenžá
sang war Vater dieser sagte
ninula kaninguakua tukuašīžá akanin-
Flüsse eintrocknen würden Bäche eintrock-
guakua akalēkán žalgú na mámakueįha
nen würden redete an war Priester diese
akuaši neįnžá saliñga meįvañkukuí akalē-
sagten taten alle Seen redete
kanžá ni hátekueįha guarlenžá.
an Väter diese sagten.

In dieser Weise sang Priester *Kultšavitabaų̨ya* den Seen, das hat der Vater[60] erzählt. Damit die Flüsse und Bäche nicht eintrocknen, sang er. So sagten die Priester. Allen Seen sang er. Das haben die Väter berichtet.

126. Gegen den kleinen Papagei[61].

1. *Hisá kuakulú aįkí meįakuenžá*
Kleinen Papagei so singen mußte
kanží tsiñguinguakua kanžíki nuñ-
Kanží-Frucht herabwerfen würde *Kanží*-Frucht Tem-
huáñ hiva vuol gākueį na aįkí meįataų̨-
pel Arbeit zur Zeit Feldfrüchte so singen
gakueį nižá.
mußte war.

1. In dieser Weise mußte man dem kleinen Papagei singen, damit er nicht die *Kanží*-Früchte herabwerfe. Für die *Kanží*-Frucht, die Nahrung im Tempel zur Zeit der Arbeit (d. h. des Tanzes), mußte man so singen.

2. *Nuvalula nauianka hateį naugeñka*
Vögel im Himmel Vater ist wo
kualama kanží aįnka neį hana aįkí méįa-
Früchte *Kanží* dort geht wie so singen
kueį mámakueįha akuarlenžá.
mußte Priester diese sagten.

2. Wie wenn die *Kanží*-Früchte zum Vater der Vögel[62] im Himmel gehen, so mußte man singen. Das haben die Priester gesagt.

---

[59] Wird zur Unterhaltung gesungen, ohne Tanz.
[60] Des Sängers, Priester von Noavaka.
[61] Die Zeit des Gesanges ist unbestimmt.
[62] Dieser heißt *Geįatšuñgui.*

127. Gesang der Franzosen an die *Kágaba*[63].

1. *Eịzuakala nani Palañsẻ Bu-*
Im Anfang jüngerer Bruder Franzose Bo-
gutá ižuka aịkí naski minkazveịalyikuenžá
gotá ist so ich euch singen werde ich
dúekueị aịkí minkalēkalyikue hava[64]
älteren Brüdern so euch anreden werde ich Mutter
iaga aịkí akalēkalyikuenžá ni nánikueị
auch so anreden werde ich jüngere Brüder
neịgakuá ni duéịvakueịha akuagú.
sagten Alten diese sagten.

1. In frühester Zeit sagten die jüngeren Brüder Franzosen, die in Bogotá wohnen: „So werde ich euch singen, ältere Brüder, so werde ich euch (im Gesang) anreden und auch die Mutter[64] werde ich so anreden.“ Das haben die Alten erzählt.

2. *Guatšígakaị nas nani Pa-*
Darauf ich jüngerer Bruder Fran-
lañsẻ uala uala zukuakalyíkueki Bu-
zose deutlich und viel sprechen werde ich Bo-
gutá itéị nauṣi aịkí ni minkazguakalyikú
gotá sitzen seiend so euch anreden werde ich
ni nánikueị žeịgú dúekueịha akuagú.
jüngere Brüder sagten älteren Brüder diese sagten.

2. Dann sprachen die jüngeren Brüder Franzosen (weiter): „Ich, der jüngere Bruder Franzose, werde viel und deutlich sprechen, wenn ich in Bogotá wohne, und werde euch anreden.“ Das haben die älteren Brüder erzählt.

128. An die Kalkdose[65].

Sugi aịkí meịakuenžá hátekueịha
Kalkdose so singen muß Väter diese
akuagakuá ahieịki ga kualyēka sigí
sagten diese essen wird männlichen
sukueị žini duéịvaka gahi nalakualyēka
Kinde vom zum Greis bis essen wird
hava Šeịnavatakáñ[66] *nasuṇgakuá*
Mutter *Šeịnavatakáñ* uns hatte in Verwahrung
guanenžá ni hateị Sintana makéịnkala háte-
tat Vater *Sintana* vier Väter
kueịha sēua munži hañ ni hávaha nasuṇ-
diese Gattin Frau wie Mutter diese uns
kdu guanenžá ni mámakueịha akuagakuá.
gab tat Priester diese sagten.

In dieser Weise muß man der Kalkdose singen, sagten die Väter. Um diesen (Kalk) vom Knaben- bis zum Greisenalter zu essen, hatte Mutter *Šeịnavatakáñ* ihn für uns in Verwahrung. (Wie) Vater *Sintana* und den vier Vätern, (so) gab uns die Mutter (die Kalkdose) als eine Gattin. Das haben die Priester erzählt.

---

[63] Wird nicht an den Festen gesungen, ohne Tanz.

[64] *Šeịnavatakáñ.*

[65] Wird gesungen, wenn dem Knaben die Kalkdose zum Koka- und Kalkessen überreicht wird. Ohne Tanz.

[66] Entspricht der *Gaụtēovañ* in Palomino.

129. Gegen die Wildkatze[67].

Hívaka nebi ni meịakueịná náblula
Wildkatze singen mußte Vierfüßler
vakaị gahinguakua ni akalēgataụgakueịná
Kuh fressen würde anreden mußte
akalēgaki ki haịn ni migapanakuá
redete nicht an alle dir zu fressen anfangen
akuaši neị káñžini aịkí meịa nebi
wird sagten taten früher seit so sang Wild-
hívakaị žalgú hátekueịha ni guagakuá.
katze war Väter diese sagten.

Man muß den Wildkatzen singen, damit sie die Kühe nicht fressen, und sie (im Gesange) anreden. Redet man sie nicht an, so werden sie einem alle (Kühe) fressen. Das erzählte man seit alters her. In dieser Weise sang man den Wildkatzen. Das haben die Väter berichtet.

130. Gesang *Aluañuiko's* vom großen Geier[68].

1. *Aịkí hateị Aluañuíkoha gavilutšu*
So Vater *Aluañuiko* dieser großer Geier
ni meịngú kágaba narléñ guatšiganá hateị
sang Mensch war als darauf Vater
Aluañuíkoha šeịžá agaị siza eịtagua agaị
Aluañuiko dieser Messer gab Pfeile neun gab
uñua ižgakukaliama ni Aluañuí-
Fleisch sich zu nehmen entsprechend *Aluañuiko*
koha niguá.
dieser tat.

1. In dieser Weise sang Vater *Aluañuiko* dem großen Geier, als dieser noch ein Mensch war. Vater *Aluañuiko* gab ihm ein Messer und neun Pfeile, damit er sich Fleisch verschaffe.

2. *Guanaleñki hateị Sēokúkuiha ki*
Darauf Vater *Sēokukui* dieser
tuñ guatšígakaị ša atšalyēka tuñguakaị
sah darauf Übles tun werde sah darauf
siza askuimi meị akavaša niguñgú guñ-
Pfeil einen allein nur ließ zurück tat dar-
gueịnižini Sēokúkuiha nauihí nuñhuá
auf *Sēokukui* dieser unser Tempel
kuka itéị malaụkalyí ni Sēokúkuiha aka-
Spitze setze du dich *Sēokukui* dieser ihm
lēgú gavilutšu.
sagte großer Geier.

2. Vater *Sēokukui* aber sah das, und da er merkte, daß (der Geier) Schaden anrichten werde, ließ er ihm nur einen einzigen Pfeil. Dann sagte *Sēokukui* zum großen Geier: „Setze dich auf die Spitze unseres Tempels."

3. *Guatšígakaị naụgažinakanžá guí-*
Darauf sein nicht kann der
agaka askuimi iyaụkalyikunžá ni gavi-
Savanne in allein sein werde ich großer
lutšu Sēokukui akiaụkuñgú.
Geier *Sēokukui* antwortete.

3. Der große Geier antwortete jedoch *Sēokukui*: „Da kann ich nicht bleiben, in der Savanne allein kann ich leben."

[67] Der Gesang, der ursprünglich aus Surivaka stammt, wird gesungen, wenn irgendwo viele Wildkatzen vorhanden sind, nach anderer Angabe im September.

[68] Wird von Viehbesitzern gesungen, ohne Tanz. Der Vogel ist dem auf den Abhängen weidenden Vieh sehr gefährlich.

4. *Guatšígakaị guíagaka šañga atša-*
Darauf der Savanne in Böses tun
lyēka ni Sēokúkuiha tuñgú guñguakaị
werde *Sēokukui* dieser sah darauf
Aluañuiko na Sēokukui na dulēžgaša
Aluañuiko mit *Sēokukui* mit besprachen sich
akuñgueịni Aluañuíkoha iaga šañga
sie taten darauf *Aluañuiko* dieser auch Böses
atšalyēka ni tuñgú.
tun werde sah.

4. Da aber *Sēokukui* voraussah, daß er in der Savanne Schaden anrichten werde, so besprachen sich *Aluañuiko* und *Sēokukui*, und auch *Aluañuiko* merkte, daß er Übles tun werde.

5. *Guñguakaị ižaụluka dulēž-*
Darauf in gleicher Weise besprachen
gaša nuva hañ iteị mama šeịkatši žakuá
sich Vogel wie setzte Sonne Raben des Hemd
nalgué nienkañki ihualyi guñgueịni gēka
war an Stelle zog an darauf Berg
askuimi mīžataụkalyēka ni Aluañuiko na
allein wandern werde *Aluañuiko* mit
Sēokukui na akalēgú aịkí mámakueịha ni
Sēokukui mit sagten so Priester diese
akuagakuá.
sagten.

5. Als sie darauf übereingekommen waren, setzten sie ihn als Vogel aus und zogen ihm das Kleid des Sonnenraben[69] an Stelle (des eigenen) an. Dann befahlen ihm *Aluañuiko* und *Sēokukui*, daß er nur im Gebirge umherstreichen dürfe. Das haben die Priester erzählt.

131. Gesang *Aluañuiko's*, das Vieh betreffend[70].

1. *Náblula aịkí ni hateị Aluañuí-*
Vierfüßige Tiere so Vater *Aluañuiko*
koha meịngú makeịua kala arluka náni-
dieser sang vier Beine habend jüngeren
kueịtši guíagaka žēkué aịkí hateị Aluañ-
Brüder der der Savanne in seiend so Vater *Aluañ-*
uíkoha meịngú.
uiko dieser sang.

1. In dieser Weise sang Vater *Aluañuiko* den Vierfüßlern. Den (Tieren) der jüngeren Brüder, die vier Beine haben und in der Küstensavanne leben, sang Vater *Aluañuiko* so.

2. *Guatšígaga haịni Kágabalyi baka*
Darauf hier den *Kágaba* bei Kuh
žēkualakín žalá guatšiga hateị Aluañuí-
waren nicht waren darauf Vater *Aluañuiko*
koha aịkí nani Žályikueịtši nui
dieser so jüngeren Brüder Kolumbianer der Befehl
agašišiñgú ilteịkaliama aịkí ni
bat sich zu vermehren entsprechend so
háteha meịngú ni duéịvakueịha akuagú.
Vater dieser sang Alte diese sagten.

2. Da bei den *Kágaba* keine Kühe vorhanden waren, bat Vater *Aluañuiko* in dieser Weise (singend), um den Befehl an die (Kühe) der jüngeren Brüder Kolumbianer, sich entsprechend reichlich zu vermehren. So sang der Vater. Das haben die Alten berichtet.

---

[69] Das Männchen des Geiers soll bräunliches, das Weibchen rötliches Gefieder haben.
[70] Wird von Viehbesitzern in Verbindung mit Weihezermonien gesungen, ohne Tanz.

132. Gegen die Fledermäuse[71].

1. *Sulivákakueiha aiki nuiži*
Die von Sulivaka diese so Fledermaus
aveinkan žalgú šantá gahinguakua mitu
sangen waren Huhn fressen würde Schwein
vaka taminkalá gahinguakua meian žalgú.
Kuh *Taminkalá* fressen würde sang war.

2. *Nuñhuakuívikueiha kagi eitagua*
Tempelnovizen diese Jahre neun
náukakueiha akautši hañga meiatéi agakuīza-
seiende diese andere diese singen tanzen
téi nauka agatsalakín žalá ni akuagakuá háte-
alle sind nicht sind sagten Väter
kueiha guarlenžá Sulivakai agétsekueiha.
diese sagten Surivaka seiende diese.

1. Die Bewohner von Surivaka sangen in dieser Weise gegen die Fledermäuse. Man sang, damit sie keine Hühner, Schweine, Kühe und *Taminkalá*-Früchte[72] fressen[73].

2. (Nur) die Tempelnovizen, die es neun Jahre lang sind (singen). Alle anderen dürfen nicht singen, noch tanzen, erzählte man. Das haben die Väter von Surivaka berichtet.

133. Gegen Krankheit[74].

1. *Sulivakai kala atšá eizuakala*
Der von Surivaka Tanz machte im Anfang
kuíbulu akseižé guanenká Hukuméižitši
Dorf gemacht hatten wo Palomino von
asuka narlalá.
letztes war.

2. *Gondužué akatšá salyiñga hárlula*
Gondužué machte alle Steine
hiúñgulañ hárlulatši kala akuīza mulbatá
betreffend Steine der Tanz tanzten Krankheit.
neišinguakua salyiñga mulbatá lula nala
entstehen würde alle Krankheiten Arten alle
nei kala akatšá šarlá na duéivakueiha
alle Tanz machte war Alten diese
eizuama táukekueiha guarlé.
ersten Geschlechter diese sagten.

3. *Mulbatá neišinguakua hátekueiha ni*
Krankheit entstehen würde Väter diese
guagakuá saliñga kala lula atšanžá na
sagten alle Tänze Arten machte
akuagakuá.
sagten.

1. Die Leute von Surivaka veranstalteten einen Tanz. Das Dorf wurde in frühester Zeit als letztes von Palomino aus gegründet[75].

2. Auf (dem Berge) *Gondužué* tanzte man einen Tanz für alle Steine; man tanzte einen Tanz der Steine[76], damit keine Krankheiten entstünden. Gegen alle Arten von Krankheiten tanzte man Tänze, das haben die Alten der ursprünglichen Geschlechter erzählt.

3. Damit keine Krankheiten entstünden, so sagten die Väter, tanzte man alle Arten von Tänzen. So erzählte man.

[71] Wird gesungen im April oder wenn es viele Fledermäuse gibt.
[72] Frucht einer Schlingpflanze.
[73] D. h. den Tieren nicht das Blut aussaugen.
[74] Zeit unbestimmt.
[75] Eigentlich: wo sie das Dorf in frühester Zeit machten, war es das letzte Palominos, d. h. an jener Stelle war das Dorf das letzte von Palomino gegründete Dorf.
[76] Weil von ihnen Krankheiten ausgingen.

134. Über das Zusammengehen von Takina und Makotama[77].

1. *Gåkabala zuveiąnžá huvisko tukę*
Dem Berge vor sang Bischof Ge-
na Magutama iżgalebi guapana-
schlecht mit Makotama sich zu treffen begannen
tšiga ni iškalēgapana kuĭzurla iżga-
darauf sich anzureden begannen große Flöte gegen-
zahuiši huvisko tukę na guvináulu
seitig bliesen Bischof dem Geschlecht mit Regierung
tukę na ni iškazakuakapana.
dem Geschlecht mit sich zu sagen begannen.

1. Auf dem (Tanzplatz) „Vor dem Berge[78]“ sang man. (Dort) trafen sich das Bischofsgeschlecht (von Takina) mit Makotama und redeten sich an, beiderseits die großen Flöten blasend. Das Geschlecht der Bischöfe und das der Regierenden begannen sich zu besprechen.

2. *Gua hiúñgule sameĭa hiúñgule naši*
Leute betreffend Witwe betreffend Waise
hiúñgule ni dulašapana ala-
betreffend Bescheid zu geben begannen Obrig-
kalyi hiúñgule ni dulaķšapana
keit betreffend Bescheid zu geben begannen
na mámakueĭha guaši neĭná gua agisalyi-
Priester diese sagten taten Leute leiden
guakua Kágaba agetse kagisalyiguakua ni
würden *Kágaba* gehörend sie leiden würden
hátekueĭha guarlenžá.
Väter diese sagten.

2. Über die Leute, die Witwen und Waisen und über die Obrigkeit gaben sie Bescheid — das haben die Priester erzählt — damit ihren Leuten und den (übrigen) *Kágaba* kein Leid widerfahre. Das haben die Väter berichtet.

3. *Mama Sēokúkuiha hateĭ Kultšaui*
Priester *Sēokukui* dieser Vater *Kultšaui*
na ni Gåkavala zuhuigakueĭ kuĭzurla
mit dem Berge vor blasen mußten große Flöte
ni aleĭgapañgú áĭngueĭha mauzua
sie zu sagen begannen diese zwei
nekueĭhañ guarlenžá.
alle diese sagten.

3. (Schon) Priester *Sēokukui*[79] und Vater *Kultšaui*[80] mußten „Vor dem Berge“ die große Flöte blasen und begannen zu reden. Das haben diese beiden erzählt.

135. Der Kampf zwischen den älteren und jüngeren Brüdern[81].

1. *Nani Auamaši na Žuima-*
Jüngerem Bruder *Auamaši* mit *Žuima-*
kane na ni dueĭ Napita na Kultšaui
kane mit älterem Bruder *Napita* mit *Kultšaui*
na ni nánikueĭha dúekueĭ kauga-
mit jüngere Brüder diese ältere Brüder zu

1. Die jüngeren Brüder *Auamaši* und *Žuimakane* begannen mit den älteren Brüdern *Napita* und *Kultšaui* Krieg zu führen. Die älteren Brüder kämpften von ihrem Wohnsitz

[77] Wird im Juni oder September in Takina und Makotama gesungen.
[78] Zwischen Takina und Makotama gelegen.
[79] Von Takina.
[80] Von Makotama.
[81] Wird gesungen, wenn es Krieg gibt.

gašapañgú dúekueiki Mulkuánuañ itéi
kämpfen begannen ältere Brüder *Mulkuanua* saßen
nauši nánikueiki Kultšaka itéi alauši
waren jüngere Brüder *Kultšaka* saßen sie waren
ni akauķšapañgú.
sie zu kämpfen begannen.

Mulkuanua[82] aus, und die jüngeren Brüder von ihrem Wohnsitz *Kultšaka*[82].

2. *Guatšígakai nánikuei šánekuei*
Darauf jüngere Brüder schlecht
narlalá aiki nalguá ni dúekuei kaugaga-
waren so war ältere Brüder kämpften
šatauká eitaķhuīža nánikuei siza ateia
neunmal jüngere Brüder Pfeil sie
Napita Kultšaui dúekuei aiki ni
schossen *Napita Kultšaui* ältere Brüder so
nánikueiha kaugagašiñgú na máma-
jüngeren Brüder diese kämpften Priester
kueiha guagakuá.
diese sagten.

2. Die jüngeren Brüder waren schlecht, und so kam es, daß die älteren Brüder mit ihnen kämpften. Neunmal schossen die jüngeren Brüder Pfeile auf die älteren Brüder *Napita* und *Kultšaui*. In dieser Weise kämpften die jüngeren Brüder. Das haben die Priester erzählt.

3. *Guatšiga iaga dúekueiga aua-*
Darauf ältere Brüder selbst sie
via niguñgú guatšígakai nánikuei kagi
siegten taten damals jüngere Brüder Erde
iapanakáñ dúekueitši nuñhué huiži
sie zu erlangen älteren Brüder der dem Tempel samt
nuvakala huiži iapanakáñ aiki nalyi ni
den Tanzgeräten samt sie zu erlangen so war
akauķšataugú mámakueiha ni akuagakuá.
sie kämpften Priester diese sagten.

3. Die älteren Brüder aber siegten. Die jüngeren Brüder kämpften, um Land zu erlangen, und um den Tempel und die Tanzgeräte der älteren Brüder in ihren Besitz zu bekommen. Das haben die Priester erzählt.

4. *Guatšariaga nánikueiga uvi-*
Darauf jüngere Brüder selbst sieg-
aya niguñgú salyí dúekueiha aga-
ten nicht taten alle älteren Brüder diese ver-
láñkaša ni akuñgú.
nichteten sie taten.

4. Die jüngeren Brüder aber siegten nicht, und die älteren Brüder vernichteten alle.

136. Die *Kanži*-Frucht[83].

1. *Kanží meianžá mama Séižue-*
Kanži-Frucht sang Priester die vom
kuei kanží aveiatšakai kualama
Kasikiale *Kanži* sie sangen darauf Feldfrüchte
akalēkán žalgú makeinui húvala akuī-
redeten an waren vier Tage Hütte vor der sie
zatéi.
tanzten.

1. Man sang zum Besten der *Kanží*-Frucht. Wenn die Priester vom Kasikiale für die *Kanží*-Frucht sangen, sprachen sie (im Gesange) für die Feldfrüchte (überhaupt) und tanzten vier Tage lang vor der Tür des Tempels.

[82] Die beiden Orte liegen am Rio *Sekaino* unterhalb Takina ganz nahe bei einander.
[83] Wird im März oder im Juni gesungen.

2. *Nauɡatšá kanží za meia nuñhua-*
Waren darauf *Kanži* aßen sangen Tempel-

kutvikueiha gua saliñga ihuížalē
novizen diese Leute alle vereinigten sich

guane nuñhuakutviki seį muan meį za
taten Tempelnovize Nacht in der Mitte nur aßen

guane dįžini seį muan zalyēkan žalgú
taten darauf Nacht in der Mitte essen werden waren

kañki akuašín žalgú ni mámakueiha gua-
vorher sagten waren Priester diese sag-

gakuá.
ten.

2. Dann sang man vom Essen der *Kanží*-Frucht. Die Tempelnovizen und alle Leute versammelten sich, und nur um Mitternacht aßen die Tempelnovizen (davon). In alter Zeit sagte man, daß sie um Mitternacht essen sollen. Das haben die Priester erzählt.

Erzählung aus S. Francisco.

137. Der Affe und das Kaninchen [84].

(*Lorenzo Simungamá*, S. Francisco.)

1. *Konēxu na munu na teį*
Dem Kaninchen mit dem Affen mit Feld

akauɡalyēka ižgabeįa gunalguēki akuka
machen werden sich sagten darauf ernten

nigunalgú ižgabeįa.
tun würden sich sagten.

1. Das Kaninchen und der Affe verabredeten sich, ein Feld anzulegen, und kamen überein, es (gemeinschaftlich) zu ernten.

2. *Guatšígakaį máñgeba gauɡa ma-*
Darauf du selbst machen du

kualyí miaskui makauɡalyí arveįa guñguakaį
tue du allein du mache sagte darauf

askui gauɡapán salí meįngua.
einer allein zu machen begann alles fällte.

2. Nun sagte (der Affe): „Mache du es selbst, mache du es allein", worauf (das Kaninchen) allein arbeitete und alles (Gehölz) abhaute.

3. *Guñgueįniki yauɡkan guka arveį-*
Darauf verbrennen könne sagte

atšígakaį mañga yauɡka makualyí ar-
darauf du selbst verbrennen du tue sag-

veįnguakaį uá guñguakaį aleñga yauɡka.
te darauf ja darauf er selbst verbrannte.

3. Als (das Kaninchen) dann sagte, daß es Zeit zum Verbrennen sei, erwiderte der Affe: „Verbrenne du es." (Es sagte:) „Ja" und verbrannte es.

4. *Guñgueįniki nīga kuka nigúñ arveį-*
Darauf säen könne tun sagte

atšígakaį mañga nīga makualyí múnuha
darauf du selbst säen du tue Affe dieser

na arveįa konēxu arveįa nīka makualyi
sagte Kaninchen sagte säe du

arveįatšígakaį konéxuha nīkapa.
sagte darauf Kaninchen dieses zu säen begann.

4. (Das Kaninchen) machte nun darauf aufmerksam, daß es Zeit zur Aussaat sei, worauf der Affe dem Kaninchen antwortete: „Säe du." Und sobald er gesagt hatte „Säe du", begann das Kaninchen die Aussaat.

[84] Von den Kolumbianern übernommen.

5. *Guñgueįniki munu mala kuka guñ-*
Darauf Affe jäten konnte dar-
guakaį munu ikaųla mala vikuka nigúñ
auf Affe rief jäten du kannst tun
arveįnguakaį mañga mala makualyí ar-
sagte darauf du selbst jäte du sagte
veįnguakaį aleñga mala.
darauf dieses selbst jätete.

5. Als der Affe jäten konnte, rief (das Kaninchen) ihn und sagte: „Du kannst jäten", worauf er antwortete: „Jäte du." Da jätete (das Kaninchen).

6. *Guñgueįniki eįbi munší kana*
Darauf Mais weiß trocknete
guñguakaį munu arveįa aį šalaki
darauf Affe sagte dieser schlecht nicht ist
naski hakaųká gaųa eįbi mañga maįka
ich Unterlage mache Mais du selbst bewahren
makualyí arveįnguakaį uá.
du tue sagte darauf ja.

6. Der Mais war inzwischen weiß und trocken geworden, und der Affe sagte: „Der ist gut, ich mache eine Unterlage, und du bringst den Mais ein." — „Ja."

7. *Gueįniki munu itéį guñguakaį ko-*
Darauf Affe saß darauf Ka-
nēxu hañgua salín gaųa gukaga guñguakaį
ninchen dachte alles machen könne darauf
tual nak guatšakaį gaųagatéį guñguakaį
sehen kam darauf machte nicht darauf
munu meįngual ikaųla munu aį nak gu-
Affe zu fällen rief Affe hierhin kam dar-
eįniki mañga gaųa makualyí arveįngua-
auf du selbst machen du tue sagte dar-
kaį uá.
auf ja.

7. Der Affe aber saß (bloß) da, während das Kaninchen dachte, er mache alles fertig. Als es nun sehen kam, da arbeitete (der Affe) nicht. Es rief ihn also herbei (das Holz dazu) zu fällen. Der Affe kam und sagte: „Mache du sie selbst", worauf es mit „ja" (antwortete).

8. *Konēxu itšani gueįniki ko-*
Kaninchen war unzufrieden darauf Ka-
nêxuha aį hakaųká gaųapana
ninchen dieses hier Unterlage zu machen begann
guñgueįniki aleñga eįbi maįkapana
darauf er selbst Mais einzubringen begann
gueįniki salyí maįka guñgueįniki aį
darauf alles verwahrte darauf hier
maįkatéį.
verwahrte.

8. Obwohl das Kaninchen unzufrieden war, begann es doch eine Unterlage zu zimmern und selbst den Mais einzubringen. Allen (Mais) brachte es ein und stapelte ihn auf.

9. *Guataųgueñki múnuha nevi eįnuñka*
Darauf Affe dieser Pumas viele
ula konēxu iyaųguéñ nebi eįnuñka
brachte Kaninchen war wo Pumas viele
salyí na guatšakaį konēxu žeį arzēšin
alle kamen darauf Kaninchen Furcht empfand
ideįñ munu eįbi salyiñga ipana neįa.
ging Affe Mais allen empfing ging.

9. Der Affe brachte nun viele Pumas zur Wohnung des Kaninchens. Alle Pumas kamen herbei, so daß das Kaninchen Angst bekam und fortging, während der Affe allen Mais in Empfang nahm, als es fortging.

10. *Konēxun ideiñ hiúñgulaka mihái*
Kaninchen ging dem Wege auf Guarda-
arlevi nas mikua nigunarlé huala
tinaja traf ich dich verteidigen will Zahn
guñguakai nak ahí eibi nauguéñ nagatšakai
darauf kam sein Mais war wo kam darauf
munu ai itéi guñguakai konéxuha
Affe dort saß darauf Kaninchen dieses
munu guka arlébikša salín gaimikša nébiha
Affen nahm haute ganz kacken ließ Puma
gain gauá arveiatšígakai mihái
dieser Kot friß sagte darauf Guardatinaja
abeiži zan za.
Kürbis nur fraß.

10. Bei seiner Wanderung traf das Kaninchen auf dem Wege die Guardatinaja. „Ich verteidige dich mit den Zähnen“ (sagte sie). Darauf kamen sie dorthin, wo der Mais war. Bei der Ankunft saß der Affe da, das Kaninchen aber packte ihn und bläute ihn so durch, daß er sich ganz bemachte. „Friß den Kot“, sagte der Puma (zum Kaninchen). Unterdessen war die Guardatinaja nur mit dem Fressen von Kürbis beschäftigt.

11. *Nauguakai konēxun deiñ hiúñgula-*
Darauf Kaninchen ging dem Wege
kaki áikaki kuteñku nagatéi arlebi hi-
auf dort Eichhörnchen kam traf wes-
nakši neiabaló akalēguakai mia eibi nasia-
halb gehst du sagte darauf weil Mais mir
kuka guñguakai guáñ narlēši
sie fortnahmen darauf Traurigkeit fühle
narneiatukú arveinguakai nas mikua nigu-
gehe ich sagte darauf ich dich verteidigen
narlé arveinguakai uá huala nakteí katsuma
will sagte darauf ja Zahn ich habe Kralle
nas iteinžá arveinguakai hieñga.
ich habe sagte darauf sicherlich.

11. Unter diesen Umständen lief das Kaninchen fort und traf auf dem Wege das Eichhörnchen, das gerade daherkam. „Weshalb gehst du fort?“ fragte es. — „Weil man mir den Mais fortnahm, bin ich traurig und gehe fort“ antwortete es. — „Ich verteidige dich“, sagte es. — „Gut.“ — „Ich habe Zähne und Krallen“, sagte es. — „Gewiß.“

12. *Eibi nauguályi ai nagatšakai munu*
Mais war wo dort kamen darauf Affe
eibi zan ga nauguakai konéxuha ná-
Mais nur fraß darauf Kaninchen dieses lief
lahi aika sui ipana guñgueiniki pak pak
dort packte darauf schlug schlug
gaimikša guatšakai nébiha konēxu
kacken ließ darauf Puma dieser Kaninchen
ákalē gauá gai akalēgatšakai haiki zitúñ
sagte friß Kot sagte darauf so sah
guatšakai kuteñkun deiñ eibi zan za.
darauf Eichhörnchen ging Mais nur fraß.

12. Sie kamen an den Ort, wo der Mais war. Der Affe war nur mit Maisfressen beschäftigt, da lief das Kaninchen hinzu, packte ihn und schlug auf ihn ein, so daß er sich bemachte. „Friß den Kot“, sagte der Puma zum Kaninchen. Bei diesen Worten sah sich das Eichhörnchen um und lief fort. Es hatte nur Mais gefressen.

13. *Guñguakai konēxun deiñ hiuñgu-*
Darauf Kaninchen ging dem Wege
laka kihi kalaukálabei aika nagatei arlebi
auf Fuchs dort kam traf

13. Da lief (auch) das Kaninchen fort und traf auf dem Wege den Fuchs, der gerade daherkam. „Wohin gehst du?“

guñgueịniki maniši neịabalǒ akalēguakaị
darauf wohin gehst du sagte darauf

deịhi nahí kasa maši naulēalí aka-
geht mein Fuß du mich bringen wirst sagte

lēguakaị kalaụkálabeị nukatéị guñgueịniki
darauf Fuchs hörte darauf

mikua nigunarlé akalēguakaị uá.
dich verteidigen will sagte darauf ja.

fragte dieser. — „(Wohin) meine Füße wandern. Willst du mich begleiten?“ fragte es. Als der Fuchs (die Geschichte) gehört hatte, sagte er: „Ich verteidige dich.“ — „Gut.“

14. *Guñgueịnižiniki kualyi guñgueịniki*
Darauf kehrte um darauf

na aị nagatšakaị nebigaki itsaụli
kam hier kam darauf Puma selbst zornig wurde

niguñgú munu éịbiži itéị tuñguá guka
tat Affe Mais im saß sah ergriff

guñgueịni pak pak salyín gaịmikša guatšakaị
darauf schlug ganz kacken ließ darauf

nébiha múnutši gaịn gauá akalēgatšakaị
Puma dieser Affen des Kot friß sagte darauf

kalaụkálabeị aịnka akṭéị šaụ haịkí tuñ
Fuchs dort stand war so sah

guatšakaị deịñ.
darauf ging.

14. (Das Kaninchen) kehrte darauf um, und sie kamen dorthin. Bei ihrer Ankunft ergrimmte der Puma. Den Affen sah (das Kaninchen) im Mais sitzen, packte und schlug ihn, so daß er sich ganz bemachte. „Friß des Affen Kot“, sagte da der Puma. Als das der Fuchs, der dabei stand, sah, lief er fort.

15. *Guñguakaị konēxu zal ndeịñ*
Darauf Kaninchen zu fressen ging

neịnalgué hiúñgulaka neịatéị naụgueñki
ging darauf dem Wege auf ging darauf

tšivu aịka nagatéị naụguakaị hínakši neịa-
Ziege dort kam darauf weshalb gehst

baló akalēguakaị mia eịbi nasiakuka
du sagte darauf weil Mais mir sie nahmen

guaná neịatukú guñguakaị uá maụžua katšo
taten gehe ich darauf ja zwei Hörner

nakṭeị nákala narlá neịki neị niguakuá.
habe habe ist deshalb gehen wir.

15. Da lief (auch) das Kaninchen fort, um zu fressen. Als es fortgegangen war und auf dem Wege wanderte, kam da eine Ziege und fragte: „Weshalb wanderst du?“ — „Weil man mir den Mais wegnahm, gehe ich fort.“ — Darauf (sagte die Ziege): „Gut, ich habe zwei Hörner in meinem Besitz, deshalb vorwärts! Gehen wir.“

16. *Aịka neị guñgueịniki munu maụ-*
Dorthin ging darauf Affe zwei

žua arlébikša makualyí neịki haịkí natúñ
stoße du und so mich sahst

makuatšigakaị sañkala huini huini ákalē.
du tust dann Kopf schnell bewegend sagte.

16. Während sie dorthin gingen, sagte (das Kaninchen): „Stoße den Affen mit den beiden (Hörnern), und zwar so: du hast gesehen, wie ich es mache, den Kopf immer hurtig bewegend.“

17. *Guatšigakaị neị zeñka neịne*
Darauf gingen weit gegangen

munu iteị konēxu na munu
waren Affe saß dem Kaninchen mit dem Affen

17. Nachdem sie weit gegangen waren, saß der Affe da, und Kaninchen und Affe packten einander. Dabei bläute ihn

na sui guñgueịni pak pak salyí arlébiḳ-
mit ergriffen darauf schlug ganz haute

ša guatšigakaị nebi múnutšin gaịn gauá
darauf Puma Affen des Kot friß

guñguakaị tšivu haịkí tuñ konēxu gua-
darauf Ziege so sah Kaninchen dar-

tšakaị tšivun deịñ konēxu na dalagele
auf Ziege ging dem Kaninchen mit Lüge

šižákalē akalēguakaị konēxun deịñ.
mir sagte sagte darauf Kaninchen ging.

(das Kaninchen) jämmerlich durch (so daß er sich bemachte), und der Puma (sagte) nun (zum Kaninchen): „Friß des Affen Kot.“ Als die Ziege das Kaninchen in dieser Lage sah, lief sie fort mitsamt dem Kaninchen. „Sie hat mich belogen“, sagte das Kaninchen und lief fort.

18. *Guñgueịni neịnalgué hiúñgulaka*
Darauf ging darauf dem Wege auf

neịatéị naụgueñki hovēxu aị nagatéị ákaz-
ging darauf Schaf dort kam redete

gua mániši neịabaló akalēguakaị hina eịbi
an wohin gehst du sagte darauf weil Mais

nahí narlé salyín nasiakuka guá ni
mein war allen mir sie nahmen taten

neịatéị naụkú akalēguakaị uá kuīs túi
gehe ich sagte darauf ja laßt uns sehen

akalēguakaịn deịñ hubēxu nálahin deịñ
sagte darauf ging Schaf laufend ging

aịka neị.
dort ging.

18. Als es nach dem Aufbruch auf dem Wege wanderte, kam ein Schaf, sprach es an und sagte: „Wohin gehst du?“ — „Weil man mir all meinen Mais raubte, gehe ich fort“, antwortete es. — „Gut, laßt uns sehen“, sagte das Schaf, ging laufend davon und wanderte dorthin.

19. *Guatšakaị munu aịka itéị naụ-*
Darauf Affe dort war dar-

guakaị sui pak pak salyí pu ašánalyi
auf ergriff schlug ganz schlug ihm hinter

nebi lakalyi múnutšin gaị gauá arveịn-
Puma Obrigkeit Affen des Kot friß sagte

guakaị konēxu haịkí zitúñ guatšakaị
darauf Kaninchen so sah darauf

hubēxu aịnka aḳtéị sáñkala huini huini
Schaf dort stand Kopf Bewegung

huini atšá yaụguá akalēgatšigakaị zeñ
mache sagte darauf zufrieden

itšani aịka huvēxu huini huini huini
sich fühlte dort Schaf Bewegung

atšatšiga nebi nūsa arzé.
machte darauf Puma zornig fühlte.

19. Den dort sitzenden Affen packte das Kaninchen, schlug ihn und bläute ihn hinten gehörig durch (so daß er sich bemachte), der Puma aber als Häuptling sagte: „Friß des Affen Kot.“ Als das Kaninchen das sah, sprach es zum Schaf, das dabei stand: „Bewege fleißig den Kopf.“ Damit einverstanden, machte das Schaf Bewegungen (mit dem Kopf), und der Puma wurde zornig.

20. *Gueịni aịka huvēxu kuá sui ipana*
Darauf dort Schaf sprang ergriff

guñgueịniki akaụḳšapana nebi
darauf sie zu kämpfen begannen dem Puma

20. Da sprang das Schaf herzu und packte (den Puma), und Puma und Schaf begannen miteinander zu kämpfen, bis

na huvēxu na nagakuaná guñgueiniki
mit dem Schaf mit taten darauf
nebi hielyinapana.
Puma zu verlieren begann.

der Puma zu verlieren anfing.

21. *Guñguakaį munu aį geį itéį*
Darauf Affe dort Holz zulegte
nauguakaį gāk hava naugalyi katsuma
darauf schickte Mutter war wo den Krallen
na žakuá na huala na žagahueįži
mit dem Hemd mit den Zähnen mit mir fehlt
guñguakaį munun deiñ.
darauf Affe ging fort.

21. Während der Affe Brennholz zulegte, schickte ihn (der Puma) zu seiner Mutter: „Mir fehlen Krallen, ein Hemd und Zähne", worauf der Affe davonlief.

22. *Guatšigakaį hubēxu na konēxu*
Darauf dem Schaf mit dem Kanin-
na aįnka iteįtéį guñguakaį huvéxuha
chen mit dort saßen darauf Schaf dieses
konēxu gāka hava naugalyi naguá
Kaninchen schickte Mutter war wo tat
katšo na huvia žakuéį nagašišauá hui
Hörnern mit Schaf Hemd bitte schnell
mulakalyí maléį meį haį malaķulakalyí
du bringe schnell nur hier du mir bringe
guñguakaį konēxun deiñ.
darauf Kaninchen ging fort.

22. Inzwischen saßen das Schaf und das Kaninchen dort zusammen, und das Schaf schickte das Kaninchen zu seiner Mutter: „Bitte sie um Hörner und ein Schaffell und bringe es mir schnell, recht schnell hierher." Darauf lief das Kaninchen fort.

23. *Guñgueįniki maléį meį konēxu*
Darauf schnell Kaninchen
na guatšigakaį katšo máužuañga ula
kam darauf Hörner zwei selben brachte
žakuá na guñguakaį hubéxuha sáñkala
dem Hemd mit darauf Schaf dieses Kopf
íšhiu naguaná guñgueįniki akauķšapana
setzte tat darauf sie zu kämpfen
mauķueį guatšigakaį nebi hielyi
begannen wiederum darauf Puma verlor
katsuma ulagayá žakuá na huala
Kralle brachte nicht dem Hemd mit den Zähnen
na nebi hielyin deiñ.
mit Puma verlor ging fort.

23. Schnell kam es wieder und brachte die beiden Hörner und das Hemd. Jene setzte sich das Schaf auf den Kopf, worauf sie wiederum zu kämpfen anfingen. Der Puma aber verlor, weil (der Affe) die Krallen samt dem Hemd und den Zähnen nicht brachte. Der Puma verlor und lief fort.

24. *Guatšigakaį hubēxu arlé arzé gua-*
Darauf Schaf mehr galt dar-
tšakaį eįbi konéxutši avá guñgueįniki
auf Mais Kaninchens des blieb darauf
eįzua hakauká akáu guatšakaį hubēxu eįbi
ein Gestell gab darauf Schaf Mais

24. Das Schaf hatte die Oberhand behalten. Da nun der Mais des Kaninchens übrig geblieben war, so gab es dem Schaf ein Gestell und händigte ihm den Mais ein. Nachdem

agaį guñgueįniki aįni iteįtéį guñgueįniki
gab darauf dort waren darauf

aléñ deiñ.
dieser ging fort.

sie dort geweilt hatten, gingen sie fort.

25. *Neįnalgué nébitši kuíbuluka neįa-*
Ging darauf Puma des Dorfe zum ging

tšakaį nebi žēnaųguakaį nebi ákaz-
darauf Pumas zusammen waren darauf Puma redete

gua guatšakaį nebi hañgua maųzeñ eįnuñka
an darauf Puma dachte gestern sehr

ṅatšeįnša guamalé kaįga seįan malar-
mich erschrecktest du jetzt in der Nacht du mir

veįalyí.
sagen wirst.

25. Auf ihrer Wanderung kamen sie zum Dorfe des Puma, wo die Pumas versammelt waren. Dort redete der Puma, der (Böses) plante, (das Schaf) an: „Vor einiger Zeit hast du mich sehr erschreckt, jetzt in der Nacht wirst du mir Rede stehen."

26. *Guñguakaį konéxuha mia ka-*
Darauf Kaninchen dieses wo

bakalikue šižá akalēguakaį hubia na
schlafen werde ich ist sagte darauf dem Schaf mit

konēxu na matalyi iaveįka nagakuaná
dem Kaninchen mit hinauf stiegen taten

kagižinki nebi žē guñgueįniki aįni ša
dem Boden auf Puma war darauf hier lagen

toañzeį.
Dunkelheit war.

26. Das Kaninchen fragte: „Wo werde ich schlafen?" Darauf stiegen das Schaf und das Kaninchen oben (auf einen Baum). Während auf dem Boden die Puma waren, lagen sie hier, und es wurde Nacht.

27. *Guatšakaį kágiži nebi dula-*
Darauf dem Boden auf Puma redete

šatéį nuka guñgueįniki konēxu kaba gua-
hörte darauf Kaninchen schlief dar-

tšakaį kaba nigúñ kuís guaši nebi neįga-
auf schlief tat laßt uns töten Puma sagte

tšakaį konéxuha nuka.
dann Kaninchen dieses hörte.

27. Das Kaninchen hörte, wie sich die Pumas auf dem Erdboden unterhielten, schlief aber ein. Während des Schlafes sagten die Pumas: „Laßt uns sie töten." Das hörte das Kaninchen.

28. *Guakaį konēxu ša naki seįsuṇ*
Darauf Kaninchen lag schon in der Nacht

guatšakaį huizi akuižapana guñguakaį
darauf Urin zu vergessen begann darauf

konēxu arveįa saki huizi mikalyikue
Kaninchen sagte wie Urin lassen werde ich

arveįa guñguakaį matali miguá uni zitúi
sagte darauf oben abschlage dort sah

guñguakaį huizi mika guatšakaį huizi kāka
darauf Urin ließ darauf Urin Maul

agatsula.
abschlug.

28. Als es so schon tief in der Nacht dalag, hatte es vergessen, sein Wasser (abzuschlagen), und sagte: „Wie lasse ich mein Wasser?" Worauf (das Schaf antwortete): „Schlage es von oben ab." Es sah herab und ließ sein Wasser, und zwar in das Maul (eines Puma).

29. *Guatšakaį hubēxu kágiži*
Darauf Schaf den Boden auf
aḳhiēna nebi žeį hubēxu žeį arzēši
fiel Puma Angst Schaf Angst fühlte
aḳhiēna guatšakaį matalyiñga konēxu
fiel darauf hinauf Kaninchen
ditší konéxuha matali iyaų̨ši kuížaḳ̀ša
stieg Kaninchen dieses oben war schrie
guatšakaį nebi salyíñ deiñ salyín
darauf Pumas alle gingen fort alle
deiñ.
gingen fort.

29. Da fiel das Schaf auf den Boden herab, wodurch die Pumas wie das Schaf in Angst gerieten, während das Kaninchen höher herauf kletterte und oben schrie. Da liefen alle Pumas bis auf den letzten fort.

Formeln und Worte bei Taufe und Heirat.

Taufe.

138. Bezüglich der Speisen, die an einzelne Körperteile des Kindes gehalten werden[85].

(Priester *Miguel Nolavīta*, Palomino.)

Za lula mitábaų̨ya[86] *za díkuaya.*
Speisen Frailejon Speise *Kuakẽ.*
Zu den Speisen der Frailejon und die *Kuakuẽ*-Wurzel[86].

Mitábaų̨ya za lula náų̨kuaya.
Frailejon Speisen *Nuñši.*
Zu den Speisen der Frailejon und die *Nuñši*-Wurzel[86].

Mitábaų̨ya za lula súnukuaya[86].
Frailejon Speisen Sago.
Zu den Speisen der Frailejon und der Sago.

Mitábaų̨ya za lula žíñgirītsama.
Frailejon Speisen *Makaįsa.*
Zu den Speisen der Frailejon und das *Makaįsa*-Kraut[86].

139. Angebliche Erläuterung dazu.

(Von demselben.)

Šuišiñguakua hántšigeba hañguatéį ma-
Sterben würde gut denke du
laų̨kalyí ni višuilẽk uáua.
dir stirbt Säugling.
Sorge gut für ihn, damit er nicht sterbe, sonst stirbt dir der Säugling.

140. Namengebung.

(Von demselben.)

Akálula akaįžuka ... mikaų̨lalyí na-
Neugeborne heißt du rufe ich
viveįnkú.
dir sage.
Das Neugeborne heißt ... So rufe ihn. Das sage ich dir.

---

[85] Vgl. Kap. VI.

[86] Die Worte sind altertümlich. Die jetzt gebrauchten Bezeichnungen sind in drei Fällen in der Übersetzung verwandt. Für *mitábaų̨ya* sagt man heute *nábela*, für *súnukuaya*: *sunukala*. Alle Bestandteile mit Ausnahme von Sago werden nicht gegessen.

141. Für einen Sohn.

(*José Saravata*, S. Miguel.)

Guikinmakú[87] *teịžaua akálula*
Guikinmakú Zaubermittel Neugeborner
eịtagua šitéị teịžaua ikuá nigukú
neun Fäden setze Zaubermittel ordne an ich
Kultšavitavaụya eịtagua žukuižán[88] *teị-*
Kultšavitabaụya neun ordne an Zauber-
žaua ši žukuižán[88].
mittel Fäden ordnee an.

Ich, *Guikinmakú*[87], sichere den Neugebornen durch ein Zaubermittel mit neun Fäden, ich bereite ein Zaubermittel. Ich, *Kultšavitabaụya* lege neun Fäden als Zaubermittel (für ihn).

142. Für eine Tochter.

(Von demselben.)

Hava Manēnēumáñ teịžaua eịtagua
Mutter *Manēnēumáñ* Zaubermittel neun
ši žukuižán ši iteị nigukú[89] *Ižgene-*
Fäden ordne an Fäden setze ich *Ižgene-*
nēumáñ hava teịžaua ši žukuižán[89].
nēumáñ Mutter Zaubermittel Fäden ordne an.

Ich, Mutter *Manēnēumáñ*, befestige (sie) durch ein Zaubermittel mit neun Fäden. Ich, *Ižgenenēumáñ*, ordne (für sie) Fäden als Zaubermittel.

Heirat.

143. Ermahnung des Priesters.

(Priester *Miguel Nolavɪta*, Palomino.)

Nalagele atšasuñzēnžá mauateịhin-
Lüge darf nicht machen dich verlassen
guakueịnžá[90] *nūsa ižguanasuñzēnžá hantši-*
würde Zorn haben darf nicht gut
geba kualakueịnžá nakua nia atšasuñ-
leben muß Mann suchen tun darf
zēnžá naviveịnkú nuka makuka.
nicht ich dir sage hören du kannst.

Du darfst nicht lügen, damit er dich nicht verlasse. Ihr sollt nicht miteinander streiten und sollt friedlich leben. Du darfst dir keinen anderen Mann suchen. Könnt Ihr hören, was ich euch sagte?

144. Ermahnung des Priesters.

(*Antonino Mokote*, S. Francisco.)

Žiluni akuka mingueịni nūsa ši
Sich liebend beschlaft ihr darauf Zorn
ižguanatéị nuka vinalyín neịa bingukua
haben nur ihr wirklich gehet ihr.
nigúñ.

Liebend umfangt ihr euch (nun); solltet ihr euch künftig verabscheuen? Ihr könnt (nun) gehen.

(Fortsetzung folgt.)

[87] *makú* = Häuptling.
[88] Altes Wort, dessen Bedeutung nicht mehr bekannt war.
[89] Oder *akalyia nigukú* „ich befestige."
[90] Statt *mauteịhin* ...; *ma* vereinigt sich mit dem Präfix *u* zu *maua*.

Légendes des *Tay*, Annam.

Par le P. J.-B. DEGEORGE, missionnaire apostolique des Missions Etrangères de Paris, Yên Khúo'ng, province de Thanh-Hoá, Annam.

(Suite.)

XVI° *Tô nŏk Khătá.*

Mở jam mi sóng nõng pi kặm pã, kỉn may. Hõt ti nựng mi kóvá nựng. Khảu hến tô ngu nựng khảu khà ết ngai. Bọ mi khàu ngai pi ài khàu bàn só khàu ngai ma sụ nõng chai. Măn đu tôngu malám kéng ết, thà pi ài. Bòng kéng săng si phôt tô ngu jụ kuong bòng pai sía. Măn thãu bòng ọk moi, hến bò nựng lèvãy, mèn hăng mõy jálọk. Măn sỏn vãy. Mở pi ài ma, nõng chai chien to vả: «Kăn lám tô ngu, bòng kéng phôt, tô ngu jo ọk siá.»

Pi ài vả: «Bọ mi jóng năn. Nõng chai kỉn siá tả dọk.»

Pi ài măn lôt thọt mĩt făn sía. Nõng chai tái sía. Leõ pi ài pái sía tá. Nõng chai jụ lăng ma băt heng khun kản ma, leõ hạk páy hõt Mương nựng. Măn hến hươn jả kặm pã nựng. Măn mưa só jụ kỉn só jụ ết lũk. Jả khà kạy sụ. Tô kạy lõk khủn tủm môm. Jả páy tảjụ, măn jụ hươn. Măn jạk chia hang mãy já lọk. Măn áu sợ thuồi hià năm tả dày thuồi nựng. Măn áu tô kạy ke jả khà sụ măn ma hia hang mãy sợ.

XVI° L'oiseau *Khăthá*[1].

Autrefois il y avait deux frères orphelins, mendiants. A un endroit il y a un arbre *vả*. Ils voient un serpent, le tuent pour le repas. Ils n'ont point de riz; l'aîné entre dans un village demander du riz pour le repas de son cadet. Il (le cadet) prend le serpent, en fait un ragoût dans un tube de bambou pour le repas, attend son frère aîné. Quand le tube se met à bouillir, le serpent qui est dedans s'en va. Il (le cadet) vide le tube pour voir, voit une feuille verte, c'est le remède *já lọk*. Il la cache. Quand l'aîné arrive, le cadet lui raconte, dit: «Je cuisais le serpent le tube bouillait, le serpent a sauté dehors.»

L'aîné dit: «Ce n'est pas cela. Tu l'as mangé assurément.»

Aussitôt son frère aîné dégaîne son couteau, le tue. Le cadet meurt. Puis l'aîné s'en va. Le cadet reste, puis ressuscite, se lève puis va seul dans un *Mương*. Il voit la maison d'une vieille veuve. Il demande à y rester manger, demande à rester faire son fils. La vieille tue une poule pour lui offrir. La poule est plumée, est cuite. La vieille va au *tả*, lui reste à la maison. Il veut essayer le remède *já lọk*[2]. Il le met dans une écuelle, verse de l'eau dans cette écuelle. Il prend la poule que la vieille a tuée pour lui offrir, lui verse le remède dessus.

[1] Légende transcrite d'un manuscrit de *Ke Liễn*, de *Bàn Chiềng Déng*.
[2] Plante qui a la propriété de ressusciter les morts.

Tô kạy băt heng khưn ma, băt lòng jụ năm kù măn tờ lạng nản. Ke jả páy tả ma, moi tô kạy bọ nhăng hến. Ke jả thám vả: «Lán mi hang mãy já lọk lư bo? Tô kạy kú khà sụ mưng, ăn lơ bọ nhăng hến?»

Măn vả: «Lán mi hang mãy já lọk.»

Ke jả vả: «Lán hũ, mi lũk taõ Mương hiêng tải dày sám pi, kõ dai, ị du, Taõ Mương pêhê fảng nhăng vãy káng hươn.»

Ké jả pay chien to Taõ Mương hũ. Taõ Mương páy áu măn ma já. Măn teng hang mãy. Măn bọk khảy chung khần. Măn nhĭn hang mãy sợ kun tải nản băt long khưn ma, băt pến kửn díjóng kạn.

Taõ Mương hơ ngơn, hơ khăm. Măn bọ áu. Măn băt mưa hõt hươn ké jả nản, le thám vả: «chơ kòn, taõ Mương nĩ áu ănlơ teng Mương?»

Ké jả bọk vả: «Mi tô nỗk khăthả nựng dọk leõ. Măn áu tô nỗk nản dọk. Ăn ựn khòi bọ hũ.»

Leõ Taõ Mương bọk vả: «Mưng áu tô nỗk nĩ. Mưng páy hõt tl quáng. Mưng chăng áu mãy ma ết tụp nõi nựng, chặng áu sòng nỗk mựng ma khoen khần. Mưng chặng non jụ hò dí. Nhĭn măn hõng, mưng nha lắk kua.»

Bạ nản făng khoam nản. Măn ết jóng nản. Hõt chơ khăm ma tô nỗk hõng khần bọ chắk kì jóng sióng. Hủng ma moi hến to mi pến mương, mi mết chủ jóng, mi mã, mi ngua, mi khoai.

La poule ressuscite, descend avec ses congénères sous la maison. La vieille revient du *tả*, regarde la poule, ne la voit plus. La vieille interroge, dit: «Mon neveu a-t-il du remède *já lọk*? La poule que j'ai tuée pour t'offrir, pourquoi ne la voit-on plus?»

Il dit: «J'ai du remède *já lọk*.»

La vieille dit: «Mon neveu sait, le fils du *Taõ Mương* est mort depuis trois ans, mais l'aimant, le *Taõ Mương* ne l'a pas encore enterré, le garde encore dans la maison.»

La vieille va le dire au *Taõ Mương*. Le *Taõ Mương* va le chercher pour guérir. Il prépare le remède. Il dit d'ouvrir le cercueil. Il verse le remède sur l'homme mort qui ressuscite, devient un bel homme comme auparavant.

Le *Taõ Mương* lui donne de l'argent, donne de l'or. Il ne le prend pas. Il revient à la maison de la vieille, et l'interroge, dit: «Autrefois, qu'a pris le *Taõ Mương* pour former ce *Mương*?»

La vieille dit: «Il a seulement un oiseau *Khăthả*. Il n'a pris que cet oiseau. Je ne sais s'il a pris autre chose.»

Puis le *Taõ Mương* lui dit: «Prends cet oiseau. Va dans un endroit large. Prends du bois pour faire une petite cabane, et tu y suspendras la cage de l'oiseau. Puis dors bien. Si tu l'entends crier, n'aies pas peur.»

Cet enfant obéit. Il fait ainsi. Arrivé le soir, l'oiseau crie on ne soit combien de sortes de cris. Le matin arrivé, il regarde, voit qu'un *Mương* s'est formé, il y a toutes sortes de choses, il y a des chevaux, des bœufs, des buffles.

Măn pến taõ Mương. Pi ài măn ma hõt Mương nõng chai, kờ dai bọ nhăng hũ nõng chai nưa. Nõng chai nhăng chự dày pi ài, kờ dai măn pêhê chien bọk. Hủng ma chăng chienọk hờ pi ài vả: «Cho kòn hau nõng pi páy sõk kỉn may. Hôt tỉ nựng, mi kó vá nựng, hau dày tô ngu nựng. Kăn ết kéng, kờ dai măn pái, kăn kọ bọ dày lau sía tá. Kờ dai thau vả: kăn kỉn sía tá. Thau făn sía kăn pái sía tá. Kăn bắt heng ma. Kăn ết Mương tỉ nĩ.»

Pi ài chăng hũ chắk yả mẻn nõng chai tẻ. Pi ài thám vả: «Mưng ảu ăn lơ teng Mương?»

Nong chai vả: «Mi tô nỗk khătha nựng. Kăn áu ma hõt pạ dống. Kăn khoen khản. Khảm ma, măn hõng. Hủng ma pến Mương mi mết chủ jóng.»

Pi ài vả: «Kăn jưm dom.»

Nõng chai hờ. Măn áu páy hõt tỉ pạ dống, le khoen khản. Khảm ma tô nỗk hõng khản. Măn jàn, măn lũk khà sía tô nỗk nản. Măn dăng fay khản, măn kỉn sía. Hủng ma măn mưa vả to nõng chai, le jay hờ.

Il devient *Taõ Mương*. Son frère aîné vient dans le *Mương* du cadet, mais ne reconnait pas son cadet. Le cadet reconnait l'aîné, mais ne le lui dit pas encore. Longtemps après il raconte à l'aîné dit: «Autrefois nous étions frères, allions mendier. A un endroit il y avait un abre *vá*, nous avions trouvé un serpent. J'ai fait un ragoût, mais il est parti, je ne l'ai pas mangé, mais tu as dit que je l'avais mangé. Tu m'as tué et tu es parti. Je suis ressuscité. J'ai fait un *Mương* ici.»

L'aîné reconnait alors que c'est vraiment son frère cadet. L'aîné interroge dit: «Qu'as-tu pris pour former ce *Mương*?»

Le cadet dit: «J'ai un oiseau *Khătha*. Je l'ai emporté dans les bois. Je l'ai suspendu. Le soir arrivé, il a chanté. Le matin arrivé, il y avait un *Mương* et toutes sortes de choses.»

Laîné dit: «Je te l'emprunte.»

Le cadet le donne. Il l'emporte dans la forêt, et le suspend. Le soir arrivé, l'oiseau crie. Il a peur, il se lève, tue cet oiseau. Il allume du feu (le fait cuire), il le mange. Le matin arrivé il retourne raconter à son frère cadet, et le querelle.

XVII° *Kủn chết hảy chết hống.*

Mở jam mi pliud mía. Mia mu măn jụ chin ọk năng tỉ chán, mi lũk ọk. Tô lũk nản tốk lòng nóng chán. Mi tô ngua nựng ma kỉn nắm tỉ nóng chán; bạ nản kắmpản sợ tô ngua khap nựng, hắk sám bủig dụk sàng. Tô ngua tái sit sì. Leõ mẻ àu măn khản, pua liõng

XVII° L'homme à sept tubes[3].

Autrefois il y avait un mari et son épouse. Un jour la femme qui était bien portante sort s'asseoir sur la *chán*. Cet enfant tombe dans la mare. Dans la *chán*. Il y a un bœuf qui vient boire l'eau de la mare de la *chán*[4], cet enfant donne un coup de poing au bœuf, lui brise trois

[3] Légende transcrite d'un manuscrit de *Ke Sáo*, de *Pao nửa*. *Hảy*, *hống* sont les tubes récipients où l'on met le riz pour le cuire à la vapeur. Les tubes faits en lamelles de bambous tressées s'appellent *hảy* ou *phá hóy*. Ceux qui sont en bois évidés s'appellent *hống*.

[4] *Chán*, sorte de balcon. Voir «Anthropos» 1907, p. 624.

mạm khàu mạm kéng hờ măn. Chơ măn nhăng nõi áu khàu chọm hờ măn, măn kỉn hảy khàu nựng, lẳng ma kỉn sóng hảy, sám hảy. Chơ măn tợp khần tẻ, kỉn pưa nựng mét chết hảy chặng im. Pỏ mẻ chặng pục chư hờ măn vả chết hảy.

côtes. Le bœuf meurt aussitôt. Puis la mère le monte, le nourrit, lui donne la becquée de riz, de ragoût. Quand il est encore petit, on lui apprend à manger le riz, il mange un tube de riz, ensuite mange deux tubes, trois tubes. Devenu grand, il mange à chaque repas sept tubes pour être rassasié. Aussi ses père et mère lui donnent le nom de *chết hảy* (sept tubes).

Chết hảy pến kủn nong thuồn, băt ngan dom. Săm bạ đing nõi páy lỉn káng bàn; măn chuốp bạ lơ, sắp kọk bả nẳn, sờ tái sít sì.

Chết hảy devient très fort, et méchant aussi. Les enfants vont s'amuser dans le village, quand il en rencontre un, il lui donne une chiquenaude et il (ce dernier) meurt aussitôt.

Ke pỏ hến jóng nẳn, ngăm kuong chó vả: «Lũk nĩ ngan thưng. Ja vả bọ khà sía, lẳng ma bọ khoi thửk sôi thửk va năm măn.»

Le père voit cela, pense dans son cœur: «Cet enfant est très méchant. Si on ne le tue pas, plus tard on n'échappera pas à des punitions, à des amandes à cause de lui.»

Ké pỏ bọk chết hảy vả: «Mữ nĩ pỏ lũk hau páy áu kốt hũa ma hũana.»

Le père dit à *chết hảy*: «Aujourd'hui, père et fils allons chercher des pieux de palissade pour palissader les champs.»

Chết hảy vả: «Páy sơ páy lư bo?»

Chết hảy dit: «Allons.»

Pỏ lũk chặng, pa kăn khảu pạ. Pỏ jụ ten pu făn dày lái kốk hũa, fãi lém sủn măn. Leõ jeng sọ tô lũk, pổng lồng jạk hờ măn tái sía, kõ dai lũk jụ lá pu hến pỏ pổng lồng khap lơ, măn jo hắp áu. Pổng lồng chắk kì khap, măn kứ hắp áu chay chay, bọ pến lơ. Hắp dày mết chủ kó, leõ măn bẹk mưa hươn.

Père et fils vont ensemble dans la forêt. Le père reste au sommet d'une colline, a coupé beaucoup de pieux à palissade, taille en pointe leur extrémité. Puis il vise son fils, les lance pour le tuer, mais le fils reste au pied de la colline, chaque fois qu'il vait son père les lancer en bas, il les saisit au vol. Toutes les fois qu'on les a lancé, il les saisit au vol continuellement, il ne lui arrive rien[5]. Quand il a saisi tous les bois, il les emporte sur son épaule à la maison.

Pỏ băt bọk lũk páy pắm mãy mựng ết lòng tặm khàu. Khàu pạ,

Le père dit encore au fils d'aller couper un arbre pour faire une auge

[5] Il ne lui arrive pas de mal.

chuộp kó. Kọ nựng tợp pơn sóng sám ki fay. Ke pỏ lũk pắm tẹ chãu hắn khảm. Hõt chơ kó mãy lo hắk, pỏ bọk lũk vả: «Kữm lòng kếp aú mạk măn.»

à piller le riz. Ils entrent dans la forêt rencontrent un latanier gros comme deux, trois fois un foyer[6]. Père et fils coupent du matin au soir. Quand l'arbre va casser, le père avertit le fils, dit: «Courbe-toi pour ramasser les fruits.»

Jạk hò kó mãy tắp siá lũk. Chết hảy săng si kếp, mãy hạk lồng sợ ting sălang, măn jo bẹk mưa hươn, tắng vãy káng chựng bàn, leõ hiẽk sữm ding nõi vả: «Bạ lơ jạk lau mạk ku, sờ ma áu.

Il veut que l'arbre frappe le fils. *Chết hảy* est en train de ramasser (les fruits), l'arbre se brise, tombe sur ses reins, il le soulève l'emporte vers la maison, le place debout au milieu du village, puis appelle les petits enfants, dit: «Que l'enfant qui veut manger de mes fruits viennent les prendre.»

Sữm bạ lẻn ma. Măn sui kó mãy tắp lồng sơ sữm bạ tái mết. Phúa hến jóng nắn, bọk miavả: «Ô bọ dày, lũk nĩ à. Vãy măn jụ hươn bọ pến. Jụ bàn nắn bàn mơ mi kủn nựng chự vả ke pù susilánăm. Hau vả beò măn, bọk măn páy há nơ ke nắn, vãy hờ ké nắn khà sía măn.»

Les enfants accourent. Il pousse l'arbre qui écrase tous les enfants, (ils) meurent tous. Le mari voit cela, dit à sa femme: «Oh! pas possible cet enfant. On ne peut le laisser à la maison. Dans tel ou tel village, il y a un homme qui s'appelle le vieux *Susilánặm*. Mentons lui, disons lui (au fils) d'aller lui réclamer des dettes pour que celui là le tue.»

Vả leõ pỏ bọk lũk chai vả: «Ke pù susilánặm mi nơ kú sip khôi ngơn tỏ kòn sáu, kàn khôi khảm tỏ kòn leng, ngơn déng nhõng mựn nựng. Thau pay há hò dày no.»

Ayant parlé, le père dit à son garçon: «Le vieux *Susilánặm* me doit dix lingots d'argent, gros comme des huit colonnes[7], neuf lingots d'or gros comme des *leng*[8] et encore un *mựn*[9] d'argent faux. Va réclamer ces dettes.»

Chết hảy páy. Hõt hươn ke pù susilánăm hến phù sáo nựng săng si tặm hủk thám vả: «Ai thau de?»

Chết hảy va. Arrivé à la maison du vieux *Susilánăm*, il voit une jeune fille tisser, interroge, dit: «Et ton père?»

Phù sáo va: «Páy ján kó dày sám pí nĩ.»

La jeune fille dit: «Il est allé couper des arbres depuis trois ans.»

[6] Le foyer est constitué par un cadre de bois, de 1 mètre de côté environ, rempli de terre tassée.

[7] Comme des colonnes de maison.

[8] *Leng:* Longs bambous que l'on met au-dessus du toit, en travers de la toiture pour empêcher le vent de soulever les feuilles de latanier qui forment cette toiture.

[9] *Mựn* = 12 kilogrammes environ.

Chết hảy vả: «Êt lơ páy hứng cha pán nản? Mở lơ chặng va?»

Phù sáo vả: «Dày páy păm dày sám pí jóng nản chặng po hạp nựng. Sieu kọ lo ma leõ.»

Chết hảy dit: «Pourquoi parti depuis si longtemps? Quand reviendra-t-il!»

La jeune fille dit: «Allant couper pendant trois ans ainsi, il y a juste une charge. Il est près de revenir.»

Chết hảy nhăng thà hôi luóng mẹng, hển mứt fã mứt lồm[10]. *ma tưt tưt*[11]. *Moi ọk hển ke pù susi hạp sóng po kó tọp pán sóng póm phá. Mốt khon hạp băt khoen sám tô quáng säle. Măn vật hạp lỗng, mo pển jóng fã hõng. Áu hốk tô quáng bọk lũk sáo vả: «Chị hốk tô kiẹt nĩ ết pau.»*

Chết hảy attend un long instant voit le ciel s'obscurcir et venter *tứt tứt*. Il regarde dehors, voit le vieux *Susi* apportant deux fagots de bois gros comme un rocher. A chaque côté de la charge sont suspendus trois cerfs à cornes. Il jette sa charge à bas, le bruit en est comme le tonnerre: Il prend les six cerfs, dit à sa fille: «Grilles ces six grenouilles pour mon repas.»

Kĩn pau leõ, măn non mết sám mữ sảm khưn, bọ tựn. Chết hảy hõng jóng lơ kọ bọ dày. Áu pô áu kông tí khờ hú măn, măn kọ bọ lũk. Lắng ma áu hà hốk ting nắm hia sợ hú dắng, áu fay ma chụt hờ măn hõn, măn chặng lũk. Su si lũk leõ, chết hảy thám vả: «Thau mi nơ pỏ kăn sĩp khôi ngơn tỏ kòn sáu kàu khôi khăm tỏ kòn leng, ngơn déng nhăng mựn nựng. Chơ nĩ kăn ma há áu.

Ayant mangé son repas, il dort trois jours trois nuits ne se réveille pas. *Chết hảy* crie de quelque façon, il ne peut pas (le réveiller). On prend un *pô*[12], un tambour on le frappe près de ses oreilles, il ne se réveille pas. Puis on prend six tubes d'eau qu'on lui verse dans les narines, on allume du feu pour le chauffer, alors il se lève. *Su si* s'étant levé, *Chết hảy* interroge, dit: «Tu dois à mon père dix lingots d'argent gros comme ces colonnes, neuf lingots d'or gros comme des *leng*, et un *mựn* d'argent faux, maintenent je viens les réclamer.»

Su si vả: «Kú hả mi nơ mi năm[13] *kö dờ. Êt lơ thau háo vả jóng nản? Pai hờ meng. Bọ, sờ kú tí tái.»*

Sóng tang khao kăn, tèng kăn, pắm kăn hốt sàng pê. Mi ke nựng

Su si dit: «Comment aurais-je des dettes! Pourquoi plaisantes-tu ainsi? Pars vite. Sinon je te tue.»

Les deux disputent, se battent, se frappent jusque vers la mer. Un

[10] *Mứt fã, mứt lỗm*: «obscur ciel, obscur vent.» Expression parallélique. Les énormes fagots qu'apportent *Su si* obscurcissent le ciel, et produisent comme un vent, par l'ébranlement de l'air.

[11] *Tứt tứt*: imitatif du vent.

[12] *Pô*: entre-nœud de bambou, ou tronc évidé avec fente longitudinale, sur lequel on frappe pour appeler les gens du village.

[13] *Mi no, mi nam*: «avoir dettes, avoir?» Expression parallélique dont le dernier mot n'a aucun sens.

chự vả kồm fã săng si khóang hé kóng pê hển sóng kủn, săng si pảm kăn. Kồm fã vả: «Êt lơ sóng tô kiẹt pảm kăn jóng nĩ?»

homme qui s'àppelle *Kồm fã*[14] en train de pêcher à l'épervier dans la mer voit les deux hommes se frapper. *Kồm fã* dit: «Pourquoi ces deux grenouilles se frappent-elles ainsi?»

Măn păt áu sóng phù nẳn, hắk sía khẻng sọ khàu muông. Sóng kủn dỉn duong káng muông. Sái muông kứ thộk thu thộk thu khạt mết sám ba sái éo kồm fã. Kồm fã khoáng hé leõ, dày pá áu mưa thau ọk káng tủng na dăm mết sóng păn kà. Mi ke nựng chự vả săk sừa aú suà páy săk, hển pá, thám kồm fã vả: «Kú só sóng sám tô mưa ết kéng, no.»

Il saisit ces deux hommes, leur casse les jambes, les met dans son *muông*. Les deux hommes s'agitent dans le *muông*. La ficelle du *muông* est tirée deci delà, trois brassées de ceinture de *Kồm fã* sont cassées. Ayant pêché à l'épervier, *Kồm fã* rapporte des poissons, les verse dans un champ, où l'on peut cultiver 2000 poignées de riz. Un homme qui s'appelle *Săk sừa*[15], prend ses habits pour aller les laver, voit les poissons, interroge *Kồm fã*, dit: «Je t'en demande deux, trois pour les emporter faire un ragout, n'est ce pas!»

Kồm fã vả: «Jạk áu sờ áu thôi, chắk há vả jóng lơ?»

Săk sừa áu sóng nĩu mu jàp áu khap nựng, mết plék, bọ nhăng mi sö tô.

Kồm fã dit: «Tu en veux prendre, alors prends, que te dire?»

Săk sừa avec deux doigts prend d'une pincée, une seule fois, tous (les poissons) complètement, il n'en pas un.

XVIII° *Nang phủm hóm lũk chãng.*

Mi phù sáo nựng, páy jám hảy, chuốp buộk nắm khoai, mi hoi tô chãng jắm páy jắm ma buộk nẳn. Măn sẹp nắm hing kái, kỉn nắm buộk nẳn. Hứng hứng man khản, kợt dày sóng lũk sáo. Sữm .y nẳn páy tang lơ kháu kứ vả lũk chãng. Sữm .y nẳn siẹt hing bang hươn bong mẻ[18]*, páy sắp tô chãng, kứ*

XVIII° La *Nang* aux cheveux parfumés fille de l'éléphant[16].

Une jeune fille va voir ses rizières de montagne, rencontre une mare de buffle[17], il y a des traces d'éléphant qui ont piétiné cette mare. Elle a très soif, elle boit de l'eau de cette mare. Peu après elle devient enceinte, met ou monde deux filles. Où ces jeunes filles vont, on les appelle filles de l'éléphant. Ces jeunes

[14] *Kồm fã*: «penché ciel.» L'homme qui porte ce nom est si grand que lorsqu'il se penche vers la terre, son dos arrive encore au sommet du ciel. (Explication du détenteur du manuscrit.)

[15] *Săk sừa*: «laver habits.»

[16] Légende transcrite d'un manuscrit de *Taõ Só*, de *Bàn Hăng*.

[17] Mare d'eau stagnante où aiment à se vautrer les buffles. L'eau de ces mares est sale, dégoûtante, trouble, nauséabonde.

[18] *Bang hươn, bang mẻ*: «abandonner maison, abandonner mère.» Expression parallélique.

năm hoi páy, lảng ma chuộp tô chăng. Tô chăng thám vả: «Sú ma ết lơ?»

filles très furieuses quittent la maison, quittent leur mère, vont chercher l'éléphant, suivent ses traces, puis rencontrent un éléphant. L'éléphant interroge dit: «Que venez-vous faire?»

Sửm .y vả: «Jụ hươn khàn kứ hiếk lũk chăng. Tốk khung tờ, khàu vả lũk sưa; tốk khung nứa, khàn vả lũk chăng. Tú chăng páy sắp mưng.»

Les jeunes filles disent: «A la maison ou nous appelle filles de l'éléphant. A la maison d'en bas, on nous appelle filles du tigre, à la maison d'en haut, on nous appelle filles de l'éléphant. Nous sommes venues alors à ta recherche.»

Chăng vả: «Mẻn lũk kú, sú ma tạy ting nga kú du. Tô lơ bọ tốk lồng chặng mẻn lũk tẻ.»

L'éléphant dit: «Si vous êtes mes filles, venez ramper sur mes défenses pour voir. Celle qui ne tombera pas est ma fille.»

Phù nõny sáo ma tạy kòn, tốk lồng. Măn jắm tái sía. Pi ừơi ma tạy lảng bọ pến lơ. Chăng pua áu ết sála kuong pạ hờ jụ. Jụ hứng, lảng ma puôn jạk pái, kö dai lắk kùa tô chăng băt sắp. Chắk ết jóng lơ chặng paí khoi? Mữ nựng măn páy ạp lỗk áu sám lĩm phủm ting húa, sợ khàu úp lự, bang lồng kang nắm hờ măn láy sía. Mi hươn taõ nựng jụ khờ huồi hến nuội úp lự láy lồng, fão lẻn páy áu. Hến kuong mi sám lĩm phủm. Áu mưa khoen tỉ hú tang hóm tủa mết kuong hươn, pến jóng bọk mãy.

La cadette rampe d'abord, tombe. Il la piétine, (elle) meurt. L'aînée rampe ensuite, il n'arrive rien[19]. L'éléphant prend soin d'elle, fait une cabane dans la forêt pour qu'elle y demeure. Elle reste longtemps, puis triste, veut partir, mais craint que l'éléphant ne la poursuive. Comment faire pour échapper? Un jour elle va se baigner, arrache de sa tête trois cheveux, les mets dans une boîte qu'elle dépose dans l'eau pour être entraînée. Un *taõ* a sa maison près du ruisseau voit une boîte entraînée, court aussitôt la prendre. Il voit dedans trois cheveux. Il les emporte, les suspend à sa porte, toute la maison en est parfumée comme par des fleurs.

Tão năn kư liệp nắm, moi du kửn jóng lơ phủm hóm pán nản. Khảu chuộp nang nựng jụ nắm tô chăng. Sóng tang teng chien năm kăn, leõ tão nản pa Nang lắk pái tang khưn khần ten pu súng. Tô chăng bọ nhăng hến nang, kư páy nĩ pay nản, sõk hoài, sõk jóng lơ

Ce *taõ* remonte le ruisseau, voir quelle est la personne qui a des cheveux si parfumés. Il rencontre une *Nang* qui est avec un éléphant. Des deux côtés on converse ensemble, puis ce *taõ* emmène cette *Nang* en cachette la nuit, monte au sommet d'un mont élevé. L'éléphant ne voit

[19] Il ne lui arrive pas de mal, elle ne tombe pas.

ko bọ chuồp.

Lăng ma múng khần hến sóng kủn jụ ten pu súng. Chăng jạk khần thuốn, khần bọ dày, jụ tờ kư hiếk vả: «Nang phủm hom, lũk chăng, tạo sang ma pỏ yêu, liệp lẳng ma pỏ chúp, lồng năm kú bọ?»

Phù nang nản kọ bọ lồng.

«Ô sú bọ lồng. Sú tắt aú lĩp mư sú văt lồng hờ kú kỉn. Kú tái leõ, sú făn aú nga kú, leõ sú chăng pái, nơ!»

Tô chăng vả. Sóng kủn kọ ết jóng khoam tô chăng bọk. Aú dày nga leõ, phù taõ chặng pa Nang nản mưa hươn, pến phúa mia jụ năm kăn. Lẳng ma Nang nản kợt dày sóng tô lũk chai. Phí phung mẻn mẻ luóng hến khướt mắk mẻ nối hing kái măn jạk khà siá Nang nản. Phí phung chuợp Nang jụ tỉ tả săng si sưng khờ bang nắm, măn sui Nang lỗm lồng kang bang nắm. Tái kợt pến tô lĩng. Lũk chai ài jụ hươn, bọ hến mẻ ma, pê kọ nõng chai, páy sắp mệ. Ọk tỉ tả, hiếk: «Mê ơi, mê ơi, ma hờ nõng kỉn ụ.»

Hến tô lĩng khán vả: «Sú nha nhăng sắp kăn, kăn pái pai mây, pến khăn kăn pến mỏt, bọ nhăng mưa hươn năm sú mưa.»

plus la *Nang*, va deci, va delà, cherche continuellement, cherche de toutes façons, ne trouve pas.

Ensuite il regarde en haut, voit les deux personnes au sommet d'un mont élevé. L'éléphant veut bien monter, ne peut pas monter, reste en bas, appelle, dit: «*Nang* aux cheveux parfumés, fille de l'éléphant, reviens dire adieu à ton père qui t'aime, retourne pour que ton père t'embrasse, descends-tu avec moi?»

Cette *Nang* ne descend pas.

(L'éléphant dit:) «Oh, vous ne descendez pas. Coupez des ongles de vos mains, jetez en bas pour que je les mange. Quand je serai mort, coupez mes défenses, puis portez, n'est-ce pas!»

L'éléphant dit. Les deux personnes font selon la parole de l'éléphant. Ayant pris les défenses, le *taõ* conduit cette *Nang* à sa maison, ils deviennent mari et femme, restent ensemble. Ensuite cette *Nang* met au monde deux garçons. *Phí Phung*[20] qui est la première femme (du *taõ*) voit que son mari aime beaucoup sa deuxième femme, il veut tuer cette *Nang*. *Phí phung* trouve la *Nang* au *tả* debout près d'un gouffre pousse la *Nang* dans le gouffre d'eau. Elle meurt, devient un singe. Le fils aîné resté à la maison, ne voit pas sa mère venir, porte son frère cadet sur son dos, va chercher sa mère. Sorti près du *tả*, il appelle: «O mère, ô mère, viens allaiter mon petit frère.»

Il voit un singe répondre, dire: «Ne me suivez plus, je vais au sommet des arbres, j'ai des poils, de la barbe, je ne reviens plus à la maison avec vous.»

[20] *Phi phung*, esprit malfaisant qui a la réputation de manger le nombril des enfants nouveaux-nés, et ainsi de les faire mourir. Pour l'écarter, les *Tay* tiennent une lampe allumée dans la maison durant un certain nombre de nuits après la naissance d'un enfant.

Lũk chai ài mưa vả to pô. Pô vả: «khap lắng sú bắt páy. Sú páy sú hày hống khằn. Jóng lơ mẻ sú kọ ma. Vãy tú khoáng hé aú.»

Le fils aîné revient le dire à son père. Le père dit: «Une autre fois, allez de nouveau. Allez, pleurez, criez fort. De quelque façon votre mère viendra. Laissez-moi la prendre à l'épervier.»

Sóng tô ọk tl tả hày hống, hiẽk mẻ jóng khoam pô săng. Tô lĩng siéng lũk hày ị du hing lẻn ma um lũk. Săng si ùm lũk phù khứơi jụ ting kó mãy văt hé lồng pắt dày áu mưa sắng kuong jia khàu. Leõ khà mẻ luóng, áu lứốt ạp hờ tô lĩng. Tô lĩng băt pến kủn jóng kạn.

Les deux enfants sortent vers le *tả*, appellent leur mère suivant le conseil du père. Le singe entend ses enfants pleurer, a grande pitié, court, vient les embrasser. Pendant qu'il embrasse ses enfants, le mari est sur un arbre jette l'épervier, peut prendre (le singe) qu'il emporte et enferme dans le grenier à riz. Puis il tue sa première femme, prend son sang en lave le singe. Le singe redevient une personne comme auparavant.

XIX° *Khặtthànam, lũk chãng.*

Mỏ jom mi phù nhĩng nưng jam sẹp tống páy khứt min káng pạ, chuồp buợk nắm chãng, kỉn leõ bang thai khằn kọt dày lũk chai nựng. Puk chự hờ măn vả Khặtthànam.

Măn páy in kang bàn, chuồp hươn ke pù săng si sán hé. Măn fão lẻn khan sán choi. Mẻ măn na thóm ke pù, vả: «Mi lũk kú jụ nĩ bọ?»

Khặtthànam vả: «Chắk lũk chắk ơi[22] *bọ? Ma fĩ húa kăn dù mẻn bọ?»*

Mẻ măn ma fĩ húa hến mi lứơt, chặng hũ chắk mẻn lũk tô tẻ. Khặtthànam hến sữm bạ tay bàn chô sạng, kó ết mạk sạng páy chô dom

XIX° *Khặtthànam*, fils de l'éléphant[21].

Autrefois à une époque de famine, une femme affamée va chercher des tubercules dans la forêt, rencontre une mare d'éléphant, y ayant bu elle devient enceinte, met au monde un garçon. Elle lui donne le nom de *Khặtthànam.*

Il va s'amuser dans le village, rencontre la maison d'un vieux qui tresse un épervieur. Il accourt aussitôt, monte l'aider à tresser. Sa mère vient, interroge le vieux, dit: «Mon fils est-il ici?»

Khặtthànam dit: «Est ce ton fils? Viens gratter ma tête voir si c'est (ton fils).»

Sa mère vient lui gratter la tête, voit qu'il y a du sang, sait que c'est certainement son fils. *Khặtthànam* voit les enfants du village

[21] Légende transcrite d'un manuscrit de *Ke Liễn*, de *Bàn Chiềng Déng.*

[22] *Chắk lũk, chắk ơi*: «savoir enfant, savoir?» = Savoir si je suis ton enfant. Expression parallélique dont le dernier mot n'a pas de sens.

sŭm bạ, vả: «chô sám mữ. Phù pho sua phai sôk khaŭ hờ phù dày kỉn.»

Chô mết sám mữ, bọ mi bạ lơ dày Khặtthànam. Sŭm bạ siá khaù siẹt hing kái, vả hờ Khặtthànam: «Lũk bọ mi pỏ.»

Khặtthànam mưa thám mẻ vả: «Pến jóng lơ khảu vả hờ khòi: bọ mi pỏ?»

Mẻ măn vả: «Jam sẹp tŏng mệ páy khứt min chuốp buộk nắm tŏ chăng. Mệ kỉn bŏ long thai khần kọt ọk lũk.»

Khặtthànam vả: «Jóng nặn khòi páy sŏk hỏ.»

Mẻ măn vả: «Lũk páy siá tá bong hò mẻ sẹp ják kùa dieu, bọ pến.»

Khặtthànam vả: «Nha khôn, vãy khòi sŏk ngơn chen ma hờ.»

Măn sŏk dày ngơn chen áu hờ mẻ măn. Leŏ măn páy sŏk há tô chăng. Páy chuốp púng tắk, măn thàm vả: «Hến pỏ kăn tỉ lơ bọ?»

Khảu vả: «Jụ pu nơ pũn.»

Băt páy chuốp púng kang nựng, thám vả: «Hến pỏ kăn jủ tỉ lơ bọ?»

Khảu vả: «Jụ pu nơ pũn.»

Hốt tỉ chuọp buồk nắm chăng nựng tỉ hần, mi kó mãy tợp. Măn khần năm kó mãy nản thà hần. Hồi nựng hến púng chăng hốt sóng hõi. Mi tô thuồn nựng tợp thuồn páy lắng. Nga măn mi mạk dạp báng khăm. Khặttànam jŏk lồng king sä

jouer à la toupie, fait aussi une toupie, va jouer avec les enfants, dit: «Jouons trois jours. Le vaincu apportera du riz à manger ou gagnant.»

Ils jouent trois jours, aucun enfant ne peut vaincre *Khặtthànam*. Les enfants qui perdent du riz, très furieux, disent à *Khặtthànam*: «Enfant qui n'a pas de père.»

Khặtthànam revient interroge mère, dit: «Pourquoi me dit on que je n'ai pas de père?»

Sa mère dit: «Au temps de famine, j'allai chercher des tubercules, ai rencontré une mare d'éléphant. J'en ai bu puis suis devenue enceinte, t'ai enfanté».

Khặtthànam dit: «Alors je vais chercher mon père».

Sa mère dit: «Il ne convient pas que tu partes et laisses ta mère malheureuse, seule.»

Khặtthànam dit: «Ne t'inquiètes pas. Laisse moi te chercher de l'argent».

Il trouve de l'argent, le donne à sa mère. Puis il va chercher l'éléphant. Il va, rencontre une bande de sangsues, il interroge, dit: «Avez-vous vu mon père quelque part»?

On lui dit: «Il reste sur la montagne là bas».

Il va encore, rencontre une bande de singes *kang*, interroge, dit: «Avez-vous vu mon père quelque part?»

On lui dit: «Il reste sur la montagne là bas».

Arrivé à l'endroit, il rencontre une mare d'éléphants là, il y a un gros arbre. Il monte sur cet arbre, attend là. Après un instant, il voit une troupe d'éléphants près de 200. Il y en a un gros, très gros qui va derrière, ses défenses portent un

lẳng tô chẵng thuồn. Chẵng vả. «Phù phơ khuị ting sä lẳng kú, kú sịk bo sa.»

sabre à baudrier d'or. *Khặtthànam* saute sur le dos du gros éléphant. L'éléphant dit: «Qui monte sur mon dos, je le déchire, je ne l'épargne pas.»

Khặtthànam vả: «Ô só lạy só ban. Nha khà. Mẻ chơ kòn páy khứt min kỉn buồk nằm chẵng, chẵng kọt ọk kăn, kăn nĩ mẻn lũk thau.»

Khặtthànam dit: «Oh je demande à te saluer, je te demande pardon. Ne me tue pas. Autrefois, ma mère est allée chercher des tubercules, a bu d'une mare d'éléphants, alors m'a enfanté; moi je suis ton fils.»

Chẵng vả: «Mẻn jóng nẵn, thau tạy mết chủ nga tô chẵng. Khăn vả bọ tốk, chặng mẻn lũk kú tẻ.»

L'éléphant dit: «Si c'est ainsi, rampes sur toutes les défenses de ces éléphants. Si tu ne tombes pas, alors tu es vraiment mon fils.»

Măn tạy mết dày leõ, tô chẵng thuồn áu heng mết chủ tô chẵng hờ măn, bặt hờ măn mạk dạp báng khăm.

Il peut ramper sur toutes, alors le gros éléphant lui donne les forces de tous les éléphants, et lui donne encore le sabre à baudrier d'or.

Khặtthànam dày heng tô chẵng hờ, ka nẵn páy pển kủn nong thuồn. Khặtthànam báng mạk dạp báng khăm páy chuọp kủn nựng kỉn khàu ting pải họk. Măn tắm kó họk, kủn nẵn tốk lồng. Măn bọk Khặtthànam, vả: «Êt lơ thau du ngải kăn pán nĩ? Sóng hau pắm kăn du. Phơ tốk tờ báng thung, tốk ting pển ài.»

Khặtthànam a les forces que l'éléphant lui donne, désormais est un homme très fort. *Khặtthànam* porte le sabre à baudrier d'or, va, rencontre un homme qui mange du riz sur le sommet d'une lance. Il frappe la lance du pied, cet homme tombe. Il dit à *Khặtthànam*: «Pourquoi me méprises-tu ainsi? Luttons nous deux pour voir. Celui qui aura le dessous portera le sac[23], celui qui aura le dessus deviendra l'aîné.»

Sóng tang pắm kăn. Kủn kỉn khàu pải họk sua, dày ết lũk lản măn sía. Khặtthànam páy hôi nựng bắt chuọp kủn lãk mãy pẹt păn pai, lãk bái pẹt păn jốt. Măn áu sut tín pe. Kủn nẵn lãk jóng lơ kọ bọ dày. Kủn lãk vải vả: «Êt lơ thau du ngải kăn pán nĩ? Pắm kăn du. Phơ tốk tờ báng thung, tốk ting pển ài.»

Les deux partis luttent ensemble. L'homme qui mange le riz au sommet d'une lance est vaincu, devient le serviteur de l'autre. *Khặtthànam* va un instant, rencontre un homme qui traîne 8000 arbres, traîne 8000 rotins. Il met le pied sur l'extrémité (de ce qu'il traîne), cet homme ne peut plus traîner aucunement. L'homme qui traîne les rotins dit: «Pourquoi me méprises-tu ainsi? Luttons ensemble pour voir. Celui qui aura le

[23] Portera le sac, c'est-à-dire deviendra le serviteur de l'autre, l'accompagnera et portera ses bagages. Celui qui aura le dessus deviendra l'aîné, c'est-à-dire le maître de l'autre.

Pắm, Khặtthànam bắt dày, măn bắt áu lũk lán sía. Páy hôi nựng chuờp sóng kủn. Kủn nựng tí na áu mư jốk cháo kó hào kó ham. Kủn nựng chự vả vay dan khúng; măn hom tô chòn ting pái mãy, meng pển jóng dan khúng.

dessous portera le sac, celui qui aura le dessus deviendra l'aîné.»

Ils luttent, *Khặtthànam* est vainqueur, le prend pour serviteur. Ils vont un instant, rencontrent deux hommes. Un homme défriche des champs, arrache de ses mains les pousses d'arbres *hào*, d'arbres *ham*. Un homme s'appelle *Vay dan Khúng*[24], il chasse les *chon* sur le sommet des arbres, rapide comme une balle de fusil.

Sóng kủn nĩ kọ pắm năm Khặtthànam kọ sua măn, dày pển lũk lán măn mết. Khặtthànam kắp sị lũk lán páy chuộp tô chinai săng si jụ ting pu. Khặtthànam bọk kủn kỉn khàu pái họk páy pắt du. Kủn nắn páy lơ chắp áu kháu măn, thứk măn tọ lan khap nựng tốk lồng chăk kờ lơ.

Ces deux hommes luttent avec *Khặtthànam*, sont vaincus par lui, deviennent ses serviteurs. *Khặtthànam* et ses quatre serviteurs vont, rencontrent un *chinai* qui est sur une montagne. *Khặtthànam* dit à l'homme qui mange du riz sur le sommet de sa lance d'aller essayer de le prendre. Cet homme va, est près de lui saisir les cornes, mais il en est frappé d'un coup, il tombe on ne sait où.

Khặtthànam bọk sám kủn ựn páy, kọ thứk jóng nắn mết. Lắng ma Khặtthànam áu mạk dạp báng khảm páy chặng khà dày măn. Leõ hiẽk say tơ ma hắp áu chĩn mưa ết ngai ết ngọk[25]. *Bọ mi fay. Sị lũk lán bắt páy só fay. Kủn páy kòn, khàu huơn Phí Jả Hang vả: «Jả ơi, khòi só fay dom.»*

Khặtthànam dit aux trois autres hommes d'aller, ils sont tous frappés de même. Ensuite *Khặtthànam* prend le sabre au baudrier d'or, va, peut le tuer. Puis il appelle ses serviteurs pour emporter la viande et faire un repas. Il n'y a pas de feu. Les quatre serviteurs vont demander du feu. L'un va d'abord, entre dans la maison de *Phí Ja Hang*, dit: «O *Ja*, je demande du feu.»

Ke Jả vả: «Kó lơ déng, séng lơ hủng áu thôi, lán ơi.»

Ja dit: «Prends le bois qui est rouge, la clarté qui est brillante[26], ô mon neveu.»

Kủn nắn săng si kủm lồng áu. Phí Jả Hang áu hẻ lék hẻ tong khoảng áu, pắt dày sợ khàu kuong muông săng vãy. Nhăng sám kủn

Pendant que cet homme se penche pour en prendre, *Phí Ja Hang* prend un épervier de fer et de cuivre, le jette, saisit (cet homme) l'enferme

[24] *Vay dan khúng*: «rapide balle fusil.»

[25] *Ét ngai ét ngọk*: «faire repos, faire?» Expression parallélique dont le dernier mot n'a pas de sens.

[26] La clarté qui est brillante, c'est-à-dire les braises rouges.

ụn khàu só fay kó chuọp jóng nẵn mết. Khặtthànam bọ hến lũk lán ma, măn páy moi du viêk pển jóng lơ. Măn kó khàu hươn Phí Jả Hang thám vả: «Jả ơi, mi fay bọ?»

dans un *muông*. Les trois autres hommes qui vont demander du feu rencontrent la même chose[27]. *Khặtthànam* ne voit pas venir ses serviteurs, il va voir quelle affaire il y a. Il entre aussi dans la maison de *Phí Ja Hang*, interroge, dit: «O Ja, y a-t-il du feu?»

Jả Hang vả: «Kó lơ déng, séng lơ hủng áu thôi, lán ơi.»

Ja Hang dit: «Prends le bois qui est rouge, la clarté qui est brillante, ô mon neveu.»

Măn săng si áu, Jả Hang văt hé tong lồng, măn hẳng chắp khin. Phí Jả Hang tốk lòng. Áu mĩt hang bĩt ết tọk phụk Phí Jả Hang. Leõ măn bọk vả: «Lũk lán kú páy só fay, mẻn thau ết jóng nĩ. Thau khà sía, hũ vả thau sỏn vãy tỉ lơ, áu ma nĩ, kú chặng sa hờ. Bọ, sờ kú khà khap nĩ à.»

Pendant qu'il en prend, *Ja Hang* jette l'épervier de cuivre, il le saisit, tire. *Phí Ja Hang* tombe. *(Khặtthànam)* prend un couteau le tord, en fait un lien pour attacher *Phí Ja Hang*. Puis il lui dit: «Mes serviteurs sont venus demander du feu, tu (leur) as fait de même. Tu les as tués, ou si tu les a cachés quelque part, apporte les ici, alors je te pordonne. Sinon je te tue cette fois.»

Phí Jả Hang áu ọk chao muông nựng mi sám lũk lán jụ kuông muông nẵn. Nhăng kủn nựng Jả Hang kĩn sía.

Phí Ja Hang sort un *muông* où il y a trois serviteurs. Quant à l'autre homme, *Ja Hang* l'a mangé.

Khặtthànam bọk măn hãk ọk, já hờ măn heng khưn. Jả Hang já, heng khưn leõ, Khặtthànam tăt phủm tỉ sóng fá mít Ja Hang, bọk vả: «Kú ết mái vãy. Ka nĩ mưa nà hờ lập. Ja vả bọ lập, khap lăng kú nhăng pắt dày, kú khà tẻ bọ sa.»

Khặtthànam lui dit de vomir, de le guérir et de le ressusciter. *Ja Hang* le guérit, le ressuscite, puis *Khặtthànam* coupe les cheveux aux deux tempes de *Ja Hang*, lui dit: «Je te fais une marque. Dorénavant corrige-toi. Si tu ne te corriges pas, la fois suivante, si je te prends, je te tue, ne t'épargnerai pas.»

Leõ khảu páy, chuỏp bàn hang nựng dĩn na hốk hưa.

Puis ils vont, trouvent un village abandonné, la terre les champs incultes.

La légende se continue comme celle de «l'œuf du ciel». Dans les champs déserts *Khặtthànam* trouve une auge renversée où se cache une jeune fille. Il s'offre à l'aider, tue le serpent *Sabang* en lui lançant dans la gueule un tas de couteaux rougis au feu, puis frappe la terre de son sabre, et tous les gens du village tués par le serpent ressuscitent.

[27] C'est-à-dire subissent le même sort.

XX. *Taõ chãng.*

Mỏ jam mi phù nhĩng nựng khàu pạ sẹp tõng nằm, sõk bọ mi huồi lơ mi nằm pển kỉn. Măn chuọp buồk nằm nựng kọ hũ chắk vả chưm. Kờ dai sẹp tõng nằm qua, kó kỉn. Kỉn nằm nằn sờ chẽp, kờ dai mưa hõt hươn hển tang káng púm, pển jóng vả mi thai, kờ dai hứng mư kó bọ mi lũk. Khoi sám pi sám bứon sám mừ, chặng nhĩn chếp púm pển jóng vả lo mi lũk, kờ dai bọ ngơ. Mẻ nằn săng si jụ khờ hú chong, sờ mi lũk tốk lồng. Mẻ nằn fão lẻn lồng tờ lặng, sõk moi kó bọ chuọp. Moi tang pạk lồng, sờ hển mi phù thàu nựng bọ hển sắk tửa. Mẻ nằn chặng thảm vả: «Hển lũk khoi tốk lồng bọ?»

Phù thàu nằn vả: «Kú tỉ nĩ.»

Mẻ nằn chặng pa khần hươn chặng chào khàu mợn lũk. Taõ chãng thảm vả: «Nụng khàu ết lơ nõi pán nằn?»

Mệ măn vả: «Hờ lũk kỉn bọ.»

Taõ chãng vả: «Pán nằn sờ bọ po. Vả nõi kó hõt sịp ông chặng pển kỉn.»

Mệ măn áu ma tựm, leõ nừng khần sủk sờ Taõ chãng kỉn mết. Taõ chãng nông kỉn quả, pỏ mẻ pua bọ nhăng dày, bọ chắk áu ăn lơ hờ kỉn. Mữ nựng mẻ Taõ chãng

XX[0] *Taõ chãng*[28].

Autrefois il y avait une femme qui va dans les bois, a soif, ne trouve pas de ruisseau où il y ait de l'eau à boire. Elle trouve une mare, elle sait que c'est sale. Mais elle a très soif, elle boit. Elle boit cette eau qui est excellente, mais arrivée à la maison, elle sent de l'extraordinaire dans son ventre, comme si elle était enceinte, mais après de longs jours, elle n'a pas d'enfant. Après trois ans, trois mois, trois jours, elle sent mal au ventre, comme si elle était près d'enfanter, mais ne soupçonne pas cela. Cette femme est près du trou du plancher, elle a un enfant qui tombe en bas. Cette femme descend vite en bas, cherche, regarde, mais ne trouve pas (son enfant). Regardant vers le trou qui descend, elle voit un homme âgé qu'elle n'avait jamais vu. Cette femme l'interroge alors, dit: «As tu vu mon fils tomber?»

Ce vieillard dit: «C'est moi ici.»

Cette femme le remonte à la maison, et cuit du riz à l'eau pour donner la becquée à son fils. *Taõ chãng*[29] interroge, dit: «Dans quel but cuis-tu du riz, si peu que cela?»

Sa mère dit: «Pour que tu le manges.»

Taõ chãng dit: «Cela ne suffit pas. Il me faut manger au moins dix mesures.»

Sa mère en ajoute, puis le cuit à point, et *Taõ chãng* mange tout. *Taõ chãng* a un grand appetit, ses père et mère ne peuvent l'élever, ne savent que prendre pour lui don-

[28] Légende transcrite d'un manuscrit de *Ke Liễn*, de *Bàn Chiềng Déng — Taõ Chãng*: «le *taõ* éléphant.»

[29] *Taõ Chãng* est le nom de cet enfant venu au monde si singulièrement, qui ressemble déjà à un homme âgé.

bọk măn vả: «Lũk kỉn nong pán nắn, kŏ dai bọ ết viĕk lơ choi pỏ mẻ, sờ tái jãk, bọ khoi dày.»

Taŏ chãng vả: «Lũk bọ hũ ết viĕk noi jóng pỏ mẻ ết. Pỏ mẻ bọ liẽng dày, sờ vãy hờ lũk páy tang lơ sŏk kỉn sợ sŏp lũk dày.»

Pỏ mẻ Taŏ chãng nhĭn vả jóng nắn, chăng ết chìa mãng lũk[30]*. Leŏ Taŏ chãng páy jòng jài, chuọp kủn nựng áu nà dẹn tọk kok hũa na, chặng thám vả: «Thau tọk kok jóng nắn sờ bọ chếp bo?»*

Ke nắn nhĭn chếp ma, chặng vả: «Tè nhãu han nĩ kăn tọk pán nĩ hũa, kọ bọ nhĭn chếp. Thau ết jóng lơ hờ kăn chếp jóng nĩ. Chặng sú pắm.»

Taŏ chãng kọ pắm, Taŏ chãng dày. Ke nắn sua, ke nắn só páy ết lũk lán Taŏ chãng. Sóng kủn bắt páy chuọp ke nựng pề pò kha tọp pán póm pu. Taŏ chãng thám vả: «Áu kha ết lơ lái pán nắn, bọ nắk ồ?»

Ke nắn nhĭn nắk ma, chặng póng lồng vả: «Kăn pề tè pu nó ma, kọ bọ nhĭn nắk. Thau ma ngan hờ kăn jóng nĩ!»

Chặng sứ pắm. Taŏ chãng pắm dày. Ke nắn bắt só páy ết lũk lán Taŏ chãng. Sám kủn bắt páy chuọp

ner à manger. Un jour la mère de *Taŏ chãng* l'avertit, dit: «Tu es si glouton, mais tu ne fais rien pour aider tes père et mère, nous serons malheureux certainement.»

Taŏ chãng dit: «Je ne sais pas faire du petit travail comme mes père et mère font. Mes père et mère ne peuvent pas m'élever, laissez-moi aller ailleurs chercher à manger pour ma bouche.»

Les père et mère de *Taŏ chãng* entendant parler ainsi, font alors un papier pour renier leur fils. Puis *Taŏ chãng* vagabonde, rencontre un homme qui enfonçait avec sa tête les pieux de palissade des champs, il interroge, dit: «Tu enfonces ainsi les pieux, tu n'as pas mal?»

Celui-là se sentit mal, dit: «Depuis le matin jusqu'à présent j'enfonce ainsi les pieux, je ne me sentais pas mal. Comment fais-tu pour que j'ai mal maintenant? Je te provoque à lutter.»

Taŏ chãng lutte, *Taŏ chãng* a le dessus. L'autre est vaincu, l'autre demande à faire le serviteur de *Taŏ chãng*. Les deux hommes vont encore, rencontrent un homme qui porte sur son dos un tas d'herbe à paillotte, gros comme une montagne. *Taŏ chãng* interroge, dit: «Tu as pris tant d'herbe, pour quoi faire? Ce n'est pas lourd, hé!»

L'autre sent que cela devient lourd, alors il dépose (le tas) dit: «Je porte depuis la montagne là-bas, je ne sentais pas lourd. Que tu es méchant pour moi!»

Il provoque à lutter. *Taŏ chãng* lutte a le dessus. Celui là demande à faire serviteur de *Taŏ chãng*. Les

[30] *Chia mãng lũk*: «papier détruire enfant.» Les parents font un papier témoignant qu'ils ne reconnaissent plus *Taŏ Chãng* pour leur fils, et dégagent ainsi leur responsabilité des aventures auquelles il pourra se livrer.

kŭn nựng lãk bái sao bạ hõi lỉm. Taõ chãng thám vả: «Khen nong tẻ. Lãk pán nản, nắk bo?»

trois hommes vont encore, rencontrent un homme qui traîne 100 rotins de 20 brasses (de long). *Taõ chãng* interroge, dit: «Ton bras est très fort. Tu traînes tout cela, est-ce lourd?»

Ké nản nhĭn nắk ma, bọ nhăng lãk dày nưa, chặng vả: «Thau nĭ ngan. Kăn kăm pầm phăt sợ khap lơ, chặng hũ.»

L'autre sent que cela devient lourd, il ne peut plus traîner, dit alors: «Tu es méchant. Je vais te donner un coup de poing, alors tu sauras [31].»

Taõ chãng băt pầm kọ dày. Ke nản kọ só ết say tơ. Sị kŭn băt páy tang, chuộp kŭn nựng bẹk pò mãy hào sĭp chụa sao bạ. Kòn hĭn lắp quáng sám kắm khoen sái fắk mĭt.

Taõ chãng lutte, est vainqueur. L'autre demande à faire son serviteur. Les quatre hommes vont leur chemin, rencontrent un homme qui porte sur l'épaule un fagot de dix billes de bois *hào* de 20 brasses de long. Une pierre à aiguiser large de trois poings est suspendue à la corde du fourreau de son couteau.

Thaõ chãng thám vả: «Bẹk pán nản bọ nắk ồ?»

Taõ chãng interroge, dit: «Tu portes tout cela, ce n'est pas lourd?»

Ke nản nhĭn nắk ma, chặng văt pò mãy lồng, kè sái fắk mĭt ụ khàu pầm Taõ chãng, kŏ dai sua. Măn só páy ết lũk lán măn. Hà kŭn páy tong hốt tỉ nựng chuộp tô chinai săng si khoắt póm phá. Taõ chãng bọk ke áu nà dẹn ết khõn tọk kôt hũa na vả: «Páy pắt áu ma ết leng hờ hau.»

L'autre sent que cela devient lourd, jette alors son fagot à bas, défait la corde qui suspend son couteau, se précipite frappe *Taõ chãng*, mais est vaincu. Il demande à faire son serviteur. Les cinq hommes vont leur chemin, à un endroit rencontrent un grillon [32] qui creuse un rocher. *Taõ chãng* dit à celui qui servait de sa tête comme d'un marteau pour enfoncer les pieux de palissade des champs: «Va le saisir et apporte le pour notre repas du soir.»

Ke nản páy. Măn dịt quắt khap nựng. Pái mưa lạ. Taõ chãng băt bọk ke pề kha hũm mết fương fã páy pắt. Măn kọ dịt hờ, kọ pai. Taõ chãng băt bọk ké lãk bái sao bạ hõi lỉm páy. Măn kọ dịt hờ, kọ pái mưa lạ Taõ chãng, băt bọk

L'autre va. Il (le grillon) le frappe du pied une fois. Il revient bredouille. *Taõ chãng* dit à celui qui portait des herbes et ombrageait tout le ciel d'aller le saisir. Il (le grillon) le frappe aussi du pied, il s'en va. *Taõ chãng* dit à celui qui

[31] Tu sauras (qu'il faut me laisser tranquille).

[32] Un grillon, *chinai*, comme celui de la légende précédente, gros comme un cerf.

ké bẹk mãy hào mốt pò sĭp kó sao bạ kòn hĭn lăp quáng sám kẳm hỗi sái fắk mĭt páy. Ke nĭ páy hỗt. Măn kọ dịt quăt, pái lạ.

traînait 100 rotins de 20 brasses. Il (le grillon) le frappe aussi du pied, il revient bredouille. *Taõ chãng* dit d'aller à celui qui portait sur l'épaule un fagot de 10 arbres *hào* de 20 brasses et qui avait une pierre à aiguiser large de trois poings suspendue à la corde du fourreau de son couteau. Celui-ci va, arrive. Il (le grillon) le frappe aussi du pied, il revient bredouille.

Taõ chãng bọ nhăng chắk chỡ phù lơ, tung ma sờ páy. Tô chinai dịt. Taõ chãng lết áu sía khà púm, bọ nhăng ết lơ dày nưa. Taõ chãng áu mưa há say tơ, bọk khàu áu fay, kö dai bọ mi.

Taõ chãng ne sait plus qui envoyer, ne sachant que faire, il va. Le grillon le frappe du pied. *Taõ chãng* lui tord la cuisse du ventre, (le grillon) ne peut plus rien. *Taõ chãng* l'emporte à ses serviteurs, leur dit d'apporter du feu, mais il n'y en a pas.

Mộng kóy sö nõi, hến mi tụp nựng. Taõ chãng băt bọk mốt kủn páy áu. Kủn nựng páy, hủng bọ ma. Băt hờ kủn sóng, hứng kọ bọ ma. Băt hờ kủn sám páy, hứng kọ bọ ma. Taõ chãng hờ kủn sị páy, kọ bọ hến ma.

Il regarde un peu loin, voit une cabane. *Taõ chãng* dit à un homme d'aller prendre (du feu), un homme va, longtemps après ne vient pas. Il envoie un deuxième homme, longtemps après il ne vient pas. Il envoie un troisième homme, longtemps après ne vient pas. *Taõ chãng* envoie un quatrième homme, ne le voit pas venir.

Lẳng ma ngăm bọ chắk tái tĭ lơ, chặng jong páy moi. Hến ke thàu nựng tứ phứn hé, jụ tĭ pái chán, nhăng say tơ kọ bọ hến. Taõ chãng băt khàu. Ke nản kẳm hé dẹk. Taõ chãng pưt dày hé chặng sợ ke. Ke kó bọ nhăng hũ thien nưa. Taõ chãng chặng thám: «Sị kủn nản ke vãy tĭ lơ?»

Ensuite, il pense qu'ils sont morts on ne sait où, il va voir en tapinois. Il voit un vieux qui tient un épervier, à l'extrémité de la *chán*, mais ne voit pas ses serviteurs. *Taõ chãng* entre. L'autre abaisse son épervier. *Taõ chãng* peut l'écarter et le jette sur lui. L'autre ne peut plus se dépêtrer. *Taõ chãng* alors interroge: «Où as-tu mis les quatre hommes?»

Ke vả: «Jụ kho hươn.»

L'autre dit: «Dans le coin de la maison.»

Taõ chãng khàu kho hươn, sờ hến say tơ hắk khẻng hắk khá[33] *mết màn. Taõ chãng chặng bọk ké*

Taõ chãng va dans le coin de la maison, voit ses serviteurs les jambes et cuisses brisées. *Taõ chãng* alors

[33] *Hắk khẻng hắk khá*: «briser jambes, briser cuisses.» Expression parallélique.

vả: «Jạk heng, sờ ết hờ khaú dí ka kạu. Bọ mi sờ khá.»

Ke nắn bọk Taõ chãng áu păp sư ma liep sóng sám thàn, sờ hến say tơ lũk dày. Taõ chãng chặng áu păp su nắn le pọi hờ ke. Leõ say tơ áu fay ọk, pháu tô chinai kỉn. Kỉn leõ, hà kủn pay, chuộp Mương nựng. Taõ chãng thám say tớ, vả: «Sú jụ Mương nĩ bọ?»

Say tơ vả: «Bọ jụ.»

Taõ chãng vả: «Jóng văn, hờ sú páy bọk kháu hĩp áu mốt hõi ngua khoai ma khà ết pưa hờ hau.»

Kháu bọ făng khoam say tơ Taõ chãng. Taõ chãng chẳng hôn khằn ết lồm tợp hắk mết hươn mết jao kháu ting lau kủn tái hữm. Taõ chãng chặng bọk say tơ pắt áu ngua khoai khà kỉn. Leõ páy hốt Mương ựn. Taõ chãng thám say tớ vả: «Sú mắk jụ nì bọ?»

Say tơ vả: «Jụ.»

Taõ chãng khà mết chủ taõ nai chàu khủn. Leõ hờ say tơ păn kăn kỉn chõ Mương nắn, bọk vả: «Chơ lơ mứt lồm ma, sơ mi chià kăn páy, chặng kháy moi, nơ!»

Taõ chãng páy kú dien, páy hoai, bọ mi hũ chăk páy tang lơ. Dày kì mữ dan say tơ kọ nhăng teng chien ngắm há Taõ chãng, băt hến fã mứt lồm ma, mi dàn jương tók kuông hươn dán say tơ. Say

dit à l'autre: «Si tu veux vivre, fais qu'ils soient bien portant comme auparavant. Sinon, je te-tue.»

L'autre dit à *Taõ chãng* de prendre un livre, de lire deux, trois lignes, alors il voit ses serviteurs se lever. Alors *Taõ chãng* prend ce livre, et délivre l'autre. Puis ses serviteurs emportent du feu pour chauffer le grillon et le manger. Ayant mangé, les cinq hommes vont, rencontrent un *Mương*. *Taõ chãng* interroge ses serviteurs dit: «Restez-vous dans ce *Mương*.»

Les serviteurs disent: «Nous ne restons pas.»

Taõ chãng dit: «Alors, allez dire aux gens de nous founir et amener 100 bœufs et buffles pour nous faire un banquet.»

Les gens n'écoutent pas les serviteurs de *Taõ chãng*. *Taõ chãng* devient alors furieux fait souffler un vent très fort qui brise toutes les maisons, qui écrase les gens qui meurent tous. Alors *Taõ chãng* dit à ses serviteurs de prendre les bœufs et buffles, de les tuer pour les manger. Puis ils vont dans un autre *Mương*. *Taõ chãng* interroge ses serviteurs, dit: «Aimez-vous rester ici?»

Les serviteurs disent: «Nous restons.»

Taõ chãng tue tous les *taõ*, chefs de villages et notables. Puis il partage à ses serviteurs les droits et servitudes de ce *Mương*, dit: «Quand le ciel s'assombrira et ventera, il y aura un papier que j'enverrai, alors ouvrez-le et regardez, n'est-ce pas!»

Taõ chãng va seul, va continuellement, on ne sait où il va. Quelques jours après la bande de ses serviteurs causent, pensent à *Taõ chãng*, voient le ciel s'assombrir et venter, et un amas de caisses tombe dans

to ngảm hõt khoam Taõ chãng tay, sờ khay ọk, hến kuong năn tếm to ngon khăm mết, chặng păn kăn ết hẳng ết mi[34].

Hươn pỏ mẻ Taõ chãng kọ hến juong tốk kảng chựng hươn, sờ khảy ọk, kọ mi ngơn khăm tếm han, chặng ngảm jóng, nĩ: «Chăm lũk ha páy ết bàn ết Mương tì lơ, hẳng mi kơi ma há hau.»

la maison de ses serviteurs. Les serviteurs pensent au conseil de *Taõ chãng*, ouvrent, voient (les caisses) toutes pleines d'argent, d'or, se les partagent, deviennent riches.

A la maison, les père et mère de *Taõ chặng* voient des caisses tomber au milieu de la maison, ouvrent, elles sont pleines d'argent, d'or, alors ils pensent ainsi: «Probablement notre fils a été fonder un village, fonder un *Mương*, il est riche, il nous envoie (ceci).»

(A finir.)

[34] *Ét hẳng, ết mi*: «faire riche». Expression parallélique. Le mot double *hẳng mi*, «riche», est dédoublé, placé moitié dans la première partie de la phrase, moitié dans la deuxième partie.

Die Tumbakultur am unteren Kongo und der westafrikanische Kulturkreis.

Von OSWALD MENGHIN, Wien.

I.

Mein Freund O. G. S. CRAWFORD hat mir, als ich ihn im Jahre 1922 in seinem Heim bei Southampton besuchte, eine Reihe von Steingeräten aus dem Kongogebiete (etwa 15 Stück) gezeigt, die mein besonderes Interesse erregten, da ich Originale von Artefakten dieses Schlages zum erstenmal wenige Monate vorher im Museo Preistorico in Rom gesehen hatte. CRAWFORD war so freundlich, die Publikation der Funde mir zu überlassen, wozu er mir auch die von Mr. LINGWOOD ausgeführten Zeichnungen zur Verfügung stellte. Nach diesen sind die Abbildungen 1 bis 8 angefertigt.

Die Gegenstände, die ich sah, sind heute im Besitze von Mr. FRANK MOREY in Newport (Isle of Wight), der sie vom Finder Mr. S. W. PRING, nunmehr in Glasgow wohnhaft, erhalten hat. Von Mr. PRING, der selbst noch einige Stücke besitzt, stammen auch die Fundangaben. Die Artefakte wurden zu Kunzulu gefunden, einer Farm, die etwa 95 englische Meilen nordöstlich von Leopoldville (Stanley-Pool) am Südufer des Kongo ungefähr 3° 30′ südl. Br. und 16° 12′ östl. L. liegt. Die Stelle, an der die Gegenstände an den Tag gekommen sind, befindet sich auf einer Erhebung am Abhange eines Hügels, etwa 500 Yards vom Fluße entfernt. Sie hat den Umfang von ungefähr 10 Ar (1/4 acre) und ist dürftig bewachsen. Besitzer des Grundstückes ist ein Italiener mit Namen SCAGLIOSI. Der Negerstamm, zu dem dieses Gebiet gehört, sind die Bafanunga. Die Artefakte wurden von der Oberfläche aufgelesen und waren aus den zahllos herumliegenden Steinen mühelos auszuscheiden. Die Fundstelle soll von katholischen Missionären, die einmal nach Kunzulu kamen, näher untersucht worden sein. Grabungen sind jedoch nicht vorgenommen worden.

Unsere Bilder geben die besten der in der Hand Mr. MOREY's befindlichen Artefakte in natürlicher Größe wieder. Das Material ist nicht bestimmt. Doch handelt es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um jene Quarzitvarietät, die von den belgischen Geologen grès du système du Lubilash oder grès du Haut-Congo genannt wird. Die Gegenstände besitzen ausnahmslos einen mehr oder weniger faustkeilartigen Charakter, der vor allem in der beiderseitigen Bearbeitung durch kräftige Schläge zum Ausdrucke kommt, aber auch in der Grundform. In einem Punkte weichen die meisten Stücke vom gewöhnlichen Faustkeiltypus des Altpaläolithikums allerdings ab: nur wenige (Abb. 1 bis 2) zeigen beiderseits gleichmäßige Wölbung, die übrigen (Abb. 3 bis 8) sind auf einer Seite flach. Der einseitig gewölbte Faustkeil fehlt dem Altpaläolithikum Europas keineswegs; aber viel häufiger begegnet diese Form in der faustkeilführenden Kulturgruppe des Frühneolithikums, dem Campignien. Mit diesem zeigen die Kunzulufunde auch sonst deutliche Verwandtschaft. So ähneln die mehr schlanken Typen unserer Abbildungen (z. B. 7 und 8) durchaus dem Pic des Campignien, einer geschlagenen Feuersteinaxt, deren Herkunft vom Faust-

keile auf der Hand liegt. Der Pic, oder wie er auch genannt wird, das Kernbeil, ist im Grunde nichts anderes als ein in die Länge gezogener Fäustel. So würde man selbst ohne Kenntnis von reicheren Fundkomplexen ähnlicher

Abb. 1. Faustkeil aus Kunzulu.

Art die Funde von Kunzulu schon aus morphologischen Gründen wohl nicht an den Anfang, sondern als das Ende der Faustkeilentwicklung setzen. Daß eine solche Spätdatierung aber außer Zweifel steht, lehren die übrigen Funde am unteren Kongo.

II.

Funde, die mit den hier vorgelegten Artefakten aus Kunzulu in nächste Beziehung zu bringen sind, kennt man aus dem belgischen Kongogebiete schon seit langer Zeit. Sie wurden besonders in der Zeit von 1885 bis 1900 durch ZBOINSKI, WEYNS, LEMAIRE, DUPONT, CORNET, COCHETEUX, GARIAZZO u. a. nach Europa gebracht und haben hier auch vielfach Beachtung gefunden. Es waren allerdings meist Offiziere und Ingenieure, seltener Geologen und Archäologen, denen wir die Aufsammlungen verdanken, und demgemäß läßt die Beobachtung der Fundverhältnisse oft viel zu wünschen übrig. Die erste zusammenfassende Darstellung des Materiales von XAVIER STAINIER, Professor am Institute Agricole zu Gembloux (Belgien), erschien 1899; seine Untersuchung kann heute noch als grundlegend bezeichnet werden. Als wichtigere Publikationen kommen daneben nur noch die zwei Jahre später erschienenen Arbeiten von A. TARAMELLI und V. JACQUES in Frage, und außerdem die einzige mir bekannt gewordene Veröffentlichung ähnlicher Funde aus Französisch-Kongo von P. REGNAULT, die, obwohl schon 1894 erschienen, so gut wie unbeachtet geblieben ist. Seither sind diese Dinge mehr oder weniger in Vergessenheit geraten; etwas eingehender hat sich mit ihnen nur mehr U. RELLINI befaßt.

Meine eigene Kenntnis dieser Funde beruht einerseits auf der Literatur, von der ich hoffe, nichts Wichtiges übersehen zu haben, anderseits auf dem Studium der Originale im Museo Preistorico in Rom (1922), im British Museum in London (1922), im Pitt Rivers-Museum in Oxford (1922), im Museum für Völkerkunde in Berlin (1922), im Musée du Trocadéro in Paris (1924). Außerdem gibt es Kongofunde auch noch im Museo d'antichità in Turin, im Musée de Cinquantenaire und im Musée d'Histoire Naturelle in Brüssel, im Musée du Congo zu Tervueren bei Brüssel, in den Sammlungen der Universität Gent und in privaten Händen[1].

Literatur.

1887. DUPONT E.: Découverte faite par M. le cap. commandant ZBOINSKI, d'instruments de l'âge de la pierre dans l'État du Congo. Bull. de l'Ac. roy. de Belgique, 3e sér., XIII, Ière semestre, S. 407.

1887. DUPONT E.: L'âge de la pierre au Congo. Revue d'ethnogr., VI, S. 509. (Kurze Notiz über die Funde ZBOINSKI's.)

[1] Wieweit sich in solchen noch unveröffentlichtes Material befindet, entzieht sich natürlich meiner Kenntnis. Auch im Kongo-Museum zu Tervueren gibt es möglicherweise Kongofunde, die erst nach der Publikation STAINIER's dort eingeliefert wurden und nicht publiziert sind, wenigstens nicht an mir bekannter Stelle. Leider wurde mir auf eine Anfrage an das Kongo-Museum nur die allgemeine Auskunft gegeben, daß dort geschlagene Silices vorhanden seien. Ein zweiter Brief mit der Bitte um genauere Mitteilungen blieb unbeantwortet. Für freundliche Auskünfte über die in Italien liegenden Funde bin ich den Herren Dr. UGO ANTONIELLI am Museo Preistorico in Rom und Dr. PIERO BAROCELLI, Inspektor am Museo d'antichità in Turin, zu bestem Danke verpflichtet. M. BOULE erwähnt in seinem Buche „Les hommes fossiles", Paris 1923, MANON & CIE., eine Publikation von Kongofunden durch DELISLE; ich konnte diese nirgends finden.

1887. Das Steinzeitalter am Kongo. Das Ausland, LX, S. 840. (Kurze Notiz über die Funde E. Dupont's.)

1887. Zboinski: Un âge de la pierre au Congo. Bull. de la Soc. d'Anthr. de Bruxelles, VI, S. 56.

1888. Dupont E.: L'âge de la pierre au Congo. Matériaux p. s. a l'hist. de l'homme, XXII, S. 308. (Kurze Notiz über die Funde Zboinski's nach Revue d'ethnogr., VI.)

1888. Cocheteux A.: Communication préliminaire sur les instruments de pierre du Congo. Bull. de la Soc. d'Anthr. de Bruxelles, VII, S. 325.

1889. Cocheteux A.: Contribution à l'étude de l'Anthropologie du Congo. Ebenda, VIII, S. 75.

1889. Dupont E.: Lettres sur le Congo. Paris, Rheinwald, S. 19, 155, 298, 372, 377, 665.

1894. Regnault P.: L'âge de la pierre grossièrement taillée au Congo Français. Bull. de la Soc. d'Anthr. de Paris, 4e sér., V, S. 477. (Referat Globus, LXVII, 1885, S. 180.)

1895. Cornet J.: Dans la région des Calcaires. Le Mouvement géographique, no. 26, S. 337.

1896. Cornet J.: L'âge de la pierre dans le Congo occidental. Bull. de la Soc. d'Anthr. de Bruxelles, XV, S. 196. (Referat Zentralblatt f. Anthr., IV, 1899, S. 367.)

1897. Silex taillés. Le Mouvement géographique, no. 8, S. 95.

1897. Grabowsky F.: Die Steinzeit am Kongo. Globus, LXXI, S. 146. (Bericht über die Funde Cornet's.)

1899. Stainier X.: L'âge de la pierre au Congo. Annales du Musée du Congo, IIIe sér., I, 1. (Referat Globus, LXXVII, 1900, S. 99.)

1901. Giglioli E. H.: Materiali per lo studio della „Età della Pietra" dai tempi preistorici all' epoca attuale. Florenz, S. Landi, S. 19.

1901. Taramelli A.: Quelques stations de l'âge de la pierre découvertes par l'ingénieur Pietro Gariazzo dans l'Etat indépendant du Congo. L'Anthropologie, XII, S. 396. (Referat Zentralblatt f. Anthr., VII, 1902, S. 246.)

1901. Jacques V.: Instruments de pierre du Congo. Collection Haas. Mém. de la Soc. d'Anthr. de Bruxelles, XIX, S. 1. (Referat Zentralblatt f. Anthr., VIII, 1903, S. 319.)

1912. La Collezione etnografica del Prof. Enrico Hillyer Giglioli geograficamente classificata. Parte II. Città di Castello, Società tipografica editrice coop., S. 100.

1921. Rellini U.: Stazioni africane di transizione tra il paleolitico e il neolitico. Rivista di anthr., XXIV, S. 498.

Fundverzeichnis.

Das Fundverzeichnis verfolgt den Zweck, die wichtigsten äußeren Daten des Materiales zu geben. Es enthält daher:

1. den Namen des Fundplatzes bzw. der Fundregion[2], 2. soweit bekannt, die nähere Ortsbezeichnung, 3. eine kurze Charakteristik des Fundes, 4. den Namen des Finders, 5. den Namen der verwahrenden Sammlung, des Schenkers, des ehemaligen Besitzers[3], 6. die wichtigste Literatur[4].

Ein Fragezeichen vor der Fundnummer bedeutet, daß über das Wesen des betreffenden Fundes große Unsicherheit herrscht.

A. Größere Fundgebiete.

1. Unterer Kongo. — Äxte, lorbeerblattartige Artefakte. — Museum für Völkerkunde, Berlin.

2. Unterer Kongo (an den Katarakten zwischen Matadi und Stanley-Pool, besonders aus Mayanga-Süd). — Zahlreiche gut geschlagene Äxte teils mehr faustkeil-, teils mehr picartigen Charakters, Pfeilspitzen, lorbeerblattartige Artefakte, Pfeilspitzen verschiedener Form, darunter solche mit Fuß und Flügeln. — Museo Preistorico (ehemals Coll. GIGLIOLI), Rom. — Literatur: GIGLIOLI.

3. Unterer Kongo (zwischen Matadi und Stanley-Pool). — Äxte, Lanzenspitzen, Pfeilspitzen. — British Museum, London.

4. Unterer Kongo (Kataraktgegend). — Verschiedene Artefakte. — Finder: Leutnant Ch. LEMAIRE. — Kongo-Museum, Tervueren. — Literatur: STAINIER.

5. Lukungatal (von Luvituku bis Lukungu). — Zahlreiche Äxte, darunter zwei mit geschliffener Schneide, Lanzen- und Pfeilspitzen. — Finder: COCHETEUX, CORNET. — Musée du Cinquantenaire, Brüssel (geschenkt von L. CAWENS, ehemals Coll. COCHETEUX); Univ. Gent (ehemals Coll. CORNET). — Literatur: STAINIER.

[2] Wie es bei archäologischem Materiale außereuropäischer Kontinente leider nur allzu häufig der Fall ist, lassen auch hier die Fundortangaben oft sehr zu wünschen übrig. Manchmal lautet die Bezeichnung nur „Unterer Kongo", in anderen Fällen ist ein ganzer Flußlauf als Fundgebiet angegeben. STAINIER hat sich bemüht, aus den ihm vorliegenden Angaben das Möglichste an festen Fundstellen herauszuschälen; er brachte 22 zusammen, eine Zahl, die ich nicht unbeträchtlich zu erhöhen vermag.

[3] Nach JACQUES sind die Aufsammlungen CORNET's an die Universität Gent, jene ZBOINSKI's und DUPONT's an das Musée d'Histoire Naturelle in Brüssel, jene von COCHETEUX ins Musée du Parc du Cinquantenaire in Brüssel gekommen. Diese Museen sind daher im folgenden für die betreffenden Funde als Verwahrungsorte angeführt; ich bin aber nicht imstande nachzuprüfen, ob sich wirklich jeder Gegenstand aus den einzelnen Kollektionen in diesen Sammlungen befindet.

[4] Da die ältere Literatur oben verzeichnet und außerdem durch die Abhandlung STAINIER's mit Ausnahme der Arbeit REGNAULT's, überflüssig geworden ist, erspare ich es mir hier, auf die älteren Aufsätze und Notizen noch einmal zurückzukommen.

B. Einzelne Fundplätze.

Distrikt Unterkongo.

α) Küstenregion.

1. Banana.

Lanzen- und Pfeilspitzen. — Museo Preistorico, Rom (ehemals Coll. Giglioli). — Literatur: Giglioli.

2. Boma.

a) Auf einem Hügel bei Boma. — 1 Artefakt aus Silex. — Finder: Dupont. — Musée d'Histoire Naturelle, Brüssel. — Literatur: Stainier.

b) Auf einem Plateau ganz nahe an Boma. — 1 geflügelte Pfeilspitze. — Finder: F. Demeux. — Literatur: Stainier.

(?) 3. Ile des Princes.

Artefakte aus Silex. — Literatur: Stainier.

β) Bahnstrecke Matadi-Inkisifluß.

4. Matadi.

a) 1 Axt, 1 Pfeilspitze aus Gangquarz. — Finder: Com. Weyns. — Kongo-Museum, Tervueren. — Literatur: Stainier.

b) Am Wege zur Ferme de Kikanda. — 1 Artefakt aus Quarz. — Finder: Cornet. — Univ. Gent. — Literatur: Stainier.

(?) 5. Kenge.

Beim Bahnhof. — 1 Artefakt (?) aus Quarz. — Finder: Cornet. — Univ. Gent. — Literatur: Stainier.

6. Monolithe.

Bei *km* 65 der Eisenbahn zwischen Bembei und Lufu. — Äxte, ein lorbeerblattartiges Gerät aus Quarzit und Quarz. — Finder: Ing. P. Gariazzo. — Museo d'antichità, Turin. — Literatur: Taramelli.

7. Sonkololo.

a) Bei *km* 98, in einer sumpfigen Gegend, die vom Lufu durchflossen wird. — Zahlreiche Äxte, darunter mehrere geschliffene aus Quarz und Sandstein. — Finder: Ing. P. Gariazzo. — Museo d'antichità, Turin. — Literatur: Taramelli.

b) 8 Äxte, 1 großer Abschlag aus devonischem Sandstein. — Kongo-Museum, Tervueren. — Literatur: Stainier.

8. Zole.

a) Am „Col de Zole". — 1 Axt, 4 Speerspitzen verschiedener Form und Größe aus devonischem Quarz. — Finder: Com. Weyns. — Kongo-Museum, Tervueren. — Literatur: Stainier.

b) Am „Col de Zole". — Verschiedene Artefakte aus devonischem Quarz. — Finder: Cornet. — Univ. Gent. — Literatur: Stainier.

c) Nahe bei Zole, bei *km* 135 der Eisenbahn. — 1 Pfeilspitze aus devonischem Quarz. — Finder: Cornet. — Univ. Gent. — Literatur: Stainier.

d) Bei *km* 135, im Kwilutale (zwischen Fole und Kimpesse). — Zahlreiche Pfeilspitzen verschiedener Form aus Quarz, darunter auch solche mit Fuß und Seitenflügeln. — Finder: Ing. P. GARIAZZO. — Museo d'antichità, Turin. — Literatur: TARAMELLI.

9. Malanga (Fluß).

a) Bei *km* 137 der Eisenbahn. — 1 Pfeilspitze in Lorbeerblattform. — Finder: Ing. GOFFIN. — Literatur: STAINIER.

b) Bei *km* 138 der Eisenbahn. — Mehrere Kratzer aus devonischem Sandstein. — Finder: CORNET. — Univ. Gent. — Literatur: STAINIER.

c) Ufer des Flusses Malanga. — 1 gezähnte, 1 blattförmige Pfeilspitze aus Quarz. — Finder: Com. WEYNS. — Kongo-Museum, Tervueren. — Literatur: STAINIER.

10. Bafu.

Bei *km* 145 der Eisenbahn. — 1 Pfeilspitze aus Quarz. — Finder: CORNET. — Univ. Gent. — Literatur: STAINIER.

11. Kimpesse.

a) 5 Äxte verschiedener Form, darunter eine aus einem oolithischen Rollstein, die übrigen aus devonischem Sandstein. — Finder: Com. WEYNS. — Kongo-Museum, Tervueren. — Literatur: STAINIER.

b) Bei *km* 157, etwas vor Kimpesse. — Axt, Pfeilspitzen aus Silex. — Finder: Ing. P. GARIAZZO. — Museo d'antichità, Turin; Museo Preistorico, Rom. — Literatur: TARAMELLI.

c) Auf den Hügeln in der Umgebung von Kimpesse. — Zahlreiche Artefakte aus Quarz und devonischem Gestein. — Finder: CORNET. — Univ. Gent. — Literatur: STAINIER.

d) Umgebung von Kimpesse. — Lorbeerblattförmige Pfeilspitze. — Finder: Ing. de BACKER. — Literatur: STAINIER.

e) Umgebung von Kimpesse. — „Vastes champs de pierres taillées". — Finder: Ing. GOFFIN. — Literatur: STAINIER.

12. Tumba.

a) Bei *km* 187 von Matadi. — 655 Artefakte meist aus verschiedenen Quarzvarietäten, darunter 33 Äxte verschiedener Größe und Form, besonders Pics, Schaber, gezähnte und ungezähnte Spitzen, 4 geschliffene Äxte, davon eine aus Hämatit, 555 Pfeilspitzen verschiedener Form, Halbfabrikate und Abschläge. — Sammlung Cap. HAAS. — Literatur: JACQUES.

b) Bei der Anlage eines großen Grabens quer über einen Hügel, in der Nähe der Eisenbahn. — Hunderte von Artefakten aus Quarz und Quarzit, darunter viele Äxte verschiedener Größe, Form und Bearbeitung, mehrere geschliffene Äxte aus grünem Stein, verschiedene Lanzenspitzen, 250 Pfeilspitzen verschiedener Form, darunter gezähnte und geflügelte, messerartig verlängerte Spitzen, Pfriemen, Schaber, Halbfabrikate und Abschläge. — Finder: Ing. P. GARIAZZO, — Museo d'antichità, Turin; Museo Preistorico, Rom (geschenkt vom Museum Turin und aus der Coll. GIGLIOLI). — Literatur: GIGLIOLI, TARAMELLI.

c) Verschiedene Artefakte, darunter sehr gut gearbeitete Lorbeerblattspitzen. — PITT-RIVERS-Museum, Oxford.

d) Einige Äxte. — Musée du Trocadéro, Paris. — Geschenkt von Miss BOURG DE BOZAS.

13. Gongo (Fluß).

Auf dem Plateau am linken Ufer des Flusses Gongo, bei *km* 194 und 195 der Eisenbahn, nördlich von der Linie. — Zahlreiche Artefakte. — Finder: Ing. GOFFIN. — Literatur: STAINIER.

14. Gongo[5].

Bei *km* 215, vor Eintritt der Eisenbahn in das Massiv der Bunza-Berge. — 1 Axt aus Silex. — Finder: Ing. P. GARIAZZO. — Museo d'antichità, Turin. — Literatur: TARAMELLI.

15. Banza-Kunda.

In der Umgebung und an der Route nach Luvituku, nahe der Eisenbahn. — Zahlreiche Artefakte aus devonischem Gestein. — Finder: CORNET. — Univ. Gent. — Literatur: STAINIER.

16. Banza-Kama.

In der Nähe der Railway zwischen Banza-Kama und Sona-Gungu. — Einige Artefakte aus devonischem Gestein. — Finder: CORNET. — Univ. Gent. — Literatur: STAINIER.

17. Sona-Gungu.

a) 2 Äxte, 2 Lanzenspitzen aus devonischem Sandstein. — Finder: Com. WEYNS. — Kongo-Museum, Tervueren. — Literatur: STAINIER.

b) 1 Axt aus Sandstein. — Besitz: L. DEPAUW. — Literatur: STAINIER.

γ) **Kataraktregion.**

18. Lukungu.

a) 1 Axt aus Quarzit. — Kongo-Museum, Tervueren. — Literatur: STAINIER.

b) Hügel in der Nähe des Friedhofs. — Verschiedene Artefakte aus devonischem Gestein. — Finder: CORNET. — Univ. Gent. — Literatur: STAINIER.

c) Hügel im Westen des Ortes. — Verschiedene Artefakte. — Finder: COCHETEUX. — Musée du Cinquantenaire, Brüssel. — Literatur: STAINIER.

19. Lukunga (Fluß).

Am Abhang, der vom Marktplatz von Kandu-Dunga ins Tal hinabführt. — Verschiedene Artefakte aus Lubilashsandstein und devonischem Quarz. — Finder: CORNET. — Univ. Gent. — Literatur: STAINIER.

---

[5] Die geographische Lage dieses Platzes ist nicht vollkommen klar. Da STAINIER für seinen Fundplatz am Gongo die Kilometerzahlen 194 und 195 gibt, TARAMELLI für den seinen jedoch 215 *km*, so scheint es sich um zwei ganz verschiedene Stellen zu handeln; TARAMELLI's Platz müßte weiter flußaufwärts liegen. Ich hege allerdings den Verdacht, daß TARAMELLI's Angabe nicht richtig ist, denn der Eintritt der Bahn in das dortige Bergmassiv beginnt gerade an der Stelle, wo in STAINIER's Karte dessen Fundnummer Gongo angesetzt ist. Den Namen Bunza-Berge (ob es nicht Banza-Berge heißen soll?) finde ich übrigens auch in keiner Karte; ich kann allerdings nur die belgische Armeekarte im Maßstabe 1 : 2,000.000 von 1896 heranziehen.

20. Kandu-Dunga.

a) Beim Marktplatz. — Verschiedene Artefakte aus Quarzit und Lubilashsandstein. — Finder: CORNET. — Univ. Gent. — Literatur: STAINIER.

b) In einer Bodensenke auf der Ostseite des Marktplatzes. — Verschiedene Artefakte aus Quarzit. — Finder: DUPONT. — Musée d'Histoire Naturelle, Brüssel. — Literatur: STAINIER.

21. Kendolo.

An der Karawanenstraße zwischen Lutete und dem Posten an der Pioka, am Kamme von Kendolo. — 1 Artefakt aus Lubilashsandstein. — Finder: CORNET. — Univ. Gent. — Literatur: STAINIER.

22. Mafiela.

a) 6 Fundstellen, darunter 5 an erhöhten Punkten, eine bei Manyanga. — Zahlreiche Artefakte aus Lubilashsandstein. — Finder: DUPONT. — Musée d'Histoire Naturelle, Brüssel. — Literatur: STAINIER.

b) Zahlreiche Artefakte, Schleifunterlagen aus gebranntem Ton. — Finder: F. DEMEUX. — Literatur: STAINIER.

23. Manyanga-Süd.

a) Am Kamme, der den Fluß Pioka beherrscht. — Verschiedene Artefakte. — Finder: ZBOINSKI. — Musée d'Histoire Naturelle, Brüssel. — Literatur: STAINIER.

b) Auf einem Hügelchen zwischen Manyanga und dem Fluß Lua, an dessen rechtem Ufer. — Finder: DUPONT. — Musée d'Histoire Naturelle, Brüssel. — Literatur: STAINIER.

28. Manyanga-Nord.

In der ganzen Gegend. — Zahlreiche Artefakte. — Finder: DUPONT. — Musée d'Histoire Naturelle, Brüssel. — Literatur: STAINIER.

Distrikt Mittelkongo.

25. Kinsambi.

1 Artefakt aus Quarz. — Finder: CORNET. — Univ. Gent. — Literatur: STAINIER.

26. Leopoldville.

Äxte verschiedener Form. — Gefunden 1903. — Museo Preistorico, Rom, aus dem Besitz von A. MAHIEU.

27. Kinshassa bei Leopoldville.

340 *km* von Matadi, nahe am Einfluß der Lukaja in den Kongo. — Äxte, Pfeilspitzen verschiedener Form, darunter solche mit Fuß aus Quarzit. — Finder: Ing. GARIAZZO. — Museo d'antichità, Turin. — Literatur: TARAMELLI.

28. Kunzulu (siehe oben Abschnitt II).

29. Berghe-Sainte-Marie.

Verschiedene Artefakte, darunter ein Kratzer aus Quarzit oder Sandstein. — Finder: Prof. E. LAURENT. — Besitz: STAINIER. — Literatur: STAINIER.

Französisch-Kongo.

30. Kimbanza.

Auf einem Hügelkamm zwischen den Flüssen Niari und Ludima an zwei 3 bis 4 *km* von einander entfernten Stellen. — Zahlreiche Artefakte, davon 28 geborgen, die meisten faustkeilartig, einige schaberförmig, aus Silex und Quarzit, Topfscherben. — Finder: Paul Regnault und Wadon. — Musée du Trocadéro, Paris. — Literatur: F. Regnault.

31. Banya.

Auf einem tonigen Plateau zwischen den Flüssen Ludima und Luvisy. — 9 Artefakte, meist faustkeilartig aus Silex und Quarzit, Topfscherben. — Finder: Paul Regnault und Wadon. — Musée du Trocadéro, Paris. — Literatur: F. Regnault.

Angola.

(?) 32. Mossamedes.

a) In der Gegend von Mossamedes. — Mehrere Artefakte, zum Teil aus Silex. — Finder: Zboinski. — Musée d'Histoire Naturelle, Brüssel (?). — Literatur: Stainier.

b) Auf einem Plateau 40 *km* östlich davon. — 1 Artefakt am Silex. — Finder: Zboinski. — Musée d'Histoire Naturelle, Brüssel (?). — Literatur: Stainier.

III.

Um, soweit beim gegenwärtigen Stande der Forschung überhaupt möglich, auf die verschiedenen Fragen, die sich an die eben verzeichneten Funde knüpfen, Antwort geben zu können, müssen wir zuerst eine Gesamtcharakteristik der Steinzeit am unteren Kongo versuchen. Wie die Fundliste zeigt, handelt es sich um ein Material von vielen tausend Artefakten und aus einem Fundgebiet von beträchtlicher Ausdehnung[6]. Die Entfernung von Banana nach Berghe-Sainte-Marie beträgt rund 600, nach Mossamedes rund 1000 *km* in der Luftlinie. Alle Autoren, die sich bisher mit diesen Dingen eingehender beschäftigt haben, betonen die außerordentliche Einheitlichkeit des Bildes, das die Funde gewähren. Diese Einheitlichkeit bezieht sich vor allem auf die Formen der Steingeräte und die Art der Steinbearbeitung, aber auch auf andere Dinge, so insbesondere das verwendete Material und die Fundumstände.

Was die Formen anlangt, so kann man zunächst mehrere allgemeine Beobachtungen machen. 1. Die Pfeilspitzen ausgenommen, ist bei vielen Artefakten die eine Seite mehr oder weniger flach, die andere gewölbt, am meisten bei den faustkeil- und picförmigen Äxten. 2. Klingenartige Typen fehlen so gut wie vollständig. 3. Die keil- oder beilartigen Formen beherrschen das Bild; letzten Endes scheinen auch die spitzenartigen Typen auf solche zurückführbar. 4. Alle Formen gehen ineinander über und es lassen sich lückenlose Serien von groben faustkeilartigen Typen bis zu den feinen Pfeilspitzen bilden. Es

[6] Die Häufigkeit von Funden entlang der Bahnstrecke erklärt sich natürlich aus den mit dem Bahnbau verbundenen Erdbewegungen.

ist demgemäß auch keineswegs leicht, den Formenschatz dieser Fundplätze terminologisch zu erfassen.

Im Fundverzeichnis haben wir die faustkeilartigen Typen zumeist als Äxte bezeichnet, einerseits nach Vorgang der Literatur, anderseits weil ich mit STAINIER u. a. davon überzeugt bin, daß diese Dinge wirklich zumeist als

Abb. 2. Faustkeil aus Kunzulu.

Äxte (oder auch Keulen) geschäftet gewesen sind. Im einzelnen lassen sich aber unter den Artefakten dieser Gruppe mehrere Varianten herauslösen, deren ausgeprägte Vertreter von einander stark unterschieden sind. 1. Ausgesprochen faustkeilförmige Geräte, meist elliptischer oder ovoider Form (Abb. 1 bis 6). Sie sind bald größer und dick, bald kleiner und dünn und zeigen oft einen deutlich ausgebildeten Schneidenteil, der gestattet, sie als Äxte zu bezeichnen. Sie begegnen uns an den meisten reicheren Stationen (Matadi, Monolithe, Zole,

Sonkololo, Kimpesse, Sona-Gungu, Tumba, Kunzulu, Lukungu, Manyanga, Kinshassa, Lukungutal). Gelegentlich nehmen sie auch Schaberform an (Sonkololo, Tumba, Kimbanza, Banya). 2. Geräte in Form von Campignienpics,

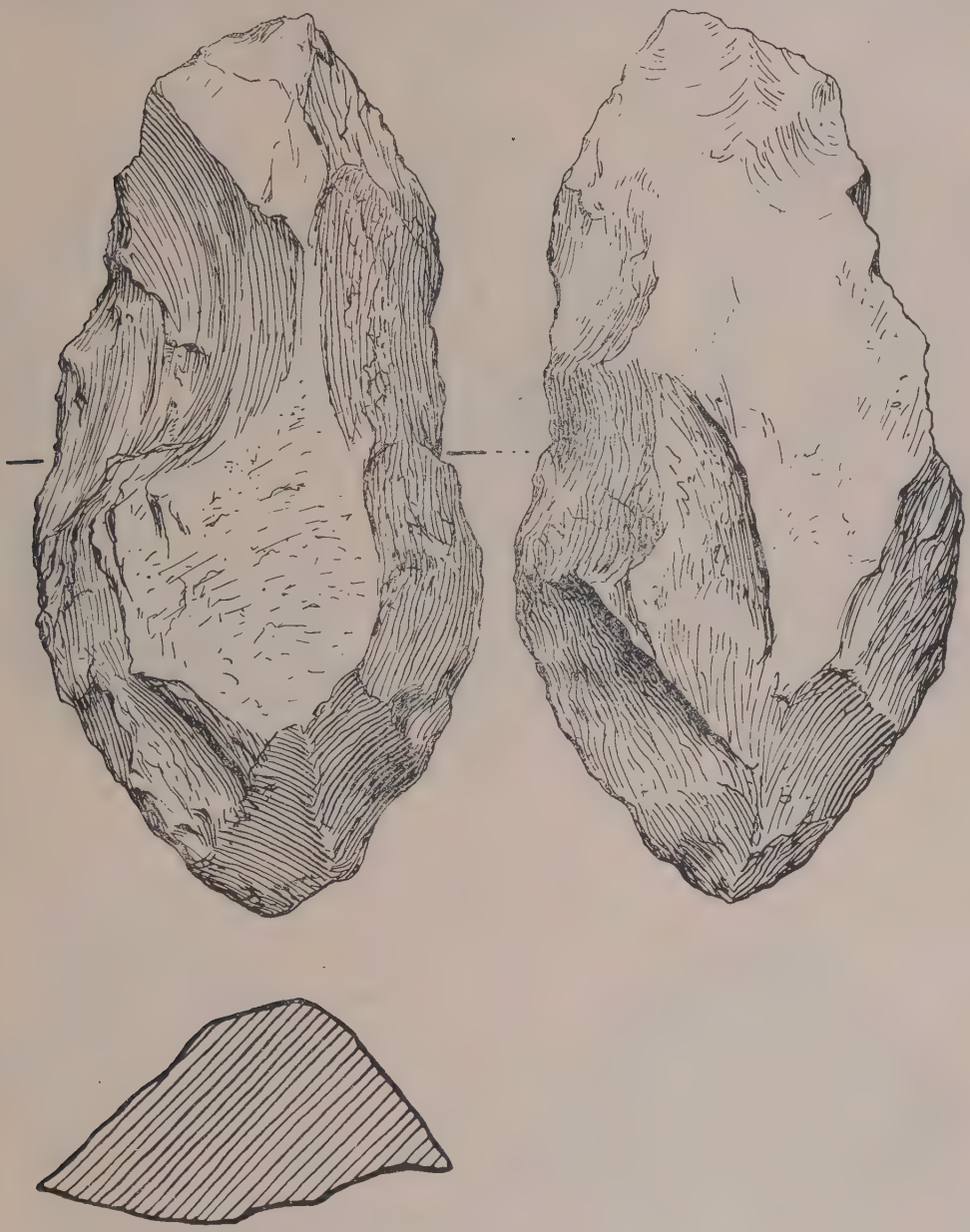


Abb. 3. Faustkeil aus Kunzulu.

also bereits eigentliche Äxte (Abb. 7 und 8), mit dem vorigen Typus durch fließende Übergänge verbunden, ebenfalls an den meisten Stationen nachgewiesen (Monolithe, Kimpesse, Tumba, Manyanga, Kunzulu, Kinshassa). 3. Aus Rollsteinen hergestellte faustkeilartige Geräte. Die dicke Basis der

Keile zeigt die ursprüngliche naturglatte Oberfläche, die andere Seite ist mit groben Schlägen als Spitze zugerichtet. Dieser Typus erinnert einerseits an die Prächelléenkeile, anderseits und noch mehr an die plumpen Asturiengeräte. Er ist bisher nur aus Französisch-Kongo gemeldet (Kimbanza, Banya);

Abb. 4. Faustkeil aus Kunzulu.

doch sind nach STAINIER auch ellipsoide Äxte aus Kimpesse und Lukungu aus Rollsteinen hergestellt. 4. Zweispitzige „Äxte", die einerseits den Übergang zu den ovoiden Faustkeilen, anderseits zu den lorbeerblattartigen Spitzen bilden und sich von letzteren eigentlich nur durch ihre beträchtliche Dicke

unterscheiden (Abb. 9, Fig. 1 und 2). Dieser Typus kann kaum als Axt und Keule, sondern wohl nur mehr als Lanze oder Dolch angesprochen werden. Er ist an den meisten reicheren Plätzen vorhanden (Monolithe, Kimpesse, Tumba, Manyanga, Lukungatal). 5. Gar nicht, teilweise oder ganz geschliffene — aber nie polierte — Äxte ausgesprochen neolithischen Charakters. Die ungeschliffenen Typen ähneln noch ovoiden Faustkeilen. Einige zeigen an-

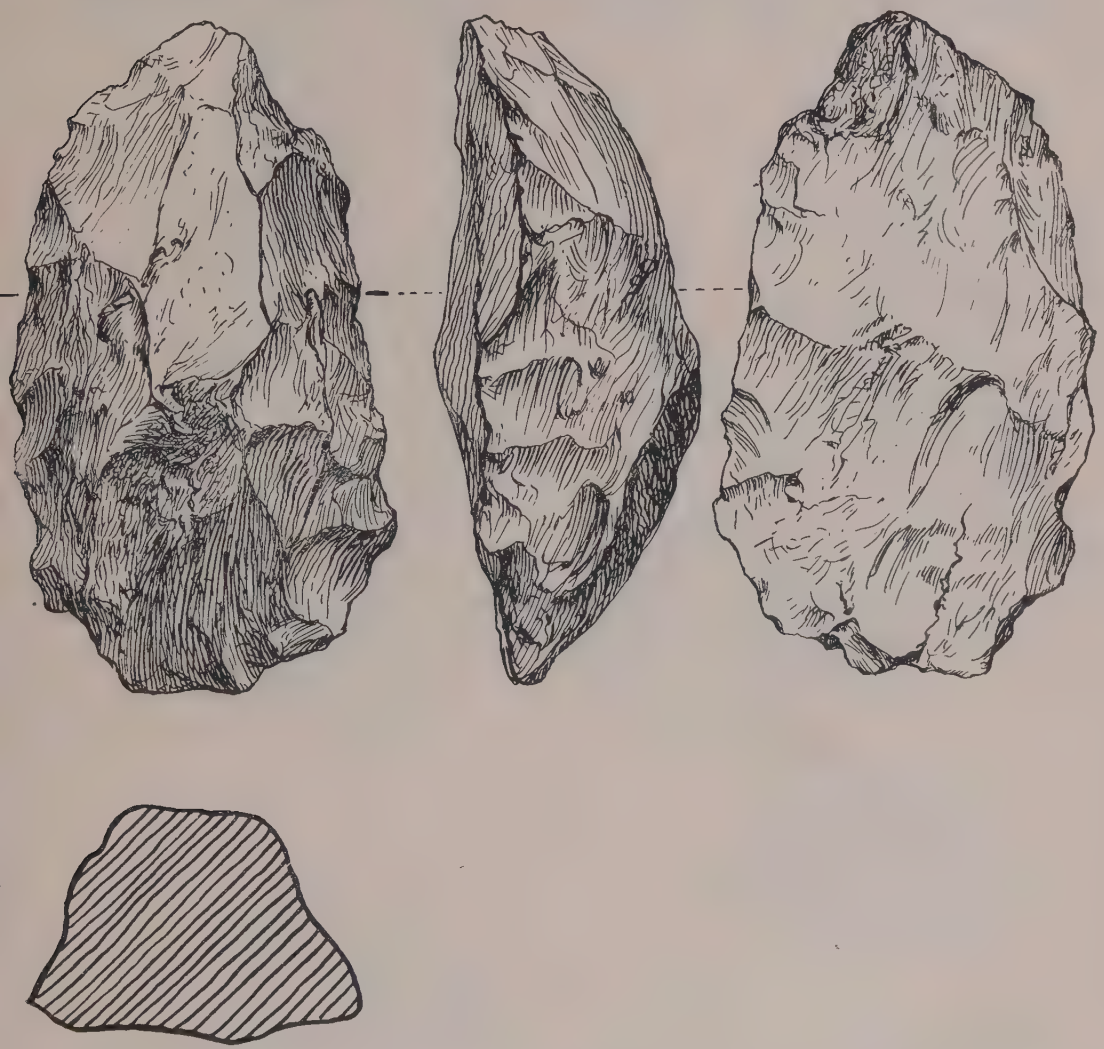


Abb. 5. Faustkeil aus Kunzulu.

geschliffene Schneiden, wogegen Backen und Bahn höchstens ein wenig geglättet sind (Sonkololo, Tumba, Lukungatal). Gut überschliffen scheint nur ein Stück aus Sonkololo. Aus Tumba ist eine geschliffene Hämatitaxt mit polierter Schneide vorhanden; über die Bedeutung dieses Artefaktes wird noch unten gesprochen werden.

Die Lanzenspitzen oder Dolchblätter (eine Unterscheidung dieser beiden Geräte ist nicht möglich) zeigen den Typus der europäischen Lor-

beerblattspitzen und zerfallen in zwei Hauptvarianten: 1. Solche mit rundlicher Basis und ziemlich geraden Seiten, 2. solche mit spitzer Basis und mehr oder weniger geschweiften Seiten. Eine Abtrennung von verwandten Axt- oder Keulentypen ist oft kaum möglich, ebenso fließend ist der Übergang zu den Pfeilspitzen. Es kommen Stücke in einer Mittelgröße vor, die man je nach Geschmack als Lanzen- oder als Pfeilspitzen bezeichnen kann (Abb. 9, Fig. 3). Manche sind ziemlich dick und dürften dann wohl als

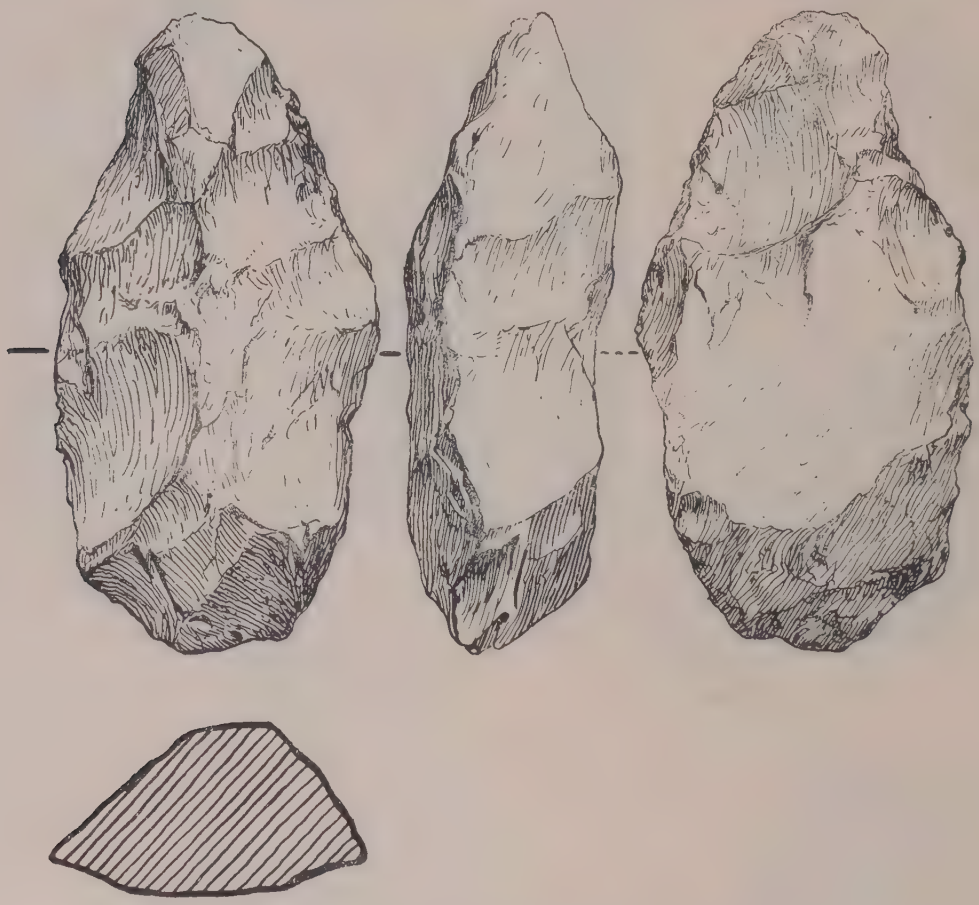


Abb. 6. Faustkeil aus Kunzulu.

Speerspitzen anzusehen sein, während andere vorne so dünn ausgezogen werden, daß sie Bohrern oder Ahlen gleichen. Unter den kleinen Stücken begegnen wir neben lorbeer- und weidenblattartigen, bzw. mandelförmigen Formen (Abb. 9, Fig. 6) auch viel fortgeschritteneren Typen, seien es rhombische oder trianguläre mit Flügeln und schmalem oder breitem Fuß (Abb. 9, Fig. 4 und 5). Zu fehlen scheinen nur Pfeilspitzen mit gerader oder konkaver Basis. Bemerkenswert ist es, daß vor allem im Tumba, aber auch sonst (Malanga) Lanzen- und Pfeilspitzen oft kräftige Zacken und Zähne zeigen (Abb. 9, Fig. 7 bis 10). Manche Spitzen sind außerordentlich langgestreckt und

unsymmetrisch gebildet; man kann sie als Messer ansprechen. Eigentliche Schneidegeräte (Klingen) fehlen aber. Neben diesen Formen erscheinen noch dicke Kratzer, Schlagsteine, Halbfabrikate und Abschläge ohne besondere typologische Bedeutung.

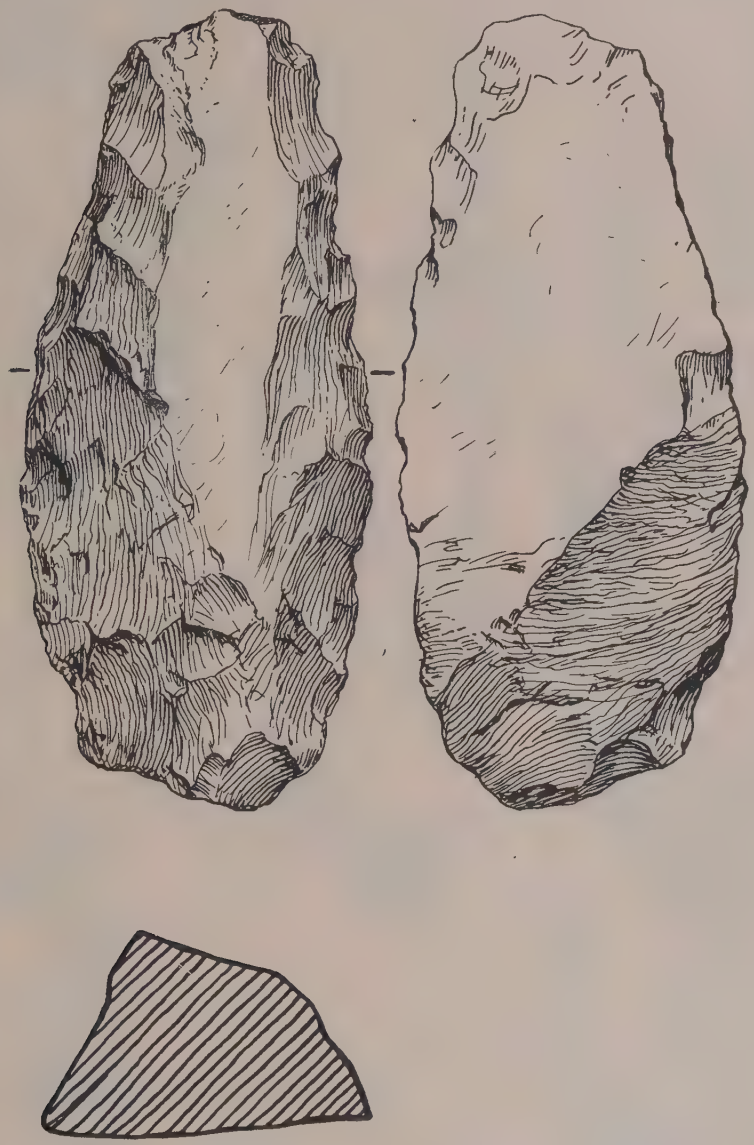


Abb. 7. Pic aus Kunzulu.

Dagegen ist es von Wichtigkeit, daß wenigstens Spuren von Keramik gemeldet werden. So von Mafiela Reibplatten aus gebranntem Ton, von den Stationen in Französisch-Kongo Topfscherben, deren Beziehung zum lithischen Material Regnault allerdings in Zweifel zieht.

Die Art der Bearbeitung des Steines weist sehr charakteristische Züge auf. Von besonderer Bedeutung ist es, daß die Artefakte ausnahmslos zwei-

seitig bearbeitet sind, ein Umstand, mit dem ja das Fehlen der Klingen in einem tieferen, genetischen Zusammenhang steht. Die von Haus aus übliche Technik der Bearbeitung war ferner ohne Zweifel das Schlagen (Splissen), wobei allerdings gröbere und feinere Methoden angewendet worden sind;

Abb. 8. Pic aus Kunzulu.

denn manche Geräte zeigen sehr sorgfältige Zurichtung. Die Pfeilspitzen sind vielfach von so genauer Arbeit, daß man die Anwendung von Druckretusche in Rechnung stellen darf. Die Güte der Splissung war jedenfalls zum Teile vom Materiale abhängig. Die im unteren Kongogebiete zuerst sich anbietenden Sandsteine und Quarzite laden zu feiner Bearbeitung nicht ein. Auf

Abb. 9. Spitzengeräte aus Tumba (nach JACQUES und TARAMELLI).

natürliche Ursachen — die gegebene Form der primären Steinabschläge — möchte STAINIER auch die oben erwähnte Asymmetrie des Längsdurchschnittes so vieler Artefakte zurückführen; doch zweifle ich an der Richtigkeit dieser Annahme. Das Schleifen des Steines war bekannt, wurde aber wenig geübt. Das Polieren war unbekannt.

Was das verwendete Rohmaterial anlangt, so ist es in überwiegendem Maße devonischer Quarz von grober bis feinster Körnung und Lubilashsandstein, daneben auch Quarzit. Diorit, Gangquarz, Feuerstein, Hämatit und ähnliche Materialien wurden viel seltener gebraucht. Im großen und ganzen sind jene Gesteine herangezogen worden, die in der Gegend vorhanden waren; doch fehlt es nicht an Import aus dem jeweils benachbarten Gebiet. Nach STAINIER ist echter Feuerstein nur in der Küstenregion, in deren Nähe sich Kreidelager finden, verarbeitet worden. Die Patinierung der Steingeräte ist oft sehr weit fortgeschritten. Da es sich aber zumeist um Gesteine handelt, die sich leicht zersetzen, kommt diesem Umstand kein besonderes Gewicht zu.

Beachtung verdient auch die Lage der Fundstätten. Über mehrere wird nichts Genaueres gemeldet. Diejenigen Stationen aber, von denen eingehendere Nachrichten vorliegen, befanden sich beinahe ausnahmslos an erhöhten Punkten, zum Teil auf ausgesprochenen Hügelköpfen, zum Teil wenigstens auf Plateaus, Uferrändern und Terrassen an Hügelabhängen. Nur aus Sonkololo wird ein Talfund gemeldet, wenn man TARAMELLI's Angabe so verstehen darf. Die Station am Flusse Lua bei Manyanga befand sich auf einem Hügel, der nach allen Seiten steil abfiel und nur an einer Stelle mit dem Hinterlande verbunden war, genau so wie das so häufig bei prähistorischen Stationen in Europa der Fall ist. Solche Beispiele machen es wahrscheinlich, daß die Wahl des Siedlungsplatzes in erster Linie mit Rücksicht auf die Verteidigungsfähigkeit getroffen wurde, wenn auch andere Gründe mitbestimmend gewesen sein mögen. Ein solcher Grund war gewiß das Vorkommen von brauchbarem Gestein; denn eine ganze Anzahl der verzeichneten Siedelplätze verrät sich zugleich als Atelier.

Nicht zu übersehen sind schließlich die stratigraphischen Verhältnisse, unter denen die Kongoartefakte gefunden werden. Es stehen darüber genügend Beobachtungen zur Verfügung, um klarzumachen, daß die Geräte zwar häufig an der Oberfläche liegen, oft aber auch mit Erde bedeckt sind; doch liegen sie nicht tiefer als einige Dezimeter. Für Tumba heißt es ausdrücklich, daß die Gegenstände „à quelques décimètres de la surface, sous une couche d'alluvions et sur l'ancien sol" gefunden wurden. Irgendeine Verbindung mit diluvialen Schichten wird niemals erwähnt. Nach TARAMELLI sind die Stellen, an denen die steinzeitlichen Artefakte auftreten, heute vielfach nicht mehr bewohnbar.

IV.

Die eben gebotene typologische und stratigraphische Charakteristik des steinzeitlichen Materiales vom unteren Kongo zeigt mit voller Deutlichkeit, daß wir es hier im großen und ganzen mit einer geschlossenen Kultur-

gruppe zu tun haben. Es sind hier nicht, wie etwa bei den Oberflächenfunden der Sahara, Überreste der verschiedensten lithischen Kulturperioden und Kulturkreise durcheinandergemischt, sondern das Kongomaterial ist als eine kulturelle und chronologische Einheit zu betrachten, wenn sich auch in gewissen Einzelheiten fremde und jüngere Einflüsse verraten und möglicherweise sogar Entwicklungsstufen vorhanden sind, worüber später noch mehr zu reden sein wird. Da dieser Kultur ein Name bisher noch nicht gegeben worden ist, so schlagen wir vor, sie nach dem reichsten und bedeutendsten Fundplatze Tumba künftighin als Tumbakultur (Tumbien) zu bezeichnen.

Die Frage, mit der sich die bisherigen Erforscher dieser Kultur, vor allem belgische und italienische Gelehrte, hauptsächlich befaßt haben, ist naturgemäß die nach ihrer zeitlichen Stellung. Es war den meisten von ihnen vollständig klar, daß die typologischen Beziehungen zur Faustkeilkultur des europäischen Altpaläolithikums chronologische Bedeutung nicht besitzen. Die Tumbakultur als altpaläolithisch zu bezeichnen, wird schon durch jene Typen verboten, die evident jüngeren Charakter besitzen, wie die Lorbeerblätter und insbesondere die zum Teil hochentwickelten Pfeilspitzen, deren Formen in Europa vor dem Neolithikum nicht bekannt sind. Wenn diese und die geschliffenen Steinbeile nicht vorhanden wären, würde man die ganze Tumbakultur aber wohl unbedenklich als „mesolithisch" bezeichnet haben; denn es gibt keine Kultur, die ihr näher steht, als das europäische Campignien. Auch die stratigraphischen Verhältnisse sprechen nicht für ein besonders hohes, für ein „geologisches" Alter der Funde. Sie liegen durchaus im Holozän. Faunistische Begleiterscheinungen sind leider nicht gemeldet; doch fehlt jeder Anhaltspunkt dafür, daß die Tumbakultur mit einer ausgestorbenen Tierwelt in Verbindung zu setzen wäre. Es kann demnach nicht wundernehmen, wenn fast alle Autoren, soweit sie nicht vollkommene Reserve für geboten hielten, zu dem Ergebnisse kamen, daß es sich hier um eine neolithische Kultur handle. Dabei deuteten allerdings einzelne an, es sei damit bezüglich der Parallelisierung mit den mediterranen und europäischen Kulturerscheinungen nichts gesagt, da man ja für Afrika mit Rückständigkeiten rechnen müsse. Ein solcher Standpunkt könnte natürlich wieder verleiten, ins andere Extrem zu fallen und die Tumbakultur für möglicherweise sehr jung zu halten. Dem ist — wie es schon Taramelli getan hat — entgegenzustellen, daß die gegenwärtig in Äquatorialafrika herrschende Eisenzeit eine lange Entwicklung hinter sich haben muß, und daher zweifellos ein hohes Alter aufzuweisen hat, insbesondere wenn man bedenkt, daß verschiedene zentralafrikanische Kulturgruppen eine beträchtliche Höhe erreicht hatten, von der sie erst später wieder heruntergesunken sind. Eisen als Negertribut kennen im übrigen schon die ägyptischen Wandgemälde. Anzunehmen, daß etwa Vorfahren der heutigen Kongopygmäen die Träger der Tumbakultur waren, verbietet sich deswegen, weil nirgendwo Pygmäen oder Pygmoide eine derart makrolithische Industrie besitzen oder besessen haben. Taramelli weist auch darauf hin, daß die Veränderungen, die zur heutigen Unbewohnbarkeit mancher Stellen geführt haben, an denen sich die Tumbienstationen befinden, keinesfalls rasch vor

sich gegangen sein können. Alles in allem darf man also aus dem Material selbst den Schluß ziehen, daß der Tumbakultur innerhalb der Alluvialperiode ein sehr hohes Alter zukommt und ihre Gleichzeitigkeit mit verwandten lithischen Kulturen anderer Gebiete durchaus im Bereiche der Möglichkeit liegt.

Eine andere Frage, mit der man an die Tumbakultur bisher noch nicht herangetreten ist, geht dahin, ob sich innerhalb dieser Kultur eine Entwicklung nachweisen läßt. Mit Sicherheit ließe sich diese Frage nur beantworten, wenn exakte stratigraphische Untersuchungen von einzelnen bedeutsamen Stationen vorlägen oder wenigstens Gewißheit bestünde, daß mehrere gute Stationen vollständig ausgegraben sind und somit erfolgverheißend miteinander verglichen werden können. Dies ist nicht der Fall. Immerhin scheinen aber einzelne Umstände darauf hinzudeuten, daß trotz aller Einheitlichkeit des Gesamtbildes nicht alle Stationen der Tumbakultur ein vollkommen identisches Inventar umschließen. Wenn z. B. von der zweifellos bedeutsamen Station von Kunzulu, die wir eingangs veröffentlicht haben, wie auch von Kimbanza und Banya keine feinen Lorbeerblatt- und Pfeilspitzen gemeldet werden — man bedenke, daß gerade diese Geräte, vor allem die Pfeilspitzen, dem Laien zuerst ins Auge springen, während fäustelähnliche Dinge leicht für Naturprodukte gehalten werden —, an anderen Plätzen aber die verschiedenen Spitzengeräte geradezu massenhaft auftreten, so drängt sich einem die Vermutung auf, daß wir es hier mit zwei Entwicklungsstadien dieser Kultur zu tun haben: einem älteren, in dem das Gepräge der Faustkeil- oder Keulenkultur noch vorherrschte, wenn auch lorbeerblattartige Geräte nicht fehlten, und einem jüngeren, in dem — entweder durch innere Entwicklung oder durch fremde Einwirkungen oder beides zusammen — die Spitzenwaffen, also Lanze und Dolch, besonders aber auch Bogen und Pfeil, die Überhand gewannen. Es ist jedoch, wie gesagt, möglich, daß dieser Eindruck ein trügerischer ist, da man sich in dieser Hinsicht auf das Kongomaterial noch nicht verlassen kann. Wenn man lediglich auf dieses sich stützt — und dies zunächst zu tun, ist eine methodische Forderung —, muß man jedenfalls mit der Möglichkeit rechnen, daß die Tumbakultur im Besitze von Lorbeerblatt und Pfeilspitze oder eines der beiden Geräte am unteren Kongo eingetroffen ist. Ganz läßt sich fremder Einfluß allerdings nicht außer Rechnung stellen. Das stärkste Beweisstück für solchen ist —, neben den Pfeilspitzen mit Fuß und Flügeln — die geschliffene Hämatitaxt aus Tumba. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß dieses Artefakt von Haus aus mit der Tumbakultur nichts zu tun hat, sondern einem ganz anderen Kulturkreise entstammt, der leider noch keine zusammenfassende Untersuchung gefunden hat. Immerhin zeigt, was bisher über Hämatitäxte in der Literatur zu finden ist, zur Genüge, daß es sich hier um eine in Äquatorialafrika weit verbreitete, vollneolithische Axtgattung mit ausgesprochener Politur handelt, die ganz gewiß jünger ist als die vorwiegend geschlagenen und niemals polierten Äxte der Tumbakultur. Das Zentrum der Hämatitaxtkultur scheint die Uelleregion zu sein. Es ist nun möglich, daß verschiedene Kulturelemente des Tumbien, wie die selten geübte Steinglättung, die dürftigen Spuren von Keramik und schließlich auch die Pfeilspitzen, auf die zweifellos wirksam gewordenen Einflüsse des Kulturkreises

der Hämatitaxt zurückgehen — es ist aber auch möglich, daß einzelne oder sämtliche dieser Elemente älter sind als diese Einflüsse.

Alle diese Fragen lassen sich aus dem Kongomaterial selbst heraus nicht restlos klären. Aber es gibt einige Haltpunkte außerhalb der Kongoregion, die hier helfend und stützend eingreifen. Jedem, der die Artefakte der Tumbakultur näher ins Auge faßt, müssen ihre Beziehungen zu anderen archäologischen Fundgruppen Afrikas auffallen. Hierher gehören in erster Linie die bekannten Dinge aus dem Somalilande. Dieses Gebiet birgt lithische Kulturen ganz verschiedener Prägung. Die bedeutendste und bestbekannte davon ist die Faustkeilkultur des Landstriches Guban, an der Nordküste des Osthorns, mit der sich vor allem H. W. Seton-Karr, John Evans und Ph. Paulitschke beschäftigt haben [7]. Evans und viele andere nach ihm zweifelten nicht daran, daß es sich hier um echtes Altpaläolithikum handelt, obgleich ein geologischer Beweis dafür nicht beizubringen ist und Widerspruch gegen solche Datierung schon früh sich geltend gemacht hat [8]. Tatsächlich erinnern manche Eigentümlichkeiten der Somalilandfunde an die Tumbakultur. Die Fundumstände sind fast ganz identisch; auch hier dreht es sich ausnahmslos um Artefakte, die entweder oberflächlich oder nur wenige Dezimeter tief im Boden gefunden werden, der ähnlich wie am Kongo geologisch relativ alt ist. Die Somalilandtypen schließen sich etwas enger an den altpaläolithischen Formenkreis an, als die Kongofunde, aber es fehlen keineswegs gröbere, lorbeerblattartige Artefakte, die zum Teil auf die Größe von Pfeilspitzen herabsinken (ohne solche sein zu müssen) und keineswegs mehr altpaläolithisch aussehen [9]. Die fortgeschrittenen Typen mit Fuß und Flügeln, wie sie die Tumbakultur kennt, mangeln allerdings vollständig, ebenso Keramik und Steinschliff. Alles in allem sieht es daher so aus, als hätten wir hier die Tumbakultur in älterer Ausprägung vor uns, eben in jener, die wir hypothetisch als älteres Stadium der Tumbakultur glaubten herausschälen zu können. Daraus ergibt sich noch nicht als selbstverständlich, daß die Tumbakultur unmittelbar aus der Gabunkultur des Somalilandes — nennen wir sie gleich so — hervorgegangen ist, obwohl das durchaus im Bereiche der Möglichkeit liegt [10]; hier

[7] Die Literatur ist bei Ph. Paulitschke, Prähistorische Funde aus dem Somalilande. Mitt. d. Anthrop. Ges. in Wien, XXVIII., 1898, S. 115, zusammengestellt.

[8] Vgl. bes. H. O. Forbes, On a collection of stone implements in the Mayer Museum made by Mr. Seton-Karr in mines of the ancient Egyptians discovered by him on the plateaux of the Nile Valley, Bull. Liverpool Mus. II, 1900, und The age of the surface flint implements of Egypt and Somaliland. Ebenda, III, 1901.

[9] Dies erkannte auch Seton-Karr und hat sich dann Mühe gegeben, die Inventare der einzelnen Fundplätze mit besonderer Sorgfalt festzustellen. Bei seiner sechsten (und letzten) Reise ins Somaliland gelang es ihm, einen Platz zu entdecken, der keine kleineren und feinen Instrumente ergab, sondern lediglich große, schwere Fäustel von guter Arbeit, wie sie wieder an anderen Stellen nicht vorkommen. Diese glaubte er, als sicher altpaläolithisch ansprechen zu können, wogegen er die anderen Funde später für neolithisch hielt. Vgl. H. W. Seton-Karr, Further discoveries of ancient stone implements in Somaliland. Journ. Anthr. Inst. XXVII, 1898, S. 93.

[10] Zum vollen Nachweise dieser Annahme wären Funde aus dem Zwischengebiete nötig. Solche sind — obwohl die Forschung kaum irgendwo weiter zurück ist — schon vorhanden. Reginald Smith hatte 1922 die Freundlichkeit, mir im British Museum vor kurzem

wollen wir zunächst nur soviel als wahrscheinlich hinstellen, daß beide Kulturen nahe verwandt und Untergruppen eines gewaltigen jungpaläolithischen Faustkeil-Kulturkreises sind, dessen Ausstrahlungen auch sonst in Afrika, Asien und Europa bemerkbar werden, und daß die Tumbakultur ursprünglich den gleichen Charakter hatte wie die Gabunkultur Es steht dann nur noch die Frage offen, auf welche Weise gewisse jüngere Elemente in die Tumbakultur hineingekommen sind, ob von seiten der Hämatitaxtkultur oder durch eine ältere Bewegung.

In diesem Zusammenhang besitzt noch ein anderer Fundkomplex Bedeutung, der aus Französisch-Guinea, also dem äußersten Westen Afrikas, stammt. In der Höhle Kakimbon zu Rotoma bei Konakry [11] sind drei Schichten festgestellt worden, deren unterste *(c)* den weitaus überwiegenden Teil der vorhandenen, rund 700 Gegenstände barg; nur etwa ein Sechstel lag in der mittleren Schichte *(b)*. Die Artefakte aus der unteren Schichte waren vorzugsweise aus Limonit hergestellt, die der mittleren aus Labradorit, doch stammen, wie aus äußeren Merkmalen erkennbar, einige Labradoritäxte auch noch aus der untersten Schichte. Die mittlere Schichte enthielt Keramik und Reibsteine. Unter den Limonitgegenständen befand sich viel Rohmaterial, zum Teil waren es viereckig zugerichtete Platten, zum Teil Rollsteine. Unter den eigentlichen Geräten befand sich eine Anzahl zweiseitig bearbeiteter. Von diesen waren einige faustkeilähnlich, aber meist mehr langgestreckter Form, so daß man sie als Pics bezeichnen kann, daneben kamen auch diskusförmige Stücke vor. Manche Spitzen näherten sich sehr der Lorbeerblattform. Geschliffene Äxte waren nur ganz ausnahmsweise vorhanden. Der größere Teil der Limonitartefakte zeigte einseitige Bearbeitung. Es handelt sich dabei um Messer, Bohrer und Spitzen, darunter subtrianguläre und noch längere Lanzenspitzen, die sehr große Ähnlichkeit mit Moustierspitzen aufweisen. Die Labradoritgegenstände gehörten vorwiegend dem Typus der facettierten Walzenbeile an, der von hier bis zur Goldküste verbreitet und offenbar der Repräsentant eines vollneolithischen Kulturkreises ist, ähnlich wie die Hämatitaxt in Zentralafrika. Außer diesem Typus gab es aber auch noch andere polierte Beilformen, darunter eine zweischneidige. Wir können also in der Höhle Kakimbon zwei verschiedene Kulturen unterscheiden, die sich im großen und ganzen auch stratigraphisch von einander abheben. Die jüngere Kultur besitzt Keramik, Reibsteine, polierte Äxte aus Labradorit, darunter besonders das facettierte Walzenbeil; die ältere ist weit primitiver, kennt weder Keramik noch Stein-

eingelangte Steinartefakte aus dem Ugandagebiet zu zeigen, die zum Teil frappante Ähnlichkeit mit den Somali- und Kongofunden haben. Die Aufsammlung umfaßt vor allem Faustkeile, eine dicke Lorbeerblattspitze und große schwere Pickel mit flacher Unterseite, die den natürlichen Abschlag zeigt. Die Gegenstände sind aus Quarzit angefertigt und weichen von den Kongofunden nur durch etwas größere Dimensionen ab. Ich stelle sie in diesen Zusammenhang. Vgl. R. A. SMITH und E. J. WAYLAND, Some primitive stone implements from Uganda. (Geological Survey of Uganda.) Entebbe 1923.

[11] E. T. HAMY, La grotte du Kakimbon à Rotoma près Konakry (Guinée Française). L'Anthropologie, XII, 1901, S. 382. HAMY berichtet, daß in dieser Höhle später noch systematische Grabungen vorgenommen worden sind; doch ist mir eine Publikation darüber nicht bekannt.

polierung, sondern nur Glättung in bescheidenem Ausmaße, und umfaßt geschlagene Geräte zweier ganz verschiedener Herstellungsarten. Es sind zweiseitig bearbeitete da, die der Faustkeilreihe entstammen, und einseitig bearbeitete, die zur Klingenreihe gehören. Die Einheitlichkeit der Kulturbildes, wie wir es am unteren Kongo angetroffen haben, fehlt also hier. Die ganze Sachlage erlaubt den Schluß, daß ein ähnlicher, wahrscheinlich der gleiche Kulturstrom, auf den die Tumbakultur zurückgeht, bis in den westlichsten Sudan vorgedrungen, hier aber nicht mehr zu so verhältnismäßig reiner Entfaltung wie am unteren Kongo gekommen ist, sondern sich mit einem anderen Kulturkreise vermischt hat. Auffallend ist an dieser Stelle der absolute Mangel an Artefakten, die man ohne weiteres als Pfeilspitzen ansprechen könnte. Alles zusammen scheint wiederum zu beweisen, daß jene Entwicklungsform der Faustkeilkultur, die wir in Somali, Uganda, am Kongo und in Französisch-Guinea greifen können, den Bogen, die Pfeilspitze, die Keramik von Haus aus nicht gekannt und somit noch ausgesprochen paläolithischen Charakter besessen hat. Für die Frage, in welchem Zusammenhange diese Dinge an die Guineaküste gekommen sind, ergibt auch dieser Fund nichts Entscheidendes. Nur so viel steht fest, daß die Keramik der Rotomahöhle ein verhältnismäßig hohes Entwicklungsstadium aufweist, da sie reich dekoriert ist und somit kaum am Anfang einer Entwicklungsreihe stehen kann.

Den jungpaläolithischen Faustkeilkulturkreis in noch weiterem Umfange zu verfolgen, muß ich mir an dieser Stelle versagen[12]. Doch sollen wenigstens einige Andeutungen gegeben werden, die hier zweckdienlich sind. Afrika weist zahllose Funde faustkeilartiger Artefakte auf, die sich, von den bisher besprochenen Gebieten (Kongo, Uganda, Somali) abgesehen, ganz äußerlich in vier geographische Gruppen einordnen lassen: 1. Die südafrikanischen (Sambesi- und Oranjegebiet), 2. die ägyptisch-ostsudanischen (Nilgebiet), 3. die nordafrikanischen (Mediterrangebiet), 4. die westsudanischen (Senegal- und Nigergebiet). Wohl in allen diesen Zonen ist ein größerer oder geringerer Prozentsatz der faustkeilfunde als altpaläolithisch anzusehen. Für die Lac-Karargruppe des Mediterrangebietes, die sich eng an Spanien anschließt, und die Qurnagruppe Ägyptens, ist das gesichert, für die übrigen Gebiete wahrscheinlich[13]. Der überwiegende Teil der Faustkeilfunde hingegen ist jünger, ohne daß man sie bisher irgendwo einwandfrei datieren konnte, da es sich entweder um Oberflächenfunde handelt oder nur unzureichende Fundbeobachtungen vorliegen. Einigermaßen klar sehen wir in chronologischer Hinsicht nur für Nordafrika, besonders das Gebiet westlich von den Syrten. Hier schieben sich zwischen die altpaläolithische Lac-Karargruppe und die jungpaläolithischen Fäustel ganz anders

[12] Vgl. dazu O. MENGHIN, Kulturhistorische Ethnologie und prähistorische Archäologie. Ber. d. Forschungsinst. f. Osten und Orient, Wien, III, 1923, S. 58, Prähistorische Archäologie und kulturhistorische Methode. Semaine d'Ethnol. relig., III^e Sess. (1922), 1923, S. 203, HOERNES-MENGHIN, Urgeschichte der bildenden Kunst. 3. Aufl., Wien, A. SCHROLL, 1925. S. 665.

[13] Vgl. oben S. 537, Anm. 9, ferner H. OBERMAIER, Ein „in situ" gefundener Faustkeil aus Natal. „Anthropos" IV, 1909, S. 972, J. P. JOHNSON, The prehistoric period in South-Africa. London, LONGMANS, GREEN & Co., 1912.

geartete Kulturen ein. Sie sind zum Teil erst in neuester Zeit bekannt oder als paläolithisch erkannt worden. Hieher gehören das Esbaikien und das Aterien [14], beides moustérienartige Kulturen, von denen die erste aber auch noch Zusammenhang mit der älteren Faustkeilkultur besitzt, da zu ihrem Inventare dünne, lorbeerblattartige Spitzen gehören, die sich nur aus dem Faustkeil entwickelt haben können. Ganz identische Dinge sind auch im unteren zentralspanischen Moustérien herausgekommen, so daß man das Esbaikien wohl als mauretanisch-iberische Fazies des Jungacheuléen oder Frühmoustérien bezeichnen darf. Das Aterien wurde bis vor kurzem als neolithisch angesehen [15], gehört aber ebenfalls noch dem Paläolithikum an. Sein charakteristisches Gerät sind grobe, einseitig bearbeitete Spitzen mit kräftig entwickeltem Fuß. Meist sind sie ziemlich groß und haben wohl ziemlich sicher als Lanzenspitzen gedient; kleine sehen wie Pfeilspitzen aus. Ob diese Kultur wirklich zeitlich ins Moustérien fällt, wie OBERMAIER auf Grund gewisser typologischer Beziehungen zum Moustérien Zentralspaniens annimmt, oder nicht doch eher jungpaläolithisch ist, möchte ich dahingestellt sein lassen, solange nicht auch in Spanien die typischen Fußspitzen gefunden sind. Im übrigen ist diese Frage für unseren Zusammenhang nicht von wesentlichem Belang. Für uns genügt die Feststellung, daß es im Süden von Tunis und Algier (und anscheinend so ziemlich im ganzen nördlichen Teile der Sahara) Kulturen gibt, die dem älteren Faustkeilpaläolithikum zeitlich folgen und der Hauptsache nach offenbar einem anderen Kulturkreise entstammen. Das gleiche gilt für das Capsien in der Küstenzone von Algier und Tunis, das mit den europäischen Klingenkulturen des Aurignacien, Magdalénien und Azilien nicht nur zeitlich parallel läuft, sondern auch genetisch verwandt ist. In seiner jüngsten Phase, dem Endcapsien, dringt es als Tardenoisien mit ungewöhnlicher Kraft ins westliche Europa vor — möglicherweise durch einen Druck im Rücken dazu veranlaßt. Dieser Druck ließe sich mit dem Auftreten einer Kulturwelle in Verbindung bringen, die sich in ganz Nordafrika von Ägypten angefangen bis nach Marokko durch das erneute Eindringen einer Faustkeilkultur äußert — eben unserer jungpaläolithischen. Die Zeugnisse dafür — hauptsächlich faustkeil- und picartige Beile — sind uns in den Oberflächenfunden Ägyptens reichlicher in die Hand gegeben als aus Nordwestafrika; das hängt vielleicht nicht nur mit der besseren Erforschung des Nillandes zusammen, sondern auch mit der Abschwächung, die diese Kulturströmung auf ihrem Westwege erfuhr. Wir kennen die Archäologie der Sahara noch viel zu wenig, um Behauptungen über die Kulturentwicklung dieses Gebietes aufstellen zu können. Aber es sieht so aus, als hätte die westliche Sahara von seiten der jungpaläolithischen Faustkeilkultur nur mehr

[14] H. OBERMAIER und J. PÉREZ DE BARRADAS, Las differentes facies del Mousteriense español y especialmente del de los yacimientos madrileños. Revista de la Bibliotheca, Archivo y Museo del Ayuntamento de Madrid, I, 1924, S. 143.

[15] Vgl. E. GOBERT, Introduction à la paléthnologie Tunisienne. Cahiers d'Arch. Tunis. 2e sér., 2e cah. 1914. Hier wird das Aterien als „néolitique B ou de tradition moustérienne" bezeichnet. Erst M. REYGASSE hat in seinen Studien: Nouvelles études de paléthnologie maghrebine. Recueil des Notices et Mémoires de la Soc., arch. du dép. de Constantine, LII, 1919—1920, S. 513, und Études de paléthnologie maghrebine (2e série), Constantine 1922, das paläolithische Alter dieser Kultur festgestellt.

bescheidenere Einflüsse empfangen, wofür auch deren Fehlen im Küstengebiete und in Spanien spricht. Diese Verhältnisse bestimmen mich mit zur Annahme, daß die Tumbakultur nicht auf dem Wege über Nordafrika und den westlichen Sudan nach dem Kongo gekommen ist, sondern quer durch Zentralafrika vom oberen Nilgebiete aus. Auf alle Fälle kann man es aber als durchaus wahrscheinlich hinstellen, daß sich die jungpaläolithische Faustkeilkultur nicht in Nordafrika aus dem dort nachweisbaren älteren Stadium entwickelt, sondern neu eingedrungen ist, und zwar von Osten her. Das gleiche gilt für Europa, wo die Chronologie vollkommen gesichert ist. Hier vermögen wir sogar zwei Fazies der jüngeren Faustkeilkultur zu unterscheiden: das Solutréen und das Campignien. Das erstere ist ausgesprochen jungpaläolithisch und tritt im Osten seines Verbreitungsgebietes als degenerierte Faustkeiltkultur mit noch unentwickelten Lorbeerblättern und in Vermengung mit Klingenkultur auf (ungarisches Protosolutréen, mährisches und süddeutsches Frühsolutréen), und weiterhin als Hoch- und Spätsolutréen von Ungarn bis Spanien mit den klassischen Lorbeerblättern. Ich halte diese, schon 1912 von Breuil vorbereitete und jetzt besonders von Obermaier und mir vertretene Auffassung [16] des Solutréenproblemes für wahrscheinlicher als jene, vorzüglich von den italienischen Forschern [17] propagierte, nach der sich das Solutréen und auch noch das Campignien auf europäischem Boden aus der altpaläolithischen Faustkeilkultur entwickelt hätten. Ich möchte es durchaus nicht für ausgeschlossen erklären, daß sich in Europa und Afrika wirklich lokale Fortsetzungen des Altpaläolithikums — von mir aus bis ins Neolithikum hinein — erhalten haben; nur glaube ich nicht, daß man die Masse der jüngeren Faustkeilkulturen so entstanden denken darf, und bloße Splitter älterer Kulturen ein so einheitliches und klares Entwicklungsbild, wie es das Solutréen und nachher das Campignien bieten, vortäuschen könnten. Das Campignien, das geologisch in den Übergang von der Eiszeit zur Gegenwart fällt, gliedert sich, ganz ähnlich, wie wir es für die Tumbakultur annehmen, in eine ältere Stufe mit stärkerem Faustkeilcharakter und ohne Keramik und Pfeilspitzen (Flenusien) und eine jüngere fortgeschrittenere. Das darf man nach den Untersuchungen E. Rademacher's als gesichert ansehen [18]. Im übrigen hat auf diesem Felde auch die europäische Forschung noch beinahe alles zu leisten. Es gibt noch immer namhafte Forscher (z. B. Åberg, Kossinna, E. Rademacher, Rutot), die annehmen, daß sich das Campignien auf europäischem Boden aus der jungpaläolithischen Klingenkultur entwickelt hat. Einen solchen Standpunkt einzunehmen, ist nur möglich, wenn man vor den analogen Erscheinungen in Afrika und Asien einfach die Augen verschließt. Außerdem ist es höchst unwahrscheinlich, daß sich aus dem mikrolithischen Inventar der spätesten Klingenkulturen auf einmal eine dermaßen makrolithi-

[16] H. Obermaier, Das Paläolithikum und Epipaläolithikum Spaniens. „Anthropos" XIV—XV, 1919—1920, S. 155; Hoernes-Menghin, Urgeschichte der bildenden Kunst, S. 658.

[17] Vgl. dazu R. Battaglia, Studi sul paleolitico superiore in Italia e in Francia I. Riv. di Antropologia, XXXIII, 1919; Solutreano e Campigniano. Atti dell'Acc. Veneto-Trentino-Istriana XIV, 1923; U. Antonielli, La scuola italiana di paletnologia e l'industrie paleolitiche in Italia. Ausonia, X, 1921.

[18] Frühneolithikum und belgisches Chelléen. Präh. Zeitschr. IV, 1912, S. 235.

sche Industrie entwickelt haben sollte; dies mit der Aufnahme und den Bedürfnissen des Ackerbaues zu begründen, heißt nur die Unbekannte verschieben; denn woher ist der Pflanzenbau? Wenn er von auswärts kam — und die Kökkenmöddinger Gerste kann wohl nur aus Vorderasien stammen —, warum sollen dann nicht auch die dazugehörigen Steingeräte mitgekommen sein?

Nein! Wenn man die sinnfällige Verwandtschaft zwischen den Formen des europäischen Campignien und des afrikanischen Tumbien und Gabunien, sowie zahlloser damit in Verbindung zu bringender Artefakte aus Nordafrika und Syrien ins Auge faßt, so ergibt sich unter allen Umständen mit größter Wahrscheinlichkeit, daß alle diese Kulturströme letzthin auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen, eine Quelle, die der ganzen geographischen Lagerung der in Rede stehenden Kulturen entsprechend offenbar nur in Asien, vermutlich irgendwo in Vorder- oder Südasien, zu suchen sein kann. Hier und nur hier ist wohl auch die Entwicklung von altpaläolithischer zu jungpaläolithischer Faustkeilkultur in ungestörter Linie vor sich gegangen. Unmittelbar an der Hand des Materiales läßt sich das heute noch nicht strikte nachweisen, da gerade die wichtigsten Gebiete (Mesopotamien, Persien, Indien, West-Turkestan) nicht genügend erforscht sind; die archäologische Kulturkreisforschung legt dies aber nahe und die Verhältnisse in Indien — auf die hier nicht näher eingegangen werden soll — scheinen dafür zu sprechen. Aus all dem Gesagten ergibt sich aber auch, was von der unlängst in die Welt gesetzten Theorie, daß die Faustkeilkulturen, und womöglich die ganze Menschheit dazu, ihre Urheimat in Westeuropa haben und von hier aus während des Jungpaläolithikums nach dem Orient gelangt sind, zu halten ist. Sie konnte nur von jemandem ausgedacht werden, der das außereuropäische Material weder aus der Literatur noch aus den Museen in genügendem Maße kennt. Ich glaube, man wird mir beipflichten, wenn ich meine, man müsse sich zuerst die Mühe nehmen, die reichen paläolithischen Fundbestände Asiens und Afrikas sorgfältig zu studieren, bevor man es wagen darf, die Mitwelt durch derart fadenscheinige Hypothesen in Erstaunen zu setzen.

Wenn das Bild, das wir von der Entwicklung der Faustkeilkulturen gezeichnet haben, richtig ist, so können wir manche der oben aufgeworfenen Fragen über die Tumbakultur mit größerer Entschiedenheit beantworten. Das hohe Alter der Tumbakultur wird unter diesen Gesichtspunkten beinahe sicher; man wird es nicht wesentlich unter jenes des europäischen Frühneolithikums (Campignien) herunterdrücken können. Von den als Wiege dieser Kulturen in Betracht fallenden Gebieten Vorder- oder Südasiens ist der Weg zum Kongo selbst in der Luftlinie nicht weiter als zur Nordsee; er war vielleicht in der Periode der ausgehenden Eiszeit der viel angenehmere. Die Entwicklung der Tumbakultur anlangend, wird man wenigstens zwei, vielleicht auch drei Phasen annehmen dürfen. Die erste Phase entsprach im großen und ganzen der Gabunkultur, umfaßte also im wesentlichen Faustkeile und einfachere Lorbeerblattformen, die aber dann immer reichere Entfaltung genommen haben. Es erweist sich bei Betrachtung aller Kulturen

Afrikas und Europas, die vom Faustkeilkulturkreise abzweigen, daß sie den Faustkeil allmählich zu verschiedenen anderen Geräten, vor allem lorbeerblatt- und beilartigen, umwandeln und in der Folge die Urform des Faustkeils beinahe ganz verlieren. Der Grund dieser Umwandlung sind zweifellos die fremden Einflüsse, unter die der wandernde Kulturkomplex gerät; je schwächer dieser und je stärker jene, desto entschiedener die Umgestaltung. Das kann man besonders deutlich beim europäischen Solutréen beobachten, das auf seinem Ausbreitungswege von Mitteleuropa an westwärts den echten Faustkeil nicht mehr festzuhalten vermag und ihn im Geiste der hier herrschenden Klingenkultur des Aurignacien zu einer ausgesprochenen Spitzenwaffe, der klassischen Lorbeerblattspitze, umbildet. Es wäre also falsch, daran zu denken, daß die Lorbeerblattspitze am Kongo mit der europäischen in unmittelbarem genetischen Zusammenhang steht; es haben vielmehr ähnliche Ursachen im Solutréen, Campignien und Tumbien ähnliche Wirkungen hervorgebracht. Die zweite Phase der Tumbakultur ist durch das Auftreten gezähnter Geräte, der Pfeilspitze und der Keramik charakterisiert. Vielleicht gehört auch die Steinglättung hierher, doch könnte sie auch älter sein. Es ist möglich, daß diese neuen Kulturelemente von einer eigenen Welle herangetragen worden sind und nicht aus dem Kulturkreise der Hämatitaxt stammen. Wenn dies der Fall ist, so wäre noch mit einer Schlußphase zu rechnen, die durch das Eindringen der Hämatitaxt gekennzeichnet ist. Wie sich das verhält, kann erst entschieden werden, wenn wir das Vollneolithikum Afrikas besser kennen. Das viel wichtigere Ergebnis als diese bescheidenen chronologischen Erkenntnisse ist jedoch die kulturhistorische Einordnung der Tumbakultur in die jungpaläolithische Faustkeilkultur, wodurch, wie mir scheint, unser archäologischer Gesichtskreis nicht unwesentlich erweitert wird. Die Chronologie ist nur ein Hilfsmittel; das Ziel aller kulturhistorischen Forschung ist die Aufdeckung der großen Zusammenhänge, deren eindrucksvolle Linien das gewaltige Gemälde der menschlichen Kulturentwicklung ergeben. Es ist freilich klar: die Archäologie allein vermag dieses Bild nicht richtig und lebensvoll zu zeichnen; zu diesem Zwecke muß auch die Verbindung mit der Ethnographie gesucht werden, und das wollen wir denn zum Abschlusse auch noch wagen.

V.

Die ethnographische Forschung ist, soweit sie überhaupt für historische Betrachtungsweise etwas übrig hat, mit einer seltenen Einmütigkeit zu dem Ergebnisse gekommen, daß das zentrale Westafrika, trotz aller Verschiedenheiten im einzelnen, die Heimat einer wohlcharakterisierten Kulturgruppe ist [19], die gerade am Kongo und am Golf von Guinea ihren Mittelpunkt hat. Die wesentlichen Elemente dieser Kultur — die jedoch nicht überall gleichmäßig verbreitet sind — sollen hier in schlagwortartiger Kürze aufgezählt werden: Seßhaftigkeit, Bodenbebauung mit der Hauptpflanze Banane, Schweinezucht,

[19] L. Frobenius, Der Ursprung der afrikanischen Kulturen. 1898; B. Ankermann, Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika. Zeitschr. f. Ethn. XXXVII, 1905, S. 54; F. Graebner, Ethnologie. (Kultur der Gegenwart, III, 5, Anthropologie.) 1923, S. 464; W. Schmidt, Völker und Kulturen. (Der Mensch aller Zeiten, III.) 1924, S. 90.

Rauchpfeife (ursprünglich vermutlich mit Hanf), Viereckhaus mit Giebeldach, zum Teil auf Pfählen, Keramik in Spiralwulsttechnik, Bekleidung aus Pflanzenfasern, senkrechter Webstuhl, Schild aus Holz oder Flechtwerk, Flachbogen mit Rotang- oder Bambussehne, zum Teil Radialfiederung der Pfeile, Schwert, Einbaum und Plankenboot, Kenntnis der Eisengewinnung und des Schmiedens, Gefäßblasebalg, Markthandel, Mutterrecht verschiedener Art, geringe Häuptlingsmacht, Giftordal, geringe Götterverehrung, Überwiegen des Geister- und Zauberglaubens (Fetischismus), Geisterfiguren, Totenopfer, Schädelkult und damit zusammenhängende Hockerfiguren, Geheimbünde und Maskentänze, Narbentatauierung, Spitzfeilen der Zähne, Beschneidung, Vorwiegen geradliniger Ornamentik, Felltrommel, Signaltrommel, mehrsaitige Gitarre, Panpfeife.

Wenn man diesen Reichtum an Formen mit den paar Steinen der Tumbakultur vergleicht, dann scheint jede Hoffnung zu entschwinden, daß jemals eine Verbindung zwischen den beiden Komplexen hergestellt werden könnte. Die Sache sieht aber gleich anders aus, wenn man sich sowohl ethnologisch als archäologisch auf eine breitere Basis stellt.

L. FROBENIUS, B. ANCKERMANN, F. GRAEBNER und W. SCHMIDT haben es vollständig klargemacht, daß die westafrikanische Kultur in engen Beziehungen zu den zwei mutterrechtlichen Kulturen der Südsee steht, einerseits zur ozeanischen Zweiklassen-, anderseits zur melanesischen Bogenkultur. Die erstere ist eine ausgesprochene Keulenkultur; ihre hauptsächlichen Merkmale sind [20]: Seßhaftigkeit, Bodenbebauung mit Knollenfrüchten, vielleicht auch schon Banane, Feuersäge, Viereckhaus mit Giebeldach, Baumhaus, Spiralwulstkorb, schwere Kolbenkeulen, häufig mit gebohrtem Steinkolben, Kenntnis des Steinschliffs, Breitschilde aus Holz oder Geflecht, Plankenboot, Gliederung der Gesamtheit in zwei exogame Klassen, deren Zugehörigkeit sich in Mutterfolge vererbt, Geister- und Totenkult, Geisterfiguren, Schädelkult, Mondmythologie, Mäanderornament, krummlinige Ornamentik, besonders konzentrische Kreise, Signaltrommeln, einsaitiges Musikinstrument, Panpfeife, Klangbretter. Wahrscheinlich gehören auch noch zwei andere signifikante Kulturelemente hierher. Dies sind der Bumerang und das faustkeilartige Beil mit meist geschliffener Schneide in Zweigschlinge oder angekitteter Schäftung. Das erstgenannte Gerät betrachten GRAEBNER wie SCHMIDT als Leittypus einer eigenen, viel primitiveren Kultur, die als altaustralisch bezeichnet werden kann; das zweite hält GRAEBNER ebenfalls für altaustralisch, während es SCHMIDT der Zweiklassenkultur zuweist. Meiner Meinung nach (und auch SCHMIDT neigt nach mündlicher Mitteilung jetzt dieser Annahme zu) ist die Existenz einer altaustralischen Kultur (der „Bumerangkultur") als einer selbständigen Einheit überhaupt nicht genügend gesichert. Eine Reihe der ihr zugeschriebenen Kulturelemente erscheint auch in anderen Kulturkreisen und es ist daher nicht ausgeschlossen, daß hier lediglich eine Mischung aus tasmanischer, totemistischer und Zweiklassenkultur

[20] F. GRAEBNER, Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien. Zeitschr. f. Ethn., XXXVII, 1905, S. 31; ders., Die melanesische Bogenkultur. „Anthropos", IV, 1909, S. 739; ders., Ethnologie, S. 452; W. SCHMIDT, Völker und Kulturen. S. 86.

vorliegt. Wie dem aber auch sei, für die beiden genannten Geräte läßt es sich jedenfalls wahrscheinlich machen, daß sie nicht zu einem so alten Kulturkomplex, sondern zur Zweiklassenkultur gehören. Die Sichelkeule, aus der der Bumerang sich offenbar entwickelt hat, begegnet auch auf einzelnen ozeanischen Inseln, aber nicht nur hier, sondern noch vielfach in der weiten Welt, in Asien, Afrika und Europa, teils in ethnographischem, teils in archäologischem Zusammenhang. Wir finden Sichelkeulen und bumerangähnliche Geräte in den Händen der Sumerer, der Libyer, der Ägypter des mittleren Reiches, ferner im europäischen Campignien, um von weniger sicheren Zeugnissen zu schweigen. Das zeigt zur Genüge, daß diese Waffe noch weit jüngeren Kulturen, als es die Zweiklassenkultur ist, sehr gut bekannt war, und spricht nicht gerade für ihr sehr hohes kulturgeschichtliches Alter. Ziemlich das gleiche gilt für das faustkeilartige Beil, dessen Verbreitung sich übrigens in Ostaustralien mit der Verbreitung der Zweiklassenkultur gut deckt [21].

Wenn wir uns der melanesischen Bogenkultur zuwenden [22], so sehen wir, daß diese eine Anzahl von Kulturelementen aufweist, die schon in der Zweiklassenkultur vorkommen, daneben aber verschiedenes Neue, das ihr einen wesentlich fortgeschritteneren Charakter verleiht. Ihre wichtigsten Kulturelemente sind folgende: Bodenbebauung mit Knollenfrüchten, vielleicht auch Banane, Schweinezucht, Rauchpfeife (Tabak), Betelkauen, Festlands- und Wasserpfahlbauten, Keramik in Spiralwulsttechnik, Bekleidung aus Pflanzenfasern, Bambuskämme, Schmuck aus Eberzähnen, einfacher Flachbogen, Bogenschild, poliertes Flachbeil aus weicherem Felsgestein, Beilschäftung mit Zwischenfutter, Ruder mit Krückengriff, Markthandel (?), Mutterrecht, zum Teil extremer Form, Großfamilie, Geister- und Totenkult, Schädelkult und damit in Verbindung stehende Kopfjägerei und Hockerfiguren, Spiralornamentik, Sanduhrtrommel.

Aus diesen knappen Charakteristiken ergibt sich mehreres:

1. Die Zweiklassenkultur und die melanesische Bogenkultur sind durch gewisse Kulturelemente mitsammen verbunden und stehen offenbar in genetischer Beziehung zueinander. Anderseits sind auch tiefgreifende Unterschiede vorhanden. Die Bogenkultur ist daher mehr als nur eine jüngere Phase der Zweiklassenkultur und muß als selbständiger Kulturkreis betrachtet werden. Die Frage nach ihrer Entstehung und der Herkunft der ihr eigenen neuen Kulturelemente fällt außerhalb des Rahmens dieser Untersuchung. Nur soviel soll gesagt sein, daß sie vermutlich zum Teile innerer Entwicklung (z. B. die extremen Formen des Mutterrechtes), zum Teil äußerem Einflusse (z. B. die Schweinezucht, der Bogen) [23] zu danken sind.

---

[21] Das wird von GRAEBNER, „Anthropos" IV, 1909, S. 741, zwar bestritten, aber anscheinend nicht mit Recht.

[22] F. GRAEBNER, Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien, a. a. O., S. 41; ders., Die melanesische Bogenkultur und ihre Verwandten, „Anthropos", IV, 1909, S. 781 und 988; ders., Ethnologie, S. 454; W. SCHMIDT, Völker und Kulturen, S. 90.

[23] Der Bogen ist ganz gewiß nicht im melanesischen Kulturkreise entstanden, da er, wie sich auf archäologischem und ethnographischem Wege evident machen läßt, älteren Kulturen bekannt war.

2. Dem westafrikanischen Kulturkreise sind Elemente der Zweiklassenkultur in höherem Maße eigen als der melanesischen Bogenkultur. Es darf daher angenommen werden, daß der westafrikanische Kulturkreis im Kerne eine Mischung aus Zweiklassen- und Bogenkultur darstellt. Die Bogenkultur hat bei ihrem Vordringen in die ozeanische Inselwelt die älteren Kulturgruppen, vor allem die Zweiklassenkultur, auseinandergesprengt; in Afrika vermochte sie das nicht, sondern hat die älteren Elemente, wenigstens teilweise, in sich aufgenommen. Das läßt wohl einen Schluß auf die Intensität der beiderseitigen Kulturwellen zu.

3. Manche Wesenszüge der westafrikanischen Kultur sind vermutlich noch jünger als diese Mischung. Hieher gehört vor allem die Kenntnis des Eisens und seine Verarbeitung. Die Frage seiner Herkunft berührt uns hier nicht. Nur soviel muß festgestellt werden, daß der heutige, alithische Charakter der westafrikanischen Kultur offenbar auf das Eindringen der Eisentechnik zurückzuführen ist. Die Folge dieses Kulturfortschrittes war, daß nicht nur die Steinartefakte durch Eisengeräte ersetzt wurden, sondern auch, wie schon GRÄBNER vermutet hat, daß die Keulenwaffen fast vollständig zugunsten der Spitzenwaffen in den Hintergrund treten mußten, nachdem sie schon innerhalb der lithischen Entwicklung stark zurückgedrängt worden waren, zuerst wohl durch den Einfluß einer totemistischen Umwelt mit ihrer ausgesprochenen Klingen- und Spitzenkultur, dann durch den der Bogenkultur.

4. So enge die Beziehungen zwischen ozeanischer Zweiklassen- und melanesischer Bogenkultur einer-, westafrikanischer Kultur anderseits sind, so berechtigen sie doch nicht zur Annahme, daß sich etwa jene ozeanischen Kulturen unmittelbar nach Afrika verbreitet hätten. So ist der ganze Kulturkreisgedanke überhaupt nicht aufzufassen. Die räumlich abgrenzbaren Kulturen sind vielmehr, wie sie uns heute entgegentreten, als historisch gewordene Individualitäten anzusehen, deren Gemeinsamkeiten aber im gleichen Maße wie die Übereinstimmungen zwischen Sprachen auf eine ursprünglich einheitliche Abstammung schließen lassen. Und genau so wie man — selbstverständlich unter Beachtung gewisser methodischer Forderungen — mit Recht schließt, daß das, was eine Gruppe verwandter Sprachen gemeinsam hat, der „Ursprache" entstammt und zur Aufstellung eines „Sprachstammes" berechtigt, darf man schließen, daß das, was eine Gruppe verwandter Kulturen gemeinsam besitzt, der „Urkultur"[24] angehört und die Aufstellung eines „Kulturkreises" erlaubt. Man kann in unserem Falle die betreffenden Ausgangskulturen einfach als „Zweiklassenkultur" und „Bogenkultur" bezeichnen; eindeutiger sind die von W. SCHMIDT geschöpften Ausdrücke „Exogam-mutterrechtlicher" und „Freimutterrechtlicher Kulturkreis". Wie zu einem Sprachstamm gehört auch zu einem Kulturkreis naturgemäß ein Entwicklungsgebiet. Dieses kann die Ethnographie vor allem durch Berücksichtigung der geographischen Lagerung der Zweigkulturen bestimmen. In unserem Falle ist es klar, daß in erster Linie Südasien als Urheimat beider Kulturkreise in Anschlag zu bringen ist.

[24] Dieser Ausdruck ist aber besser zu vermeiden, da er schon für etwas anderes, nämlich die ältesten ethnographisch faßbaren menschlichen Kulturen festgelegt ist.

Bei der nahen Verwandtschaft und dem in den Hauptrichtungen ähnlichen Verbreitungsgebiete beider Kulturkreise ist es wahrscheinlich, daß ihre Urheimaten nicht allzuferne voneinander lagen; doch brauchen sie keineswegs identisch zu sein.

Schon aus diesen Sätzen ergeben sich einige Gemeinsamkeiten zwischen Tumbien und westafrikanischer Kultur. Beiden Kulturen eignet deutlich ein gewisser hybrider Charakter: sie nehmen, als Ganzes betrachtet, eine vermittelnde Stellung zwischen Älterem und Jüngerem ein. Auch in der Hauptrichtung der Entwicklung, die von einer primitiven Keulen- zu einer höheren Spitzenkultur geht, decken sie sich, und schließlich noch in dem, was man beiderseits für die Urheimat vermuten kann. Sind diese Parallelismen auch auffällig, so würde man auf sie allein hin es noch nicht wagen, Tumba- und westafrikanische Kultur in einen genetischen Zusammenhang zu setzen. Um eine solche Verbindung glaubwürdig zu machen, müssen auch Übereinstimmungen in den Formen nachgewiesen werden, in gleicher Methode wie zwischen ethnographisch herausgearbeiteten Kulturen. Zu diesem Zwecke müssen wir auch auf archäologischem Gebiete weiter ausgreifen.

Wie wir oben zur Genüge dargetan haben, ist die Tumbakultur nur der Ableger eines großen Kulturkreises. Dessen Wesenheit zu rekonstruieren, ist heute noch sehr schwierig, da sein Kerngebiet in unerforschten Teilen Asiens lag und seine wichtigsten Ausstrahlungen zum Teil ebenfalls weniger bekannte Länder betrafen. Immerhin glaube ich in meinen einschlägigen Arbeiten[25] zu dieser Frage bereits manches beigetragen zu haben. Am meisten ergibt sich für die Rekonstruktion des Formenschatzes der jungpaläolithischen Faustkeilkultur aus der Untersuchung des mitteleuropäischen Frühsolutréens und einiger südrussischer Fundplätze, die jungpaläolithisch, aber sonst noch nicht näher zu datieren sind. Alle diese Fundplätze repräsentieren zwar die Faustkeilkultur nicht im reinen Zustande, sondern in stärkster Vermengung mit dem Aurignacien, das einem ganz anderen Kulturkreise zugehört und von Haus aus lediglich einseitig bearbeitete Steingeräte sowie Spitzenwaffen kennt; aber da gerade das letztere sehr gut erforscht ist, vermögen wir mit einiger Sicherheit festzustellen, welche Kulturelemente in diesen Stationen dem Faustkeilkulturkreise entstammen müssen. Es werden diejenigen sein, die dem gut bekannten Aurignacien vollkommen fehlen. Die bedeutendsten davon sind: Seßhaftigkeit (Předmost!), zweiseitig bearbeitete faustkeilartige Geräte aus Silex, geglättete flache Kolbenkeulen mit Schaftloch aus weichem Stein (Brünn), gerad- und krummlinige Ornamentik, darunter Reihen von Zickzacklinien (Předmost, Mezin), konzentrische Kreise (Předmost) und Mäander (Mezin), schematische Plastiken (Předmost, Mezin usw.) und streng geometrische Zeichnungen der menschlichen Gestalt (Předmost),

[25] Vgl. S. 539, Anm. 12. Meine in „Semaine d'ethn. relig.", S. 207, geäußerte Ansicht, daß das Protosolutréen aus den russisch-sibirischen Steppen stamme, halte ich nicht mehr aufrecht, sondern denke, wie gesagt, jetzt aus geographischen und archäologischen Gründen an Südasien. Wir kennen jetzt durch G. v. MERHART, The palaeolithic period in Siberia. The Americ. Anthropologist, XXV, 1923, S. U., sibirisches Jungpaläolithikum aus der Gegend um Krasnojarsk. Es verrät nur ganz bescheidene Einflüsse von seiten der Faustkeilkultur.

Hockerfigürchen (Předmost). Dazu kommt vermutlich noch manches, was erst in den späteren jungpaläolithischen Mischkulturen, die sich wieder mehr dem Aurignacien zuneigen (Magdalénien und Azilien), in Erscheinung tritt (Maskentänze, Schädelkult, vielleicht auch Pflanzenbau).

Aber auch jene Ausläufer der jungpaläolithischen Faustkeilkultur, die bereits am Ende der Eiszeit stehen und zur geologischen Gegenwart überleiten, müssen hier herangezogen werden. Ein solcher Ausläufer, und zwar ein äußerst wichtiger, ist das europäische Campignien, das hauptsächlich in gewissen Teilen Italiens, in Frankreich, Belgien, England, Deutschland, Dänemark, Südschweden und im ostbaltischen Gebiete verbreitet ist. Von campignienartigen Misch- und Sonderbildungen, wie der Nöstvetkultur Norwegens oder dem Asturien am Golf von Biskaja, soll hier nicht weiter die Rede sein. Das Campignien zerfällt, wie schon oben gesagt wurde, in zwei Abschnitte, die, obwohl genetisch zweifellos eng verwandt, doch tiefgreifende Unterschiede aufweisen. Vom älteren Campignien oder Flenusien, das besonders auf belgischem Boden nachgewiesen ist, kennen wir, ähnlich wie beim afrikanischen Material, fast nur Steingerät: Faustkeile, Handhacken, dolchartige Waffen mit Griff, alles zweiseitig gearbeitet und aus Feuerstein. Pfeilspitzen[26] und Keramik fehlen. Wir haben also im Flenusien noch eine echt paläolithische Kultur vor uns, wie etwa im Gabunien und dem älteren Tumbien, und können es als einen Vertreter der jüngeren Faustkeilkultur ansehen. Der jüngere Abschnitt des Campignien ist ungleich besser bekannt, besonders in seiner nordischen Fazies, der Ertebölle- oder Kökkenmöddinger-Kultur. Seine wichtigsten Elemente sind die Kenntnis des Pflanzenbaues (Gerste), des Bogens und der querschneidigen Pfeilspitze, einer makrolithischen Silexindustrie, die faustkeilartige Werkzeuge, vor allem den Pic und Lorbeerblätter, ferner den einseitig bearbeiteten Tranchet (Spalter) umfaßt, der Sichel- und der Geröllkeule, der Steinglättung, der Keramik und eines kammförmigen Geräts. Auch eine geschliffene Axt aus weichem Felsgestein, das Walzenbeil, kommt im jüngeren Campignien vor. Dieser Axttypus ist überaus weit verbreitet und fehlt auch in Afrika, Asien und Ozeanien nicht; da aber die Untersuchung der Frage, ob diese Walzenbeile irgendwie zusammenhängen und was etwa von den späteren polierten Flachäxten auf sie zurückgeht, noch nicht einmal angefangen ist, muß man vorderhand von ihnen absehen. Genauerer Aufklärung bedarf auch noch die Frage der Viehzucht im jüngeren Campignien. Die Kökkenmöddinger-Kultur besaß den Hund, der aber möglicherweise schon älter ist. Aus Campigny selbst wird das Rind gemeldet, doch scheint mir der Beleg zu wenig zuverlässig. Besonders bedauerlich ist, daß sich heute noch nicht mit voller Gewißheit entscheiden läßt, was von den neuen Kultur-

[26] RADEMACHER erklärt a. a. O., S. 250, den Mangel an Pfeilspitzen im Frühcampignien dadurch, daß in dieser Zeit noch die aus dem Magdalénien übernommenen Pfeil- und Lanzenspitzen aus Knochen und Hirschhorn geherrscht haben. Das ist vollkommen unbewiesen. RADEMACHER's Vermutung erklärt sich aus seinem Standpunkte, da er das Campignien als einen Abkömmling der jungpaläolithischen Klingenkultur ansieht. Funde von Knochenpfeilspitzen im Campignienzusammenhang würden übrigens noch lange nicht genetische Verbindung erweisen, sondern können auch auf Kulturmischung gedeutet werden.

elementen des jüngeren Campignien von einer selbständigen Kulturwelle herangetragen und was etwa schon früher da war, bzw. nur von benachbarten Kulturkreisen übernommen worden ist. Manches, wie der Pflanzenbau, die Sichelkeule, kann vielleicht schon dagewesen sein und zufällig erst in der Kökkenmöddinger-Kultur in Erscheinung treten (wir danken den Nachweis der Gerste ja überhaupt nur dem Fleiße und Scharfsinn SARAUWS). Der Bogen könnte auch aus dem westeuropäischen Tardenoisien, das, wie wir hörten, nichts als ein nach Europa vorgedrungenes Endcapsien ist, übernommen sein. Das Capsien hat nach Ausweis der ostspanischen Felsmalereien als einzige aller uns bekannten jungpaläolithischen Kulturen den Bogen von Haus aus besessen. Auch die querschneidige Pfeilspitze scheint schon im afrikanischen Endcapsien vorzukommen, sicher findet sie sich im belgisch-französischen Tardenoisien. Die Keramik kann allerdings von dieser Seite nicht hergekommen sein, da das reine Tardenoisien bestimmt keramiklos war[27]. Es wird aber von manchen Forschern vermutet, daß die Kökkenmöddinger-Kultur, aus der allein wir einwandfrei Campignienkeramik kennen, chronologisch möglicherweise mit den Anfängen fortgeschrittenerer Kulturen in Mitteleuropa zu parallelisieren sei und die Töpferkunst von daher bezogen habe. Dies ist zwar nicht gerade wahrscheinlich[28], aber auch nicht ganz undenkbar, da die nordische und die mitteleuropäische Neolithchronologie erst von der Ganggräberzeit ab in einigermaßen sichere Beziehung gesetzt werden kann. Eine Entscheidung all dieser Fragen wird erst möglich sein, bis wir ausreichende Campignienfunde aus Mittel- und Südeuropa besitzen.[29]

Ein dem europäischen Campignien recht ähnlicher Kulturkomplex scheint an der Basis der ägyptischen Nagadakultur[30] zu liegen. Das ergibt sich einerseits aus den genugsam bekannten Oberflächenfunden auf den Wüstenplateaus, die, wie wir hörten, zum Teil auch noch keramikfreier Faustkeilkultur zugehört haben, anderseits aus der Zusammensetzung der Na-

[27] Vgl. L. LEQUEUX, Stations Tardenoisiennes des Vallées de l'Amblève, de la Vesdre et de l'Ourthe. Bruxelles 1923.

[28] Ich habe auch noch HOERNES-MENGHIN, Urgeschichte der bildenden Kunst, S. 699, die Kökkenmöddinger-Keramik unbedenklich als eine selbständige neolithische Stilart aufgefaßt. Man kann aber in solchen Fragen nicht vorsichtig genug sein, besonders wenn man sie zur Grundlage neuer Schlüsse machen will. Wenn die Kökkenmöddinger-Keramik nicht eine frühneolithische Keramikgattung, sondern nur der Ableger einer vollneolithischen südlicheren sein sollte, so käme als Quelle nur die westeuropäische oder die donauländische Hauptgruppe in Betracht. Auch letztere zeigt in ihren ältesten Vertretern gewisse Formverwandtschaft mit der Kökkenmöddinger-Ware, allerdings nicht entfernt so enge wie etwa die Bodenseepfahlbaukeramik des westlichen Kreises.

[29] Von Bedeutung ist das Vorkommen kökkenmöddingerartiger Keramik in Böhmen, die älter sein könnte als alles Bandkeramische in diesem Lande. Leider ist auch hier die Sachlage nicht vollkommen geklärt. Vgl. HOERNES-MENGHIN, Urgeschichte der bild. Kunst, S. 699 und 721.

[30] Kurze Charakteristik bei A. WIEDEMANN, Das alte Ägypten (Kulturgeschichtl. Bibliothek I, 2), Heidelberg, WINTER, 1920, S. 44, wo auch die wichtigste Literatur verzeichnet ist. Die von PETRIE und SCHÄFER ursprünglich angenommene, dann aber verlassene Datierung nach dem alten Reiche wird jetzt wieder von V. CHRISTIAN, Mitt. d. Anthr. Ges. in Wien, LV, 1925, S. 183ff., aufgenommen. Für unseren Zusammenhang hat diese Frage aber nur sekundäre Bedeutung.

gadakultur selbst, die Festland- und Pfahlbausiedlung, das Rind, den Bogen, die querschneidige Pfeilspitze, makrolithische Silexindustrie, darunter Lorbeerblätter und Äxte der Faustkeilreihe, eine technisch hochentwickelte, aber in den Formen zum Teil sehr einfache Keramik, Kämme usw. besitzt. Die Sichelkeule verbreitete sich in Ägypten merkwürdigerweise erst seit dem mittleren Reiche. Sie ist aber schon im alten Reiche die Hieroglyphe, für „Ausländer", woraus man wohl schließen darf, daß sie die Ägypter in der Hand benachbarter Fremdvölker gesehen haben[31]. Neben diesen Dingen stehen polierte Flachäxte und Keulenköpfe, prächtige Steingefäße und figural verzierte Schminkpaletten, die den ausgesprochen neolithischen Charakter dieser Kultur verraten. Es ist daher hier noch weniger als in Europa möglich festzustellen, ob sich zwischen der keramiklosen Faustkeilkultur des Jungpaläolithikums und dem Vollneolithikum eine eigene keramikführende Schlußstufe der Faustkeilkultur einschiebt.

An das ägyptische Material schließen sich die Saharafunde an, die aus Tripolis, Tunis, Algier und Marokko ein ziemlich gleichartiges Bild darbieten. Da es sich hier durchaus um Oberflächenfunde handelt, die zwar sicher zum großen Teil einem späteren Abschnitte der jungpaläolithischen Faustkeilkultur angehören, aber reichlich mit Älterem und Jüngerem gemischt sind, läßt sich mit diesen Dingen für unseren Zweck auch nichts anfangen. Ähnliches gilt für das syrische Material. Daß es in dieser Hinsicht mit der Tumbakultur nicht besser steht, haben wir schon oben gehört.

Diese Darlegungen können wir wiederum folgendermaßen zusammenfassen und abschließen: 1. Die jungpaläolithische Faustkeilkultur läßt sich nach dem gegenwärtigen Stande der Forschung in zwei Phasen gliedern. 2. Die ältere davon zeigt noch stark ausgeprägten Faustkeilcharakter und wird bereits im europäischen Solutréen greifbar, reiner aber, wenn auch vorderhand weniger typenreich, im europäischen Frühcampignien (Flenusien) und in den damit verwandten afrikanischen Kulturen, dem Gabunien, dem älteren Tumbien, sowie in Oberflächenfunden Syriens, Ägyptens, Nordwest- und Südafrikas. Es ist sehr wahrscheinlich, daß sich diese Phase später einmal noch unterteilen lassen wird, da sie ja zeitlich dem gesamten Jungpaläolithikum Europas enspricht. Es wäre nicht ausgeschlossen, daß der Pic der Leittypus eines jüngeren Abschnittes der in Rede stehenden Phase der jungpaläolithischen Faustkeilkultur ist[32]. In bald mehr faustkeil-, bald schon mehr beilartiger Gestalt, besonders häufig elliptisch geformt, tritt er sicher schon

[31] Es behauptet zwar G. MÖLLER, Die Ägypter und ihre libyschen Nachbarn, Zeitschr. d. deutschen Morgenländ. Ges. LXXVIII, S. 37, die ägyptische Hieroglyphe sei kein „Bumerang", sondern ein gekrümmter Stock, „die Hiebwaffe der Barbaren", die mit dem Hebl der heutigen Beduinen identisch sei, der Bumerang habe also mit dem Begriff „Fremd" nichts zu tun; allein auch der Hebl ist eben nichts anderes als eine Sichelkeule. Der Fehler besteht nur darin, daß im gewöhnlichen Sprachgebrauche vielfach jede Sichelkeule aus Holz als Bumerang bezeichnet wird.

[32] Die Ausdrücke Pic und Pickel werden in der deutschen Literatur oft als gleichbedeutend gebraucht. Es handelt sich aber dabei um zwei ganz verschiedene Typen. Der Pic ist ein Beil, besitzt also eine Schneide, wogegen der Pickel eine Spitze hat und in seiner Form mehr den Frühcampigniendolchen sich nähert.

im Frühcampignien und in der Tumbakultur auf. 3. Die jüngere Phase wird durch das vollentwickelte Campignien Europas und ähnliche Kulturerscheinungen Afrikas repräsentiert. Ihr Hauptmerkmal ist das Auftreten des Bogens, der Pfeilspitze und der Keramik. 4. Es ist noch nicht vollkommen auszumachen, ob die Ähnlichkeit der verschiedenen asiatischen, afrikanischen und europäischen Gruppen dieser jüngeren Phase durch annähernd gleichsinnige Beeinflussung von seiten vollneolithischer Kulturkreise — neben denen auch noch epipaläolithische Gruppen, wie das Tardenoisien und die Maglemosekultur Nord- und Westeuropas, gebend in Frage kämen — zu erklären ist oder durch Herkunft von einem gemeinsamen Entwicklungsgebiete. Mit anderen Worten, es frägt sich, ob jener Kulturkreis, in dem sich die Keramik entwickelt und die Aufnahme des Bogens vollzogen hat, bereits die polierte Steinaxt besaß und somit die uns bekannten jüngeren (frühneolithischen) Phasen der Faustkeilkultur in Europa und Afrika nur lokale, wenn auch bedeutsame Mischungserscheinungen zwischen einer noch keramiklosen, paläolithischen und verschiedenen vollneolithischen Kulturen sind, oder ob wir mit einer selbständigen Schlußphase der jungpaläolithischen Faustkeilkultur zu rechnen haben, der dann vor allem die Erfindung der Töpferei und der Bogen zuzuschreiben wäre. 5. Wenn letzteres der Fall ist, so kann sich diese Kultur wohl nicht allzufern von dem Kerngebiete des jungpaläolithischen Faustkeilkulturkreises entwickelt haben. 6. Bei der Ausbreitung dieser Kultur können natürlich Untergruppen entstanden sein, die Sonderbildungen schufen. Eine solche Sonderbildung, die möglicherweise für die Existenz einer nordafrikanisch-europäischen Untergruppe spricht, ist die querschneidige Pfeilspitze, die der Tumbakultur vollständig fehlt und anscheinend auch in Syrien-Palästina nicht vorhanden ist. Es ist aber — für den Fall, daß sich die Spätcampignien-gruppe als echter Kulturkreis entpuppt — auch nicht notwendig, daß alle ähnlichen Kulturen auf diese eine Wurzel zurückgehen, sondern vielmehr möglich, daß einzelne davon doch nur als Vermengungen zwischen älteren faustkeillosen Campignien und einer vollneolithischen Kultur anzusehen wären. Das muß z. B. beim Tumbien durchaus in Rechnung gezogen werden. Und anderseits ist auch der Gedanke nicht ganz von der Hand zu weisen, daß überhaupt nur jener nordafrikanisch-europäischen Sonderbildung ein gewisser Grad von realer Existenz im Sinne einer archäologischen Kulturgruppe zuzubilligen ist, indem sich, etwa von Ägypten ausgehend, zunächst im Mediterrangebiete eine mehr oder weniger selbständige Mischung von Frühcampignien- und vollneolithischen Elementen gebildet hat, die dann nach Nordeuropa vordrang und hier besonders fruchtbar geworden ist. Erst wenn das tiefere Asien näher bekannt ist, wird man in diesen Fragen klarer sehen. Natürlich komplizieren solche Möglichkeiten die Verhältnisse. Allein so sicher es ist, daß sich die entscheidenden Umgestaltungen der Kultur stets in der Form des Kulturkreises und nicht eines chaotischen Durcheinanders vollzogen haben, so klar ist es auch, daß man sich die Entwicklung im einzelnen nicht abgestuft und verschlungen genug vorstellen kann und alles, was davon für uns noch greifbar ist, nur ein unvollkommenes,

schematisches Bild der Verhältnisse gibt. Natürlich muß der Forscher alle Möglichkeiten im Auge behalten und lieber auf Lücken der Erkenntnis aufmerksam machen, als ein falsches Bild, das nur einseitiger Betrachtungsweise seine Abrundung verdankt, hinstellen. Aber deswegen braucht er doch nicht darauf zu verzichten, große Linien herauszuarbeiten.

Nachdem wir, zur Vermeidung von Zirkelschlüssen, die ethnographische und die archäologische Kulturschichtung zunächst ganz unabhängig voneinander verfolgt haben, können wir nun darangehen, die Schlüsse aus den beiderseitigen Ergebnissen zu ziehen. Wir sahen, daß sowohl die Zweiklassenkultur als die jungpaläolithische Faustkeilkultur von Südasien ausgegangen sein dürften und ausgesprochene Keulenkulturen sind, denen Spitzenwaffen ursprünglich überhaupt fehlen. Eine Reihe von Kulturelementen, wie faustkeilartige Geräte, flache Kolbenkeulen, das Mäanderornament und verwandte Ziermotive, Hockerfiguren, wahrscheinlich auch die Sichelkeule, Maskentänze, Toten- und Schädelkult sind ihnen gemeinsam. Vor allem die australische Ausprägung der Zweiklassenkultur scheint dem alten paläolithischen Zustande noch sehr nahezukommen, wobei das scheinbare beiderseitige Fehlen des Pflanzenbaues eine Rolle spielt. Man darf aber nicht übersehen, daß die allgemein verbreitete Annahme, der jungpaläolithische Mensch, welcher Kulturzugehörigkeit immer, habe den Pflanzenbau nicht gekannt, lediglich ein Schluß ex silentio ist. Oder nicht einmal das, sondern nur eine vorgefaßte Meinung, die gewissen Zeugnissen eigentlich widerspricht, so den Ährendarstellungen des Magdalénien und den — meines Erachtens zu unrecht als apokryph angesehenen — Getreidefunden aus Mas d'Azil. Man beachte dabei: die angeführten Übereinstimmungen wiegen besonders schwer, erstens weil die Vergleichsbasis zufolge der mangelhaften archäologischen Überlieferung eine sehr schmale ist und zweitens, weil eigentlich nichts Gegensätzliches vorliegt. Wir schließen daher, daß die ältere Phase der jungpaläolithischen Faustkeilkultur nichts anderes ist als der archäologische Niederschlag der mutterrechtlichen Zweiklassenkultur zur Zeit ihrer Entstehung und Ausbreitung.

Weniger einfach gestaltet sich die Auseinandersetzung zwischen Ethnographie und Archäologie für die Bogenkulturen, da sich hier auf seiten der Archäologie zwei verschiedene Gruppen von Kulturen zum Vergleiche anbieten, die spätcampignienartigen und die vollneolithischen mit der polierten Axt und das Verhältnis zwischen diesen beiden sich noch nicht klären läßt. Es kann gar nicht bezweifelt werden, daß beide in engem Zusammenhang mit der Bogenkultur der ethnographischen Forschung stehen[33]. Es fragt sich nur, wie ist dieser doppelte Zusammenhang kulturgeschichtlich zu deuten?

[33] Dies hat schon GRAEBNER klar erkannt, vgl. „Anthropos", IV, 1909, S. 1025. Seine Darlegungen bedeuten einen ersten Versuch, der natürlich viel Schiefes und vom archäologischen Standpunkt aus Unhaltbares enthalten mußte. Insbesondere vernachlässigt er die im Vollneolithikum Europas, ja auch Mitteleuropas vorhandenen starken Kulturgegensätze zu sehr. Das mitteleuropäische Neolithikum gehört, wie jetzt allgemein anerkannt ist, drei verschiedenen Kulturkreisen an. Sämtliche neolithischen Kulturkreise Europas sind von mir in HOERNES-MENGHIN, Urgeschichte der bildenden Kunst, S. 680—800, herausgearbeitet, allerdings, dem Zwecke des Buches entsprechend, hauptsächlich mit Rücksicht auf den Stil und die Keramik.

Was das Spätcampignien und seine Verwandten anlangt, verbietet sich eine unbedingte Gleichsetzung mit der Bogenkultur schon deswegen, weil, wie gezeigt wurde, der selbständige Charakter dieser prähistorischen Kulturen nicht ganz außer Zweifel steht. Aber auch angenommen, er wäre gesichert, so kann — wenigstens nach dem gegenwärtigen Stande der Forschung — völlige Identität nicht behauptet werden. Den Komplex der Bogenkultur kennen wir am besten aus Melanesien. Dürfen wir auch annehmen, daß er dort eine gewisse lokale Ausgestaltung erfahren hat, so zeigen doch die Parallelerscheinungen in Vorder- und Hinterindien sowie in Westafrika, daß er die Ausgangskultur im großen und ganzen ziemlich getreu widerspiegelt. Von wesentlichen Elementen der Bogenkultur sind nun in der Spätcampignien-gruppe die Seßhaftigkeit, der Pflanzenbau, der Bogen, die Keramik, der Kamm, vielleicht auch der Pfahlbau nachzuweisen. Es fehlen ihm aber anscheinend die Zwischenfutterschäftung (sie kann natürlich aus Holz gewesen und vergangen sein), die Schweinezucht (Wildschweinknochen finden sich in den Kökkenmöddingern reichlich), vielleicht sogar überhaupt die Tierzucht, da der Hund als möglicherweise viel älter hier ausscheidet, die geschliffene Flachaxt aus Felsgestein (doch ist die Walzenaxt ein verwandter Typus), Eberzahnschmuck, den ich nur in einer ganz späten Reliktkultur des Campignien, der westschweizerischen Chamblandegruppe[34], kenne. Von anderen Dingen, deren archäologischer Nachweis zwar möglich, aber doch sehr vom Zufall abhängig ist, wie Tabakspfeife, Schädelkult, Spiraldekoration, will ich weiter gar nicht reden. Auf der anderen Seite entbehrt die Bogenkultur einige Dinge, die im Spätcampignien vorhanden sind und diesem überhaupt einen archäischeren Charakter geben, so die makrolithische Feuersteinindustrie und die Sichelkeule. Wenn also das spätere Campignien und seine Verwandten wirklich eine Sonderkultur oder wenigstens eine selbständige Schlußstufe innerhalb der jungpaläolithischen Faustkeilkultur repräsentieren, so fehlt uns vorderhand eine genaue ethnographische Parallelerscheinung. Es ist leicht möglich, daß keine erhalten geblieben, oder auch daß sie noch nicht erkannt ist, wie sich ja solche feinere Schattierungen innerhalb der Kulturentwicklung von seiten der Ethnographie überhaupt viel schwerer herausarbeiten lassen, als von der Archäologie. Ethnographisch gesprochen, könnte man der Spätcampigniengruppe die Rolle des Vermittlers, einer Übergangsstufe zwischen Zweiklassen- und Bogenkultur, aber noch nicht den vollen Charakter der letzteren zuschreiben. Diese Zwischenstellung käme ihr auch zu, wenn sie, wie oben als möglich hingestellt wurde, lediglich als nordafrikanisch-europäische Lokalerscheinung aufzufassen wäre, nur in einem etwas eingeschränktem Sinne, eben als einer Kulturgruppe von geringerer genetischer Selbständigkeit und geographischer Verbreitung.

Wir müssen aber auch mit der Möglichkeit rechnen, daß die Spätcampigniengruppe als Kulturkreis leerer Schein ist, und alle ihre Ausprägungen nichts als lokale Mischungen untergeordneten Charakters darstellen. Können wir die Bogenkultur in diesem Falle mit irgendeinem anderen der bekannten

[34] O. Tschumi, Die steinzeitlichen Hockergräber der Schweiz. Anzeiger f. Schweiz. Altertumskunde, XXII/XXIII, 1921. Vgl. dazu O. Menghin, Wiener Präh. Zeitschr., IX, 1922, S. 78.

neolithischen Kulturkreise identifizieren, mit einer jener neolithischen Kulturen, deren jede eine gewisse Anzahl von Eigentümlichkeiten aufweist, die nur aus der Bogenkultur stammen können und möglicherweise erst von ihnen an das Campignien weitergegeben worden sind? Es kommen hiefür vor allem die donauländische, die nordische und die nordwestafrikanisch-westeuropäische Kultur in Frage, daneben aber auch noch die ägyptische Nagadakultur und jene vorderasiatischen Kulturgruppen, die wir teils auf südosteuropäischem, teils auf asiatischem Boden feststellen können, ohne ihr gegenseitiges Verhältnis klar zu durchschauen, vor allem die thessalische und die südmesopotamische Kultur. Die Analyse all dieser Kulturen ergibt, abgesehen von deutlichen Beweisen gegenseitiger Beeinflussung, eine außerordentliche Kompliziertheit, Mannigfaltigkeit und innere Ungleichmäßigkeit ihres Aufbaues. Gemeinsam ist ihnen aber allen ein wesentlich fortgeschrittener Charakter, als er der Bogenkultur zukommt. Es sind jeder fast alle wichtigen Haustiere der Hochkulturen und eine ganze Anzahl von Nutzpflanzen eigen, die östlicheren unter ihnen kennen sogar schon das Kupfer. Weitaus am nächsten scheint der Bogenkultur die Schweizer Pfahlbaukultur zu stehen, ein Zweig des nordwestafrikanisch-europäischen Kulturkreises. Aber auch sie kann mit ihr nicht gleichgesetzt werden, denn neben den schon genannten Dingen besitzt sie allerlei, was der Bogenkultur abgeht, z. B. Harpunen, und entbehrt dafür manchen charakteristischen Zug, so vermutlich die Spiralornamentik. Ähnlich verhält es sich mit den anderen Kulturkreisen, z. B. dem donauländischen, der zwar als einziger von Haus aus die Spirale kennt, dafür aber nicht das Beil mit Zwischenfutterschäftung, den Pfahlbau usw. Wir dürfen daraus den Schluß ziehen, daß in alle diese vollneolithischen Kulturen Elemente der Bogenkultur eingedrungen sind, zum Teil sogar in kompakter Masse, daß diese sich aber nicht nur überall mit Vorhandenem und von anderen Seiten her Vordringendem gemischt haben, sondern nach Europa überhaupt schon aus Quellen gekommen sind, in denen die Bogenkultur nur einen, wenn auch wichtigen Mischungsfaktor bildete. Es ist heute ja schon beinahe historisch greifbar, wo die stärksten dieser Quellen aufgingen: im Zweistrom- und im Nillande, eben dort, wo die ältesten Hochkulturen entstanden, an deren Wurzel die Verschmelzung und Ausgestaltung aller grundlegenden Elemente höheren Kulturlebens, der Viehzucht, des Pflanzenbaues und der Industrie liegen. Die südmesopotamische Kultur, die wir schon länger aus Elam, erst seit neuerem auch aus Südbabylonien kennen, hat ihrer geographischen Lage gemäß vor allem Vorderasien und Südosteuropa in ihren Bann gezogen; das donauländische Kulturgebiet erfuhr von ihr die stärkste Beeinflussung [35]. Ägypten hinwiederum wirkte hauptsächlich auf Nordafrika und von hier aus auf die westeuropäische Kulturentwicklung ein [36]. Von beiden

[35] Das glaube ich HOERNES-MENGHIN, Urgeschichte der bildenden Kunst, S. 783, 788, kurz, aber bündig nachgewiesen zu haben.

[36] Darüber ebendort, S. 702; ferner P. BOSCH-GIMPERA, Die Vorgeschichte der Iberer. Mitt. d. Anthr. Ges. in Wien, LV, 1925. S. 105.

Seiten, hauptsächlich aber vom Westen her, empfing dann letzter Hand die nordische Kultur die neuen Impulse. Es ist aber auch hier keineswegs so, daß sich auf diesen Wegen nun schon alles und jedes erklären ließe. Dunkel bleibt z. B. die Herkunft der blühenden Spiraldekoration im donauländischen Kulturkreise. Sie kann nicht aus Vorderasien stammen, da hier die Spiraldekoration ursprünglich vollständig fehlt und im Gegenteil, wie in Ägypten, erst durch donauländischen Einfluß langsam zur Aufnahme gelangt. Die Urheimat der donauländischen Kultur liegt in Böhmen, Mähren, Westpolen. Sollte in diesen Ländern eine unbekannt gebliebene Kultur die hier noch immer weit geöffnete Kluft zwischen dem Paläolithikum und dem Vollneolithikum ausfüllen? Oder sollte das Campignien, das hier allmählich greifbar wird, die Spirale gekannt haben und diese zufällig nur im donauländischen Gebiet auf die Keramik übertragen worden und somit archäologisch in Erscheinung getreten sein? Fragen, die wohl noch lange nicht gelöst werden, aber zur Vorsicht mahnen. Wenn irgendwo, darf man in der Archäologie stets nur aus dem Vorhandenen und kaum je aus dem Fehlenden schließen. Daher können wir sagen: die Bogenkultur kann den vollneolithischen Kulturen Europas, Nordafrikas und Vorderasiens nicht gleichgestellt werden, sie spielt hier nur die Rolle einer Komponente. Wenn sich nicht doch noch einmal das Spätcampignien als ihr archäologisches Äquivalent erweisen lassen sollte, kann man den Tatbestand nur so deuten, daß unvermischte Bogenkultur in diese Länder nicht vorgedrungen ist.

Was ergibt sich aus all dem für den Fall, von dem wir ausgegangen sind, die Beziehungen zwischen westafrikanischer und Tumbakultur? Aus der Gleichsetzung von Zweiklassenkultur und dem älteren Abschnitte der jungpaläolithischen Faustkeilkultur folgt notwendigerweise, daß die aus der Zweiklassenkultur stammenden Elemente des westafrikanischen Kulturkreises mit der älteren keramik- und pfeilspitzenfreien Tumbakultur zusammenhängen. Ihr Wanderweg wird durch die Gabunkultur, die Ugandafunde und das ägyptisch-syrische Material bezeichnet. Als Zeit dieser Wanderung kommt wohl nur das Ende der letzten Pluvialperiode, das der letzten europäischen Vereisung entspricht, in Betracht, da deren früherer Abschnitt in Nordafrika und Syrien anscheinend ganz andere Kulturen aurignacien- und capsienartigen Schlages sah. Die Bogenkulturelemente sind, wenn unsere Annahmen zutreffen, erst später nach Westafrika gelangt und nicht mit den älteren Dingen schon vorher vermischt. Sie scheinen hier stärker vertreten als in irgendeinem der oben besprochenen vollneolithischen Kulturkreise der Urzeit Europas, Vorderasiens und Afrikas. Das läßt die Vermutung aufkommen, daß sie hier in vollerem Strome eingetroffen sind als etwa in Europa. Es kann aber auch täuschen, denn es ist ganz natürlich, daß beim Vergleich mit archäologischen Kulturkreisen viel weniger Entsprechungen nachweisbar werden. Es läßt sich natürlich auch nicht feststellen, ob die westafrikanischen Bogenkulturelemente archäologisch mit einer besonderen spätcampignienartigen Phase der Tumbien oder mit dem unerforschten Kulturkreis des polierten Hämatitbeiles in Ver-

bindung zu bringen sind. Wenn letzteres der Fall wäre, so müßte man wohl einen Wanderweg über See und den Küsten entlang annehmen; denn wenn der Weg über Ägypten gegangen wäre, schiene es, da ein verhältnismäßig später Zeitpunkt in Frage kommt, beinahe unbegreiflich, daß nicht verschiedene ägyptische Kulturelemente mitgerissen worden wären. Gerade für die Bogenkultur ist eine Verbreitung nach Afrika über See aber wiederum wenig wahrscheinlich und so kommen wir auf diesem Umweg wieder zur Vermutung, daß ihr doch wenigstens in Zentralafrika eine bestimmte archäologische Schicht entsprechen dürfte.

Wir haben in der ganzen bisherigen Untersuchung stets nur von Kulturen, niemals von Völkern gesprochen. Ich habe auch nicht die Absicht, hier auch noch auf diese Dinge näher einzugehen. Nur ein paar allgemeine Gesichtspunkte möchte ich hervorheben. Es ist klar, daß so gewaltige Kulturverschiebungen, wie wir sie hier aufgezeigt haben, nicht ohne Wanderungen von Menschen, also auch von Sprachen und Rassen vor sich gehen konnten. Einzelne Kulturelemente können durch verschiedene Kräfte sehr weit von ihren Schöpfern abgetrieben werden; aber ganze Kulturen verbreiten sich nicht ohne ihre Träger. Wir dürfen also zum mindesten behaupten, daß der Mensch der Zweiklassenkultur nicht nur nach Australien und Afrika, sondern auch nach Europa gekommen ist und genau so in unserer, ja gerade in der nordischen Ahnenreihe steht wie in der des Kongonegers. Das klingt vielen unsanft in den Ohren; aber es ist einmal nicht anders und auf alle Fälle besser fundiert als das meiste, was die Anthropologie bisher an Theorien produziert hat. Auch in der Zeit der Bogenkultur ist noch mit wirklichen Völkerwanderungen zu rechnen; es fragt sich nur, wie weit gerade die ursprünglichen Träger der Bogenkultur gekommen sind. Hier greift eine Untersuchung von V. CHRISTIAN [37] ein, dessen prämalaiische Schichte, die er als eine Komponente des sumerischen Volkstums ansieht, offenbar den Trägern unserer Bogenkultur entspricht, wie sich seine, auf ganz anderem Wege gewonnenen Resultate überhaupt vielfach sehr gut, wenn auch nicht restlos, mit den meinen in Verbindung setzen lassen.

Damit wären wir am Schlusse unserer Untersuchung angelangt, deren letzter Abschnitt im Rahmen einer Behandlung der Tumbakultur naturgemäß nur skizzenhaften Charakter erhalten konnte. Hoffentlich wurde dadurch nicht allzusehr der Eindruck verwischt, daß die einschlägigen Probleme hier durchaus induktiv angefaßt worden sind; denn wie die dargebotenen ethnographischen Angaben den sorgfältigen Analysen ANKERMANN's, GRÄBNER's, W. SCHMIDT's u. a. entnommen sind, so stützen sich die auf engsten Raum zusammengedrängten Wesensbilder der archäologischen Kulturkreise auf umfassende, wenn auch noch keineswegs abgeschlossene Studien in der Literatur und etwa hundert Museen in Deutschland, Holland, England, Frankreich, Belgien, der Schweiz, Italien, der Tschechoslovakei, Ungarn, Jugoslawien, Bulgarien und Österreich. Synthetische Arbeit, die so vorgeht,

[37] Untersuchungen zur Paläoethnologie des Orients. Mitt. d. Anthr. Ges. in Wien, LIV, 1924, S. 1, und LIV, 1925, S. 183.

ist äußerst zeitraubend und kann eigentlich niemals zu einem Ende gelangen. Was man schreibt, gibt man mit dem Gefühle aus der Hand, daß es unfertig ist. Man überholt sich während der Arbeit selbst. Anderseits verschafft aber solcher Müheaufwand einen freien Blick über die Stoffmassen und macht nicht nur von Grüne-Tisch-Hypothesen anderer unabhängig, sondern bewahrt einen selbst vor solchen — soweit das in der Wissenschaft, die des Schreibtisches nun einmal nicht entbehren kann, möglich ist. Was aber das Wichtigste ist: sie lehrt Bescheidenheit in den Anforderungen an die Erkenntnis. Niemand wird, wer induktive Synthese betreibt, auf den Gedanken kommen, alles enträtseln zu wollen und seine Forschungsergebnisse als unumstößlich zu betrachten, und er wird über „Forscher", die glauben, durch die „mathematische Folgerichtigkeit" deduktiver Synthesen wirkliche Erkenntnis geschaffen zu haben, mit dem Lächeln des Wissenden hinweggehen.

The Zulu Notion of God

according to the traditional Zulu God-names.

By Rev. W. WANGER.

(Continued.)

MEINHOF.

Among the authors concerned, the next, in the order of time, is I believe C. MEINHOF, who published in 1912 "Afrikanische Religionen" (Berlin). Even a cursory glance through his book will show that he belongs to a school very different from that of the three foregoing authors, but here we have not to deal with the book as a whole, being interested only in what he has to say on Zulu religion and Zulu God-names. (The following texts represent my translation of the German original.)

On p. 69 he has, "Ancestor-worship is most strongly pronounced among the Eastern and Southern Bantu, so much so that one may call it the presently dominant religion of those parts, which, there, has taken even the form of theism ('Gottesglaube')." Then he illustrates his thesis by three God-names.

Of one of them, viz. *muKuru*, he says, "If, among the Hereros, Mukuru is used as God-name, there is no doubt that this word means 'the Old one'. How little it is fit for a God-name, is proved, *i. a.*, by an utterance made by a Herero chief when he said of himself: 'I too am *mukuru*.' In the Herero trend of mind, he was quite right, since he was the person held in respect in his tribe, dreaded in life and after death."

In my opinion, it is very doubtful whether *muKuru* means 'the Old one'. On the contrary, I believe it is beyond doubt that it means 'the Great one', the proof being furnished by the very utterance of the chief: in calling himself *mu-kuru*, he certainly did not mean to say 'I am the old one', but 'I am the great one'. In fact, I believe, if some investigator were to dig deeper into the mind, and especially the traditions, of the Hereros, he would find that *kuru* of their God-name *muKuru*, is one with the stem of their *e-yulu* and that of *e-gulu* of the Mbos (*ovaMbo*) which both mean 'heaven', so that *muKuru* would be 'the Heaven-Person', in the sense of 'God in Heaven'. This assumption of mine is strongly supported by MEINHOF's own words on p. 118 where he has, "Among the missionaries labouring among the Hereros, *mukuru*... had been long in use as God-name when it was found out that the people had two more names, viz. *karunga* and *ndjambi*. *Karunga* was invoked in Portuguese West Africa as *kalunga*, while *ndjambi* has been found as far up as Cameroon, and seems to have been the old common God-name of the West African Bantu." Now, as we are going to see, *runga* means 'heaven', and *ambi* 'sun'. Leaving aside, for the present, the latter, it appears that *muKuru* and *kaRunga* are synonymous, both being nothing but 'heaven' personified, or, in European language, 'God in heaven'. What then of *muKuru* meaning 'the Great One', as stated above? The final conclusion will be, I think, that *kulu* 'great' has derived its meaning from *kulu* = *julu* = *zulu*, *&c.* = heaven.—In this connection, one more God-name must be referred to,

mentioned by MEINHOF p. 117 as *nguluvi*, appearing otherwise, according to JOHNSTON ('A Comparative Study of the Bantu and Semi-Bantu languages', Oxford 1919) as *li-nguluwe*, *li-kuve* (vol. i, p. 89), *un-guluve* (p. 172), *n-guluve* (p. 157), *n-gūrūi*, *ñ-rui*, *n-gulwi* (p. 157). MEINHOF has (p. 116), "The God-name *Nguluvi* which occurs in one district of German East Africa, reminds one strongly of the word for 'pig', but authorities deny any such connection." The word for 'pig' is in Zulu *in-gulube*, met with, in this or similar forms, in most of the other Ntu languages. MEINHOF would have better omitted any reference to 'pig' also from a scientific point of view. The God-name *Nguluvi*, *liNguluwe*, *&c.*, is nothing but a compound of *kulu*; for $k > ng$, therefore *kulu* > *ngulu*, and vice versa, therefore also *li-nguluwe* = *li-kuve*. The identical word does exist in Zulu in the form *um-kulu-we*, meaning an 'elder brother'. The rendering 'elder brother' does not give proper expression to the native thought; for he is called *um/kulu-we* not because he is older, but because his greater age makes him superior to, greater than, those who were born after him. Similarly, *kulu* in the above God-names *li-nguluwe*, *&c.*, has nothing to do with age, but with greatness, the idea of which is derived from *kulu* 'heaven'.

After referring to the Herero *muKuru*, as above, he continues, "A similar name, of the same nominal stem, is used by the Zulus for God, viz. *Unkulunkulu*, 'the quite Old one'. By it they refer, it is true, not to a determinate chief, but to the first man, the forefather, who, as the originator ("Beginner") of mankind, may be regarded also as Creator." His authority is CALLAWAY. The passage shows that MEINHOF has left the *unkulunkulu*-problem where CALLAWAY had left it: he knows nothing of the difference between *'úN/kulu-n-kúlu* and *u/nkúlu-nkúlu*; the word means to him nothing but 'the oldest'; and this 'oldest' or first man has been transfigured into the Creator.

The second God-name on which he exemplifies, is *moDimo* of the Sutus. This he translates, and identifies, with 'spook' ("Gespenst"). In native thought, the Sutu *me-dimo*, Duala *be-dimo*, and Swahili *wa-zimu*, as quoted by MEINHOF, have nothing to do with 'spooks', but denote spirits of departed relatives (*amadhlozi*), the subjects of divine worship.

At the end of a little passage on the third God-name on which he exemplifies, viz. *muLungu*, he concludes by saying, "All these God-names (among them, of course, *uNkulunkulu*) cannot deny their origin from ancestor-worship." Who knows? The reverse may be the case as well: words like *muZimu*, *muLungu*, may have signified originally the true God, as *Deus* did once, and, when paganism got the upper hand, may have been transferred to, or conferred upon, those spirits that actually received divine worship, just as *Deus* turned into *dei* and *deae*. At any rate, *'úNkulunkúlu* does not owe its origin to ancestor-worship, even though, in later times, part of the Zulus confounded *'úNkulunkúlu* with *unkúlunkúlu*.

On p. 86, MEINHOF speaks of sacrifices offered up "by the whole community", and their constituting a case of "cult-communities". "This cult-community, he adds, may coincide with the political community, as this, so far as I know,

is the rule with the Bantu tribes in East and South Africa." Evidently MEINHOF is labouring under the same misapprehension as other European authors, viz. that there are national *amadhlozi*, which, in reality, do not exist (p. 686).

Since we are going to prove that *uNkulunkulu* means 'the All-Great God in Heaven' it will be as well to refer here also to what MEINHOF says p. 116: "If the Dualas call God 'Loba', which otherwise signifies 'heaven', very likely identical with the God-name Iruva (*iRuva*) 'sun', as found in East Africa, the connection with 'nature-demons' is patent." To me this connection is not patent. I wonder to how many of my readers it is, the more so as it is hard to conceive (1) why, this time, it should be a 'nature-demon' while, two pages before, the same Being, or rather, according to MEINHOF, beings, called after 'heaven' or 'sun', figure as 'heaven-demons'; (2) what such a nature-demon, or, for that, a heaven-demon may be; (3) why, if Ntus call their God-Creator 'the Heaven-Person' or 'the Sun-Person', this should be a nature-demon or heaven-demon, and not God Himself.

CATHREIN.

The last in the list of authors concerned here, is V. CATHREIN S. J. who published an essay on "The Zulu notion of God"—my translation of his "Der Gottesbegriff der Sulus"—in 'Anthropos' 1915/16.

I propose to deal first with inexactitudes, misapprehensions, and errors, as occurring in both the authorities adduced by him, and his own words, and after that with the five theses, "the results of his studies".

In common with many German authors, he spells 'Zulu' as 'Sulu'. Regarding this "orthography" I wrote in my Conversation Grammar: "As far as I know, it is a general rule to write foreign names in the form in which they are written in the respective languages; thus I find in HERDER's Konversationslexikon: 'Zuidersee (seudersee)'. According to this rule, it is to be Zulu, the *z* of which is to be pronounced as a very soft *s*. A Zulu would feel rather far from being flattered by being dubbed 'a Sulu' (*u-sulu*, pronounced with the sharply hissing *s*-sound), that is, 'a silly fool'."

CATHREIN says (p. 308), "CALLAWAY lived many years among the Zulus"—he lived those years chiefly among Zulu-speaking Lalas, a tribe ethnologically different from the Zulus. Among his informants CALLAWAY had a few genuine Zulus.

On the following page, he has, "As early as 1856, Dr. WILLIAM BLEEK wrote..." COLENSO had published his "Ten Weeks in Natal" already the year before.

As to the passage itself quoted from BLEEK, this renowned author was mistaken in supposing *i(zi)nhlamvu* (CATHREIN has *Inhlamon*) to be the Zulu word for 'tradition', for which the Zulus have but the one expression *ukutsho kwabadala* 'the saying of the old people', i. e., that which is said by the old people. Further, BLEEK was not quite exact in rendering *wadabula abantu* (CATHREIN has *abuntu*) by "he created", which would be *wadala abantu*; the correct rendering would be 'he made them have an existence of their own', just as a chief *odabula isizwe* 'makes the new clan have an

existence of its own'. Likewise *waveza* is properly not "he created", but 'he made them come forth', or 'come into existence'. Again, several mistakes occur where he speaks of *ohlanga*. First of all, the proper form is *ohlangeni*, the nominative of which is *uhlanga*. Then he calls *uhlanga* "a reed", while 'reed' is *um-hlanga*, and *u-hlangaulu* is 'dry stalk' of sorghum, mealies, and the like. Thirdly, he asserts that *uhlanga* is said to have meant originally 'origin', but now is taken by the Zulus literally. Now, BLEEK is referring to the traditional phrase "*UNkulunkulu wadabula abantu ohlangeni.*" Even today *u-hlangaulu* means with the Zulus both 'dry stalk', as above, and 'origin'. And as to "the Zulus" taking now *ohlangeni*, in the phrase just mentioned, literally, BLEEK has generalised; he should have said 'by part of the Zulus'—the unthinking part, or that which is no longer in close touch with genuine tradition. I had, years ago, quite a casual, and therefore the more precious proof of what I have just said. A Zulu princess (now a Catholic) was telling some stories of her pagan childhood. One was that, one day, she was cutting up a mealie-*uhlanga*, searching carefully every part of it until she laid bare the very pith of it, and so downwards from one knot of the stalk to the other. Finally she broke out into the impatient question *Bapi bo*? Her mother who had observed her without interrupting her, evidently all the while understanding that her child was looking for some trace of "men, animals, and everything" which she had heard to have once come forth *ohlangeni*, grasped at once that the question *Bapi bo*? meant 'Where, then, are the *abantu* i. e. men?', and answered: "No, my child, the *uhlanga* from which *umVelingqangi* (one of the Zulu God-names) made men come into an existence of their own (*wadabula*), was no more a mealie-*uhlanga* than a tribe is, from which a new tribe (is separated and thus) comes into an existence of its own (*dabuka*)." That woman was a complete heathen, and died as such. She had at no time been in touch with missionaries nor with native Christians, but evidently hailed from a family where tradition was still kept alive.

As to the other authorities quoted by CATHREIN, p. 310-311, all I can say in Christian charity, is that they are "authorities".

On p. 311 CATHREIN writes, "According to the old traditions *Unkulunkulu* was not the Supreme Being, but the first man, the progenitor of all men." SCHNEIDER, as we have seen (p. 678), made a similar assertion. The distinction by which I answered the latter, applies also here:—According to the old traditions, *'úNkulunkúlu* was the Supreme Being, and the first man was *unkúlunkúlu*.

On p. 313 CATHREIN has, "Upon further inquiries whether their teachers (the Catholic missionaries) told them that the Lord which is in heaven, is *Unkulunkulu*, he (sc. the informant Njan) replied (CALLAWAY's text: "with a start"): "Hau! by no means. I never heard such a word, neither did I ever hear them mention the name." The next words in CALLAWAY's text are: "It is your teacher (sc. CALLAWAY) alone with whom I have ever spoken about it." Of course, CATHREIN was not aware that this passage of CALLAWAY's is merely rather an ungentlemanly side-thrust. Those first Catholic mission-

aries (FRENCH O. M. I.) were very saintly men, but, unfortunately, could not settle, in their time, the question wether the natives had a soul at all (it was otherwise with their successors), and, being not proficient in Zulu, alas! did no linguistic nor ethnological research-work. In my re-edition of CALLAWAY's *UNKULUNKULU* I put in the following footnote: "It does not appear what motive prompted CALLAWAY to insert this little paragraph, considering that it has not the least importance with regard to the subject in question." The same, I am afraid, applies also to CATHREIN.

On the same page, CATHREIN says, "CALLAWAY arrived at the conviction that *Unkulunkulu* was originally nothing but the first man, the primogenitor of mankind, and rose only in the course of time to the dignity of being the Creator. And as to this, one must, I believe, agree with him." Taking all the "obscuring causes" into account, it was, to a great degree, CALLAWAY's own fault that he did not arrive at another conviction. For, leaving aside everything else for the moment, had he been but able to perceive the difference between *'úNkulunkúlu* and *ùnkúlunkúlu*, in all likelihood his researches would have taken quite another turn, as already stated.

As to what CATHREIN adduces, on the same page, of HULLY, I have no literature at hand to check it. But during my twenty eight years in South Africa, I have never heard it said nor seen it in black and white that GARDINER wished to "introduce" the word *uNkulunkulu* among the Zulus. I was always under the impression that his word for God was *uTixo*. For he rest, however that may be, in saying that the word *uNkulunkulu* "in the sense wished by GARDINER, did not exist in the Zulu language", he was entirely twrong; for the *'úNkulunkúlu*-tradition was ever alive in the royal Zulu family.

GARDINER, quoted again by CATHREIN (p. 313), though an extremely well-intentioned man, cannot be accepted as an authority on Zulu matters. In my re-edition (p. 89), I said in a footnote: "We must remember that GARDINER could not converse with the natives but through an interpreter. Therefore these statements of his are to be taken *cum grano salis*. Sir THEOPHILUS SHEPSTONE, when acompanying Bishop COLENSO, arrived at quite other results on the same subject, and so did others who knew the language."

On p. 314 CATHREIN has, "From many old traditions it appears that they (sc. the Zulus) believed in a being different from, and higher than, *Unkulunkulu*, higher also than all Zulus, viz. 'the Lord of heaven', who, at the same time, was to them the Creator of all things, though he was not worshipped." To one who was enabled to know and control religious Zulu tradition on the spot, and whose knowledge was controlled and tested by the very representatives of that tradition, the foregoing paragraph, establishing, as it does, an absolute difference between *Unkulunkulu* and the Lord of heaven, and giving the latter a higher position than the former, sounds strange, not to use a stronger word. Of course, if *Unkulunkulu* were nothing but *unkúlunkúlu*, the statement would be beyond exception. But *Unkulunkulu* being also = *'úNkulunkúlu*, he is, if anything, one with "the Lord above",

and "the Lord above", if anything, is "the all-great Un" or *'úNkulunkúlu*. The tenor and the psychology of certain statements made by natives in CALLAWAY'S *UNKULUNKULU*, might at least, I believe, have stirred up some doubt regarding an absolute difference between *Unkulunkulu* and the Lord of heaven on the one hand, and, on the other, between *Unkulunkulu* and the Creator of all things. I am referring to such statements as on p. 54, 60, and 84-86 (re-edition). Bapa's mother was reminded of the name *unkulunkulu*. She, at once, reacted upon hearing the name, and said, "Oh! he is, of course (*pela*), the very Origin (*umDabuko*) who is above (or in heaven) as tradition has it." (CALLAWAY'S version "Ah! it is in fact he who is the Creator who is in heaven, of whom the ancients spoke," is not quite exact.) Her son objected. But the old lady was not to be diverted, she repeated, "*Unkulunkulu* (pronouncing it, no doubt, *'únkulunkúlu*) is He Who is above (or in heaven)." Similarly, Mpengula, when interviewing Njan, questioned him on the same word *Unkulunkulu*. Njan answered by asking: "The One of whom we said that He made everything?" And in his second answer he insisted: "Don't you see [literally, the fact (*ukuba*)] that *uNkulunkulu*, as we said, made all that we can see and touch?" Then, although Mpengula tried to infect him with the tendency with which CALLAWAY had, so to say, inoculated him (Mpengula), and Njan, in true native politeness, deferred to it for a moment, he insisted again on what he had stated from the beginning— "However (*kanti*, CALLAWAY wrongly translates "so") I see (in the sense of 'I cannot help seeing') that, in accordance with our word (either referring to tradition in general, or to an utterance made at a previous occasion), we said, *Unkulunkulu* (pronounced by him, no doubt, *'úNkulunkúlu*) made all things, but we don't know his origin." After that, in spite of all objections and questions from the part of Mpengula, Njan finally came back again to tradition— "Those who lived in ancient times said *Unkulunkulu* (evidently again *'úNkulunkúlu*) was the One who made men come into existence, who made everything come into existence, also the cattle, everything, also the wild animals." The words of Njan which immediately follow, were rendered by CALLAWAY by "They said it was an ancient man who gave origin to these things", whilst Njan in reality said, "They said it was an ancient man who made known those stories *(owaveza lezo zindaba*, not *lezo zinto)*." CALLAWAY continues, overlooking the initial *e* of *esekutiwa*, and taking it for *osekutiwa*, "of whom it is now said, that ancient man is lord". But the proper translation is "while now it is said, that old man is 'the lord', 'the lord who is above'. We hear now from you that it is the Lord who is above, who made everything. Tradition says *unkulunkulu* (pronounced, without doubt, *unkúlunkúlu*) was an ancestor and nothing more, an ancient man who begat men, and made known everything." I do not deny that the words *owaveza konke*, which I render, in the present context, by "he made known everything", are *anceps*, and may mean, in another context, "he gave origin to all things", as CALLAWAY renders them. However that may be, the one point of greatest psychological importance is beyond dispute: thrice Njan, in spite of all suggestions to the contrary, makes himself the mouthpiece of tradition, making

three times the substantially identical statement that *Unkulunkulu* (*'úNkulunkúlu*) made everything.—Finally, there is the unequivocal confession of belief in *'úNkulunkúlu* = God by "a Zulu Refugee" (p. 84-86, re-edition). And if there is anything in his whole statement apt to exclude any doubt, it is his reference to the solemn rain-sacrifices, performed by the Zulu kings, where, in answer to the question "Do they pray to him (sc. *Unkulunkulu*) for anything?", he affirms, "Yes, they say: 'Give us rain, o Lord!'" For, among all the manyfold sacrifices, solemn and private, in use among the Zulus, the rain-sacrifice stands out as the one solitary relic of pre-pagan times, in the performance of which not a single mention of any *idhlozi* or *amadhlozi* was made, addressed, as it was, to *'úNkulunkúlu* who, as *inKosi epezulu*, i. e., the Lord in heaven, had it in his power to give rain, or withhold it.

And on p. 316 CATHREIN himself says, "Although, at times, creation is attributed to *Unkulunkulu*, there are also other passages in which the natives call the Lord in heaven the Creator of the world."

For the rest, no one, I venture to say, who has been for any length of time in immediate contact with Zulus and Zulu-speaking natives, will have received the impression that God, in their mind and speech, figures as *inKosi epezulu* in preference to *'úNkulunkúlu*. If one leads them on to speak of what the old people had told them, that is, to their own traditions, and the subject of creation comes up, as a rule, *'úNkulunkúlu* and *umVelingqangi* will be the names they use for the Creator, and among certain Zulu-speaking tribes, *uNsondo* or *uNsondwe*. If authors in Europe, as, besides CATHREIN, also SCHNEIDER, give prominence to "the Lord in heaven", it is a scientific conclusion drawn from CALLAWAY's books, not from actual native mentality.

On p. 320 CATHREIN has, "The spirits of the dead ancestors (*amatonga*) (recte *amatongo*, ... or *amadhlozi* ...) were considered as the protectors of the nation ("Volk"), and, as such, highly worshipped ..." Such national *amadhlozi* do not exist (see p. 686).

On the same page he says, "All the good attributed to the *amatonga (sic)*, was transferred, in the end, back to the progenitor of mankind, the *Unkulunkulu* ..." As a matter of fact, the natives themselves are innocent of any such retransferring, there being not the least trace of it in their traditions nor in their actual mentality. In fact, the *unkúlunkulú* of all men does not figure to them as an *idhlozi* or *itongo* at all (see p. 674, 676).

Likewise, no argument can be based upon the expression "the great *Itongo*" (see p. 677).

On the same page, CATHREIN makes also the Europeans responsible for the mixing up of "the Lord in heaven" and *Unkulunkulu* (he should have said 'of *'úNkulunkúlu* and *unkúlunkúlu*') on the part of the natives. So far as, in the mind of the natives themselves, the Lord in heaven was one with *'úNkulunkúlu*, it was no case of mixing up two different beings. On the other hand, the confusion regarding the Lord in heaven = *'úNkulunkúlu* and *unkúlunkúlu*, was certainly not due to European influence, but to native

paganism. And, finally, for the confusion regarding these two beings, caused in the heads of individual natives by European inquirers, no one else, I am afraid, is more to blame than CALLAWAY, a confusion the more disastrous as it 'increased and multiplied', not so much in the heads of natives as in the minds and books of Europeans.

In studies on the Zulu notion of God, based on their traditional God-names, *uTikxo* (recte *uTixo*) has no place, since it is a fact recognised on all sides, that it is not a Zulu word at all. Nor is it a Xosa word (CATHREIN has *Amakosa*), its Hottentot origin being established beyond doubt, although its genuine meaning in Hottentot is still doubtful (very likely it is not a God-name at all).

As to "*uTixo* having been kept concealed by *Unkulunkulu*" (p. 322), see p. 677 of this study.

Having dealt with "the inexactitudes, misapprehensions, and errors", we come to the main issue of CATHREIN's article, as specified by him in the following five theses.

"A thorough study, he says (p. 308), of those two books (CALLAWAY's Religious System of the *amaZulu* and Nursery Tales) and other sources, has convinced me that, since the beginning of the nineteenth century, a thorough change as to the conception of the Supreme Being has taken place among the Zulus. The results of my study I sum up as follows:—

"i. Since the first half of the nineteenth century, *Unkulunkulu* is to the Zulus God and Creator of all things; this notion is, however, indistinct, and contains more than one contradiction.

"ii. In times previous to that, *Unkulunkulu* was to the Zulus nothing more than the first man, the progenitor of all men.

"iii. Far above *Unkulunkulu* ranked another being, 'the Lord of heaven', the Creator of all things, known from times immemorial, although not worshipped in the proper sense of the word.

"iv. Ancestor-worship—combined perhaps with simultaneous influence coming from (the contact with) Europeans—brought it about that, in the Zulu mind, *Unkulunkulu* gradually overshadowed, and displaced, the Lord of heaven, and was invested with the latter's attributes of Creator and Lord of all things, or, in other words, that the two beings merged into one indistinct compound.

"v. As to the name of the original Zulu God (*sic*; I suppose th eauthor intended to say 'As to the original name of the Zulu God'), it will scarcely be ascertainable by now with any degree of certainty; it remains doubtful though whether He ever had any other name besides that of 'the Lord in heaven' or 'He who is above'."

As to i. and ii., I need not say that the first half of the nineteenth century begins with 1800. In looking through the dates of Zulu history, we find that in 1800 Sénzangakóna (born about 1760) still held sway over the Zulus. One of his sons, Mpande, his third successor, died in 1872. One of his (Mpande's) sons, of the name Shingana, a living book of Zulu tradition and history, died only some thirteen or fourteen years ago. Old Mtonga, another son of Mpande's, is still alive (unless he died quite recently). In

his "Sketch of the ... history of the Zulu people", BRYANT says (Zulu-English Dict., p. 35), "The history of the Zulu people having been preserved for us in the every-day conversation of each old man and woman for the past century or more, we do not presume ..." Anyone conversant with things as they are among the Zulus and Zulu-speaking tribes, will endorse the foregoing clause, without reserve. Now, if this is true of "each old man and woman" of the common people, how much more does this apply to the royal family itself! Therefore, if there had been such an incisive change in religious tradition as supposed by CATHREIN, and this in Senzangakona's lifetime, not long before his death (about 1810), as again supposed by CATHREIN, his sons and grandsons would have known of it. In reality, however, there is not the least trace of any such break or change in religious tradition to be found.

Further, if there had been any such change, the date set down by CATHREIN, would be in any case too near. For, as already said (p. 673), among the informants of both COLENSO and CALLAWAY, there were very old natives who repeated what they had been told by their old parents or grandparents. By giving each of these three generations fifty years, this would bring us back to about 1700, as also explained there. And that was a time when the Zulus were in no way yet sophisticated by Europeans, having no intercourse yet with them. And what should have brought about such a change in or about 1700 in a very substantial point of Zulu tradition?

But apart from this, in studying CATHREIN's treatise, I have failed to discover any conclusive proof of *Unkulunkulu* having been to the Zulus, before 1800 (or, for that, even before 1700), nothing but the first man:—

In i., he tries to show that in the first half of the nineteenth century, *Unkulunkulu* was to the Zulus God and Creator of all things, although this notion was indistinct and contradictory. But the proof or proofs of it having been otherwise before that time, are missing, as far as I can see.

In ii. he shows up the great difference between two beings so widely apart as the Creator and man created. These two merged into one indistinct compound, full of contradictions. And this is fully borne out by the traditions as set down by CALLAWAY. According to the old traditions, *Unkulunkulu* was not the Supreme Being, but only the first man, the progenitor of mankind. This is, I believe, the substance of the contents of ii. Supposing, not conceding, that CALLAWAY had proved to satisfaction that all Zulus had at his time the same indistinct notion, resulting from the amalgamation of Creator and man created, what would that prove for CATHREIN's date of 1800? On the contrary, we may confidently assume that the time when that amalgamation in a certain, be it even a great, part of the Zulus, or rather of their ancestors, took place, was the time when their paganism began to gain the upper hand. Then it was when *'úNkulunkúlu* was more or less confounded with *ùnkúlunkúlu* or *ukúlukúlu*. And that was, of course, not in or about 1800, but several thousands of years ago.

iii. is devoted to *inKosi epezulu* 'the Lord in heaven' being an ancient Zulu name of the Supreme Being, and has, as such, nothing to do with the date 1800. In passing I may remark that, in all likelihood, the Zulu God-name

inKosi epezulu is a relatively modern translation of *uN* in *'úNkulunkúlu*. If so, the latter is, of course, the older name of the two.

In iv. CATHREIN propounds his opinion—based on false premises, as already shown (p. 564)—as to how the above amalgamation came about. But supposing even that he had succeeded in substantiating his opinion, would the fact of an amalgamation of Creator and man created having been in course of process in the first half of the nineteenth century, conclusively prove that it had not set in before, perhaps long before, 1800?

In v. he gives as the ancient Zulu names of the Supreme Being *inKosi (epezulu)*, *iTongo elikulu*, *uHlanga* (wrongly spelt *Uthlanga*), *umDali* (he might have added *umEnzi*), *uTixo*, and *Hongo*. Supposing this list to be correct in so far as all these names are ancient Zulu God-names, does it prove anything for the date 1800? As a matter of fact, *iTongo elikulu* 'the great Itongo' is not an actual Zulu God-name; it was used by Mpengula as an expedient, as a sort of a 'neutral' word in order to avoid the word *uNkulunkulu* shunned by his master CALLAWAY. *UTixo* is not a Zulu word at all, as already stated, much less a Zulu God-name. In *Hongo* CATHREIN himself does not believe, and rightly so; very likely MERENSKY mistook *Tongo* (*iTongo*) for *Hongo*.

JOHNSTON.

Although Sir HARRY H. JOHNSTON is not among the authors who have written *ex professo* on the Zulu God-names, he, having included 'God' in his list of words carried through in "A Comparative Study of the Bantu and Semi-Bantu languages" already quoted, had to occupy himself with our subject. Unfortunately, the only God-name he records in the Zulu column (p. 302), is the non-Zulu *uTixo*, mentioned already several times. In the Swazi column *(ibid.)*, he accords the first place to the Zulu God-name *Uñ-kulu-ñ-kulu*, showing by this way of printing it that he has not advanced beyond the 'Great-Great' idea. As to the other God-names attributed to the Swazis (whose language is but one of the several Zulu dialects), viz. "*Mu-kulu*, *mu-ncanti*, *Um-kulule*", I wonder who was his authority for them. In all the years during which the present writer was living among different Swazi tribes (though not in Swaziland proper), he came across none of them. It is for others to say whether *Um-limo* and *mu-lungu* are the God-names at present mostly in vogue in (Ma-)Tebeleland and Gazaland respectively. At any rate, in both of these former Zulu kingdoms *úNkulunkúlu* is still a God-name.

So far, we have had to do chiefly with the negative side of the Unkulunkulu-problem, although incidentally also important points of the positive side have come forward. In reviewing the past of this vexed problem, one cannot help noticing two things. One is that most of the responsibility for the confusion met with in the respective literature falls on the shoulders of CALLAWAY, while, at the same time, science owes him a great debt of gratitude; for as soon as the true key to the whole problem, viz. the difference between *'úNkulunkúlu* and *ùnkúlunkúlu*, is applied to his *UNKULUNKULU*, most of the perplexing confusion disappears, and his book turns into a valuable witness of genuine Zulu tradition. The other is that the 'theo-

retical' scientists, if I may call them so, that is, such as had no opportunity of checking on the spot what they found in books, had to suffer partly from want of better information, and partly from not having had before them the whole of the respective literature as mentioned already. A prominent consequence of this was, I believe, the misconception of the actual nature of Ntu 'ancestor-worship', so that ancestor-worship as understood in Europe, is a thing very different from what it is in the native mind and practice.

* * *

In coming now to the positive solution of the Unkulunkulu-problem, the first fundamental point is, on the one hand, the philological difference between *'úNkulunkúlu* and *ùnkúlunkúlu*, and, on the other, the philological oneness of *ùnkúlunkúlu* with *ùkúlukúlu*.

Regarding the latter, no more words need be wasted. Whereever *unkúlunkúlu* is concerned, *kulu* means 'old', and its doubling, whether in its original form *ukúlukúlu*, or in its nunnated *unkúlunkúlu*, means 'the oldest', 'the most ancient', i. e., in the actual use of the Zulu language, 'the first man or woman' of either mankind in general, or of a tribe, clan, family, in particular.

The difference of *'úNkulunkúlu* from the foregoing word, is (1) one of syllabic accents: *unkúlunkúlu* versus *úNkulunkúlu*, (2) one of musical tones: *ùnkulunkulu* versus *'uNkulunkulu*, (3) one of word-building: bare stem *kulu* doubled for the purpose of expressing a superlative, *versus* the compound of the true stem *uN* + doubled *kulu*, and (4) one of applied meaning of *kulu*: 'old' *versus* 'great'. There results the absolute difference between the two words: 'the oldest' *versus* 'the Greatest Un'.

After what has been said already on p. 659, the difference in accent and musical tone is an established fact, still controllable in our own days by listening to unsophisticated natives pronouncing the two words. No more, therefore, need be said on (1) and (2).

As to (3), it is but natural to put oneself the question whether the Zulu *'úNkulunkúlu*, or if we take the true stem by itself alone, *uN*, is as solitary in the Ntu field as an erratic block in a given geological district. I believe, it is not. JOHNSTON gives as one of the Shengwe God-names (Inyambane, Portuguese East Africa) *Ñuñguñgulu* (p. 271), and as the only Lega God-name (Lualaba-Kongo) *Ñ-goñgolo* (p. 475). The obvious accentuation of the former is *Ñúngungúlu*, and that of the latter, judging from the mode of printing it, *Ñ'-gongólo*, in which case *Ñ'* (sonant *ñ*, perhaps with *H*) is the remnant of original *Nu* (= *No*). Thus we have (in the Zulu mode of writing, where *ng* and *nk* = *ñg* and *ñk*)—

uN-kulu-nkulu
Nu-ngu -ngulu
(Nu-gu -ngulu =)
N-go -ngolo.

ngulu is = *kulu*, either directly, because *k* > *ng*, or through nunnation of *gulu* = Tshwana *golo*. Further, philologically, nothing is in the way of tracing back the second syllable *ngu* to contracted *ngulu* = *ngu-u*, in accordance with a general Ntu syllabic law by which a 'consonantic' syllable (in our case *lu*) may turn 'vocalic' by dropping its consonant, = *ṅgu*,

pronounced either *ngu* with high tone or *ngû* with high-low tone. Again, no philological objection will be raised against identifying *ngolo* with *ngulu* = *nkulu*. Thus we arrive at the following equations of the original full forms—

uN(u)-kulu -nkulu The three of them = The all-great *uN* or *uNu* or *Nu*
Nu-ngulu-ngulu The all-great *Nu*
N(u) or *N(o)* *-golo -ngolo.* The all-great *Nu* or *No.*

As to further traces of *uN* or *Nu*, *uN* in Zulu *uN/sondo* may be one with that of *'úNkulunkúlu* with which *uNsondo* is one in meaning. Being not at home in the Cameroon and Guinea languages, I can but draw the attention of those who are, to the question whether *Nuekar*, *Nuye*, (JOHNSTON, p. 679), and *Kanu* (*kaNu* if *ka* be prefix) contain our *uN* or *Nu*. Perhaps more extensive as well as deeper study of the many Ntu languages and dialects will unearth some more God-names identical with Zulu *uNkulunkulu*. At any rate, even with the material at hand, the aspect of the *'úNkulunkúlu*-problem of the Zulus in the extreme South East, becomes different from what it was hitherto, if, as it seems to be the case, identical God-names are in existence among other Ntu peoples, geographically as distant from Zululand as the extreme East (the coast-line along the Indian Ocean), represented by *Nungu(lu)ngulu*, and the centre of Ntuland, represented by *N-go(lo)ngolo*.

As to (4), *kulu* in *'úNkulunkúlu* and its above equivalents, as such, might mean 'great' or 'old'. Even among European inquirers and scientists, however, there have not been two opinions on this point, all of them concurring in the 'Great-Great' idea, except perhaps MEINHOF. Of still greater importance is the absolute unanimity of the natives themselves: any native, old or young, pagan or Christian, to whom *'úNkulunkúlu* is proposed in proper pronunciation, upon being questioned whether *kulu* means here 'old', will laugh at the ignorance of his inquirer. 'Don't you see, he will say, that He is *kulu* (great) because He is the *umEnzi* (the Maker) who has made men and animals and everything, the *umDabuko* (the Origin), the *uDuma-kade* (He who thunders ever since the beginning), the *inKosi epezulu* (the Lord in heaven), the *uGuqa-badele* (the Irresistible)?' If the native wishes to refer to the 'age' of *'úNkulunkúlu*, he will speak of Him as the *umVelingqangi* or *umVelakuqala-wetu* (the equivalent of *El Olam*, the God of primeval time, the Old of days), or as the *uNguna-na-pakade* (the Eternal) or *uSima-kade* (He who is standing immovable from eternity).

That *kulu* in *'úNkulunkúlu* does not mean 'old', can be concluded from another very important point of Zulu tradition, viz. from its giving Him no mother and no wife. If it gave Him a wife, it would make of him a human being, an ancient *(kulu)* man, from whom mankind sprang by means of generation, as in the case of the first man *(unkúlunkúlu)*; but it does not.

At the very beginning of CALLAWAY'S *UNKULUNKULU*, the Lala Gwaise stands witness hereto, although evidently he was puzzled by the

equivocal use of *unkulunkulu*. That he had *'úNkulunkúlu* in his mind, is proved beyond doubt by what he says in the second paragraph: "We hear that it is said that *uNkulunkulu* made the nations come into an existence of their own out of the origin *(uhlanga)*." And in the third, he tells of Him the tale of the sending of the chameleon and the salamander with the message of original immortality and subsequent mortality. Now, both these actions are attributed by universal Zulu tradition to *'úNkulunkúlu*, not to *unkúlunkúlu*, i. e., the first man. In the first paragraph, Gwaise says (in CALLAWAY's version): "*Unkulunkulu* is no longer known. It is he who was the first man; he broke off in the beginning. We do not know his wife; and the ancients do not tell us that he had a wife." In my translation, with one interpunction changed (*Yena, umuntu wokuqala, wadabuka . . .* instead of *Yena umuntu wokuqala; wadabuka . . .*), it would be: "*Unkulunkulu* is no longer (distinctly) known. He, as the first man (i. e., if taken in the sense of 'the first man'), came into existence in the beginning. His (whose?) wife we don't know; even the old people do not tell us that he had a wife." Now, Zulu tradition is unanimous in giving the first man *(umuntu wokuqala, unkúlunkúlu, ukúlukúlu)* a wife. Therefore it can be but *'úNkulunkulu* who had no wife. For the rest, even if CALLAWAY's interpunction be right, this conclusion holds good.

Mpengula (p. 20) stated quite unequivocally that *'úNkulunkulu* had no wife. His words are (in my translation): „Those people are right in asserting that *uNkulunkulu* is the same as *umVelingqangi*. But that part (of their assertion) where they say he had a wife, I never heard. What I heard, was that men had their origin from *uNkulunkulu*, for He made them through his being in existence; it was not said that *uNkulunkulu* had a wife. This is what we know." Once more—*unkúlunkúlu*, has a wife in universal Zulu tradition, and Mpengula himself gives the first man one, more than once. Therefore it can be but *'úNkulunkúlu* who had none.

Old Bebe (p. 60) was asked, "Bebe, what does *umdabuko* mean in the expression *umDabuko wabantu*?" He answered, "When we say *umdabuko*, we speak of whence all men had their origin, and therefore we say *umDabuko wabantu* (the Origin of men). Further, this 'Lord in heaven' (on which name Mpengula had interviewed him before, p. 54), I never heard from my father and those round him, that he has a mother or a wife; that I never heard. It is *uNkulunkulu* alone of whom it was said that he made men come into existence out of the origin *(uhlanga)*, and we said *umdabuko* is the *uhlanga*." First of all, here we have a striking instance of what anyone able to converse with the natives, may find out for himself in our own days (as already pointed out), that is, if once the idea of the Creator is started in the mind of a native, and he is left to himself, he will use promiscuously one God-name after the other: *uNkulunkulu, umVelingqangi, umDabuko, inKosi epezulu*, and so on—a sure proof of all of them being one to him. Secondly, in the whole of this passage, no mention is made of the first man. Thirdly, Bebe although identifying at once *inKosi epezulu* with *uNkulunkulu*, does not predicate of the latter, but of the former, that

he has no mother and no wife, excluding thereby any possibility of his referring to the first man *(unkúlunkúlu)*.

So far, what we know of *'úNkulunkúlu*, is its difference from *unkúlunkúlu*, and its being a compound of *uN(u)* with doubled *kulu* in the sense of 'great': 'the All-Great *uN(u)*', appearing elsewhere as *Nungungulu* and *Ngongolo*.

Besides these last two words, in our opinion, identical with *úNkulunkúlu*, there is a number of similar compounds, such as *Lesa-m-kulu* (JOHNSTON v. i, p. 199) 'the Great Lesa', 'the Great Heaven-Being or Clouds-Being', that is, 'the Great God in Heaven'; *kaBezia-mpungu*, *kaBejea-mpungu* (p. 187), *ntsAmbi-a-pungo* (p. 368), *nzAmbi-a-m-pungu* (p. 382), and *ony-Ang-kom-pong* referred to on p. 687. Taking it for granted that *pong* is 'great', we have at once 'the Great *Bezia*, *ntsAmbi*, *&c.*', that is, as we shall see presently, 'the Great God in Heaven'. As to the 'habitat', if I may say so, of the foregoing God-names, they are as widely apart from oneanother as the East Coast, the Tanganyika, and the West Coast. And yet in form they are one:—

uN/kulu-nkulu
Nu/ngu-ngulu
N/go-ngolo
Lesa-m/kulu
kaBezia-m/pungu
kaBejea-m/pungu
ntsAmbi-a/pungo
nzAmbi-a-m/pungu
onyAng-kom/pong.

In order to arrive at least at a probability as to the meaning of *uN(u)*, we widen the circle of our investigations, and review the whole Ntu-land, including the Semi-Ntus, to find that the great majority of the different God-names denote, in the first place, 'heaven', and, in the second, things connected with it, as 'sun', 'day (-light)', 'clouds', 'rain'. The following list is made up from JOHNSTON; the figures give the number of languages (or dialects) in which the respective God-name is used.

Name	God	Heaven	Sun	Day(light)	Clouds	Rain
Lungu	72	9	--	—	—	7
nyAmbi	62	—	6	—	—	—
Zuba	32	35	144	—	—	—
Kulu(we), Julu	18	114	—	—	—	—
Wasi	26	18	—	—	—	—
Rimo	10	5	—	—	—	1
Lesa	17	3	—	—	1	—
Suku	7	—	—	137	—	—
Ho	3	—	14	—	—	—
Vula	2	—	—	—	—	nearly universal
(u)Nya	2	15	15	—	—	—
kaLaka (Langa)	1	13	14	8	—	—
oPapuan	1	1	—	—	—	—
Foi	1	1	—	—	—	—

Before drawing any conclusion, we must remember that the Ntu peoples do not worship the visible heaven (sky) as such, nor the sun nor rain nor clouds. Therefore, if, for instance, *lungu* is the stem of the word for 'heaven'

and for 'God' at the same time, it is not a case of deification, but one of personification, so common in the Ntufield. To be quite clear what I mean by personification, I quote a Zulu example. The word *um-hlabati* of the *umu-imi*-class is 'earth', and according to a tradition of the Dhlamini tribe, the name of the first man was *unHlabati* of the *u-o*-class, that is, of the person-class, meaning 'Earth-Being', 'Earth-Person', 'Earth-Man', or, in modern speech, 'Mr. Earth'. In the same way, *mu-lungu* being 'heaven', *muLungu* is 'the Heaven-Being', 'the Heaven-Person', the 'Heaven-God', 'God in Heaven'. As to the other words, it is a case of *pars pro toto*: sun-heaven-God, or of cause and effect: rain-heaven-God; clouds-heaven-God; day(light)-sun-heaven-God.

Now, since *Lungu*, *Kulu*, *Julu*, *&c.*, = 'God in Heaven', and *Lesa-mkulu*, *&c.*, = 'the Great God in Heaven', it cannot be denied that there is a strong probability in favour of *uN-kulunkulu*, *&c.*, being 'the All-Great God in Heaven'.

This probability is strengthened if we add that the Fulups (westernmost Semi-Ntu) call God *At-e-mit* 'the Lord of heaven', and the Fomas (Kongo, Central Africa) *moTo-ndause* 'the Man, or rather 'the Being, the Person in Heaven'.

And this probability grows into moral certitude in view of the Zulus themselves calling their *úNkulunkúlu*, among other names, also *inKosi epe-zulu*, literally 'the King or Lord who is in Heaven'.

Therefore *uN*, or *Nu*, by itself, would mean 'the Heaven-Being, the Heaven-God, God in Heaven'.

And if we now, finally, turn to the old Sumerians, we find the striking fact that they, in a trend of thought one with that of most Ntu peoples, personified a word which meant 'heaven' and 'rain', the ideogram of which was a 'star', viz. *an*, and its variants, to denote 'God in heaven' or 'God of heaven'. And more than that, some Ntu peoples, among them the Zulus, seem to have preserved the very word *an*, *ana*, *anu*, in their Godnames which contain *un*, *unu (uN*, *uNu)*.

This solution of the *uNkulunkulu*-problem, however, is not mine. We owe it to the late J. F. VAN OORDT, B. A. (Cape). He published in 1907 a "Preliminary Study" on the "Origin of the Bantu" (presented to both Houses of Parliament by command of H. E. the Governor). He based his study on comparative philology. Besides archaic tongues, like Sumerian, Assyrian, &c., and quite a number of living languages of what he calls the Northern Ugro-Altaic group, as Finnish, &c., &c., he compared some 80 Indian languages of non-Aryan origin, with some 60 Ntu languages. Whatever be thought of the results at which VAN OORDT arrived[1] exclusively by means of

[1] His main conclusions are—(1) The Ntu languages form the Southern group of the great Ugro-Altaic or, as he would call it, 'Turano-Hamitic' family, the Northern consisting of Sumerian, Samojedian, Finnish, Lappish, Esthonian, Permian, Votish (all of which, according to him, form the northern Ugrian group while the Ntu languages are the corresponding southern Ugrian group) and Turki, Uigurish, Kirgish, Osmanli, Mongolian, Kalmuk, Buretian, Tungusian, Manchu, Japanese (all of which he comprises under 'Altaic'). (2) The non-Aryan

comparative philology (F. MARCONNÈS, S. J., Zambezi Mission Record Vol. V, No. 66 sqq., arrived at substantially the same conclusion as to the original stock of the Ntus, basing his study "Myths and Mysteries in the land of the Bantu" on History, Geography, Ethnology, and Philology), I have established in my Conversation Grammar of the Zulu Language a palpable connection between Sumerian and Zulu, which was not rejected by the late F. DELITZSCH "after a careful study in the course of six months" (in a private letter), nor by A. DREXEL in his review of my just mentioned grammar ("Anthropos", XII-XIII [1917-1918]) while the latter, quite independently of me, demonstrated a connection between Sumer and Bornu (Sudan) in "Anthropos", XIV-XV [1919-1920]. Another renowned Sumerologist, HOMMEL (Munich), is, so far, more or less averse to admitting an immediate connection between Sumer and Ntu, but, perhaps, it is because he has not yet found the time to familiarise himself with the subject.

I quote VAN OORDT (p. 55):—"There is, as every Bantu scholar knows, a very strong Semitic element in several of the Bantu languages, and a strong physical element which cannot be of purely Arabian origin, is very noticeable in some of the Bantu tribes living in the neighbourhood of the river Niger in West Africa.

"From a philological point of view, the Semitic influence upon Bantu can partly be traced to Arabic, and this is particularly noticeable in Suaheli . . .

"There is, however, another and older Semitic element in some Bantu languages, which cannot be referred to Arabic and which, I am convinced, is of Assyrian origin".

Then the author shows, in about sixty examples, the close relation between the language of the Kalanga (Mashonaland) and Assyrian, and points to the influence of the latter upon the Tshwana-group (to which the Sutu language belongs).

Finally, in tracing several Zulu words to Assyrian origin, the author says (p. 61):—"But there are two words in Southern Bantu which are, without the slightest doubt, of Sumerian and Assyrian origin.

"The first is *unkulunkulu*, the name given by the Zulus and Kafirs to a being which was apparently a high deity, but of which the Bantu have no longer a clear conception. Bishop CALLAWAY has in vain tried to get at the bottom of this matter; but he could get no further than the idea of the "great-great-one", or "the old-old-one", which the Bantu themselves at present possess of this mysterious being, and who they even believe to have been a man once upon a time. Authorities like CALLAWAY and MAX MÜLLER have therefore come to the conclusion that we have here to do with a case of "ancestor-worship". (The following is whitened by me—The Author.) But if the Zulu were able to remember his ancestral home, he would have no difficulty in connecting *Unkulunkulu* with the old Sumerian *An-gal-gal*, the Great God of Heaven, with

languages in India, especially those of the Semang, Sakai, and Jakun on the Malay Peninsula, are of common origin with the Ntu languages. (3) The Sumerians were the forefathers of the Ntus. (4) The original home of the forefathers of the Ntus is the Malay Peninsula.

which it agrees letter for letter. *Gal* in Sumerian means 'great', and is exactly the same word as Zulu *kulu*, which in some of the Bantu dialects, e. g. Setshwana, is *golo*. The repetition merely gives emphasis to the adjective. *An* in Sumerian meant 'the God of Heaven', and in Zulu would become *Un*, the *u* being, so to say, the leading vowel in Southern Bantu and often taking the place of an original *a*. By such a very simple process of Comparative Philology we are able to settle a matter which has considerably troubled missionaries as well as Bantu-scholars, including the great Dr. BLEEK himself."

As to the words *an* and *gal*, Prince (Materials for a Sumerian Lexicon, Leipsic 1908) has, "*An* appears as the equivalent of *Anu*, godname, and *šamû* heaven." DEIMEL (Vocabularium Sumericum, Rome, 1910) gives in his list of godnames (p. 34) ^{d}*an*, ^{d}*an-na*, ^{d}*an-ni*; (p. 36) ^{d}*ené*, ^{d}*enu*. LANGDON (Sumerian Grammar, Paris 1911) has (p. 203), "*an* high, from $\sqrt{en}$ ... Noun 'heaven'; *anu*, *šamû*; (p. 213) *en* ascend, be high ... Noun *enu* = *šamû* heaven. See deriv. *an*. Here *en* = *bêlu* lord." DELITZSCH (Sumerian Grammar, Leipsic 1914) says of the sign (ideogramm) of the star = *an*, that they signified both 'heaven' and 'God in Heaven'. In his Sumerian Glossary (Leipsic 1914) he gives the following meanings of *an* (p. 12):—(1) high, (2) heaven, (3) above, (4) rain. On p. 34 he has *en* 'high', and 'lord', and p. 35 *enu* 'heaven'.

Now, regarding the change of Sumerian *a* to Zulu *u*, as advocated by VAN OORDT, I may mention, in confirmation, that where the Sumerian says *a-ma* mother, *a-ba*? who?, the Zulu says *u-ma* mother, and *u-ba*? who? Such instances might be multiplied. No difficulty, therefore, can be raised, I believe, against *an* = *un*. But, besides, in our above quotations figure such forms as *anu* and *enu* which contain *u*, forms not far from Ntu *un* and *unu* (*uN*, *uNu*, as above, p. 569).

Regarding Sumerian *gal*, which appears also as *gul*, there is no doubt al all on its being identical with Zulu *kulu* and its several Ntu variants. Again, just as in Sumerian *gal* is doubled to *gal-gal* to express a superlative, so is *kulu* in Zulu. As instances of the identical use of the two words in Sumerian and Zulu, I add:—(1) Sumerian *e-gal* = Zulu *indhlu-nkulu* 'great house'; (2) Sumerian *lu-gal* (lit., person-great) = Zulu *um-kulu* (lit., person-great) 'the great', in Zulu also idiomatically 'king'; (3) *nam-lu-gal* = Zulu *ubu-kulu* greatness.

When VAN OORDT identified Sumerian *an* with Zulu *un*, and Sumerian *gal-gal* with Zulu *kulu-(n)kulu*, he had but one means at hand, namely comparative philology. He knew nothing of there being, according to our list on p. 571, 180 Ntu peoples having for their name of God words identical with those used by 214 Ntu peoples for 'heaven'. Nor was he aware of there being, among Ntu peoples very distant from Zululand and one from another, God-names literally or, at least, practically one with *uNkulunkulu*, such as *Nungungulu*, *Ngongolo* the All-Great God in Heaven, and *Lesamkulu* the Great God in Heaven (p. 571). Nor was it known to him that among the Zulu God-names there is one which is nothing more nor less than a

literal translation of the ancient *uN* into comparatively modern Zulu, namely *inKosi epezulu* 'the Lord in Heaven' or 'the Lord above'. Nor was he aware of there being, as far away as the Fulups are, in the extreme North-West of the Ntu field, the identical God-name *Atemit* 'the Lord of Heaven', and again, in Central Africa (Kongo) the identical *moTondause* 'the Person in Heaven'.

In view of all this, there can be no reasonable doubt, I believe, on the identity of Sumerian *an, anu, enu*, with Zulu *un*, or original *unu* (p. 569), in *uNkulunkulu*, with the primary meaning 'heaven', and the secondary 'God in Heaven', arrived at by means of personification.

Before proceeding now to present the reader with the traditions centring round *uNkulunkulu*, two more points are to be settled.

First, we must come back once more to the subject of ancestor-worship. We need not repeat what has already been stated (p. 674, 676, 683, 685), except that *u(n)kúlu(n)kúlu* 'the proto-parent' is no *idhlozi*, that is, no ancestral spirit actually receiving worship from the Zulu-speaking natives or at least figuring in their mind as some kind of protector like their *amadhlozi*. But even supposing (as it has hitherto been supposed by practically all scientists) that he was, and is, such an *idhlozi*, it would not prove that *u(n)kúlu-(n)kúlu* was confounded by the Zulus with *úNkulunkúlu* on this account. To put this important point into proper relief, I insert here a brief summary of the actual religion (taking the word in its widest sense) of the Zulus and other Zulu-speaking natives. Made up in a short list, it would present itself thus—

I. Deism.

II. Paganism:—

1. worship of the dead blood-relations;
2. magic, white and black; both, 1 and 2, influencing more or less their
3. customs.

This list excludes polytheism. And, indeed, it would be a grievous error to class the Zulus among the polytheists.

As to 'Deism', we take it in its scholastic sense:—The knowledge of the belief in a Supreme Being is there, It being known to them under several aspects as expressed by Its several names. One may even meet with occasional glimpses of the belief in the true God reacting upon the intellectual and moral life of one or another individual native. But, taking all in all, what there is of true religion in the Zulu speaking native, consists in the platonic knowledge, more or less distinct, that there is God—'platonic' because this knowledge has ceased influencing his mind, his will, or his actions.

Effective 'religion', with him, centres round his dead relatives become *amadhlozi* through the *uku-buyisa*-sacrifice (p. 676). Deified, or if you will, apotheosised, they are only in so far as sacrifice and prayer are addressed to them. Otherwise the Zulus, pagans though they are, draw a sharp line between the *amadhlozi* and the Supreme Being. They would ridicule anyone who suggested to them, for instance, that it was the *ama-*

dhlozi that made man and everything. On the contrary, at the back of their mind there is a lingering belief in their *amadhlozi* having somehow access to the Supreme Being; for, if you press a 'green' native with the question 'why they, after all, do not address their sacrifices and prayers to *uNkulunkulu*, *umVelingqangi*, *&c.*', he will say, "Don't you see that *uNkulunkulu* is too great and much too far away than to be reached by us? But if we pray and sacrifice to our *amadhlozi* who are near us, they will know where to go to get for us what we need". The position, therefore, of the *amadhlozi* has something of that of our Saints as intermediaries between God and us. Perhaps some of my readers will smile at the missionary getting the better of the scientist. But the question at issue is if this is the truth, whether witnessed by a missionary or a scientist. That it is the truth, has been proved, quite casually and, if I may say so, *proprio motu*, more than once by native catechumens. If an intelligent native has been gradually led on to grasp the position of the Saints as intermediaries between God and His children here on earth, he (or she) will, sooner or later, remark upon its resembling that attributed to their *amadhlozi* in their former heathen belief.

"On the other hand", I wrote in 1919 (The Catholic Magazine for S. Africa, Cape Town), "these *amadhlozi* are a very human lot: they get hungry and thirsty, their hunger and thirst must be stilled with beef and goat meat, and with beer; they are benevolent at times, and more often malevolent, whereas *uNkulunkulu* seems never to be thought of as malevolent —the more reason to appease them with sacrifices. Their sacrificing priests are the heads of several families up to the head of the nation, the king. Their priests who exercise the prophetical office, that is, interpret to the common (lay-)people their (the *amadhlozi*'s) will, are the *abangoma*, a word covering the biblical meaning of 'prophet' to its full extent, with this one difference that, in the one case, the true God, and, in the other, the *amadhlozi* are the inspiring agency."

Magic wields, to a degree, an even stronger sway over the mind of the Zulu speaking native than *amadhlozi*-worship, in so far, at least, as his daily life is much more extensively ruled by the thousands of superstitious beliefs in magic than by those connected with the *amadhlozi*. Does magic interfere with his belief in the Supreme Being? It does, and it does not. For instance, according to their traditional belief in the *inKosi epezulu* 'the Lord in Heaven', it is He who "takes" man or beast by lightning. Relatively modern belief in magic holds that a male or female witch has "brought down" lightning upon the person or animal in question. The latter belief seems to interfere with that in the *inKosi epezulu*, but it does not: in one and the same breath, he will affirm both 'So-and-so has been taken by the Lord', and 'The witch N. N. has brought down lightning upon (the same) So-and-so". Tradition is too strong to let him forget the *inKosi epezulu*, and his superstitious fear of magic is too strong to let him suppose that no witch was at work.

The important conclusion to be drawn from the foregoing, is:—Neither *amadhlozi*-worship nor superstitious belief in all sorts of magic, have done

away with the clear distinction between God and the *amadhlozi* on the one hand, and between God and magical powers on the other. Therefore, even if *u(n)kúlu(n)kúlu*, i. e., the first man were an *idhlozi*, the confusion of *u(n)kúlu(n)kúlu* with *úNkulunkúlu* could not be accounted for thus, since the natives themselves have never ceased drawing a line between *idhlozi* and *uNkulunkulu*. If, therefore, there is confusion in the minds of many of them, it is not between *idhlozi* and *uNkulunkulu*, but between *u(n)kulu-(n)kulu* the first man as such, and *uNkulunkulu*.

And this leads us on to the last question to be answered before we put down the traditions concerning both *uNkulunkulu* and *u(n)kulu(n)kulu*, viz. 'If there is, in reality, such a wide difference between these two words [(1) one of dynamic accent: *úNkulunkúlu* versus *u(n)kúlu(n)kúlu*; (2) one of musical tone: *úNkulunkulu* versus *ù(n)kulu(n)kulu*; (3) one of word-building: *uN|kulu-n-kulu* versus *u|(n)kulu-(n)kulu*, and (4) one of meaning: term for the Divinity 'the All-Great God in Heaven' versus term of blood-relationship 'protoparent'], how, then, is it that the natives themselves have confounded, and still confound, the two, attributing to *u(n)kulu(n)kulu* that which, of right, belongs exclusively to *uNkulunkulu*? There are several answers, some of which have been anticipated in the "obscuring causes" at the beginning of this treatise.

One is—From the foregoing it appears that traditional knowledge of the true God and *amadhlozi*-worship, &c., in one word, paganism, co-exist. Yet it is equally true that the latter has pushed back the former into a more or less shadowy corner. When the forefathers of the Zulus were on the way to this shadowy corner, and especially when they had reached it, it was no wonder, it was but natural that, with two words so much alike as *uNkulunkulu* and *unkulunkulu* before them, many, perhaps even the bulk of them, began to interchange them. No one, I believe, has described the reason why they did so, better than old Langeni (Callaway p. 30-31) when he said:—"He (sc. who says "Generations of *unkulunkulu*") means the first man of all, the one who was brought forth by God first. Him people could see, God was invisible to the protoparent, He was seen by no one; the people saw him, the protoparent, and therefore said he was the maker ("Maker" is a God-name) of all things, the "one-who-was-before-I-was" ("the One-who-was-before-I-was" is a God-name), and they said so because they had not seen Him who had made the protoparent. Therefore they said he is God".

Another—If that corner is shadowy, the *amadhlozi*-religion, together with the rest of Zulu paganism, having overgrown in the course of thousands of years the pure original tradition as the African jungle overgrows a derelict homestead, the wonder is not that the notions of the heathen Zulu about *uNkulunkulu* are more or less hazy, but that, in spite of having no written literature, no monuments in stone or metal, no historical records of any kind, by the sole means of oral tradition he can tell us anything at all, and as much as he does, of the true *uNkulunkulu*. During the process indicated in the foregoing passage, there must have been a time when those

who still knew the meaning of *uN*, seeing that the mass of the people were in danger of forgetting it, beginning already, as they were, to confound *uN/kulunkulu* with *u/(n)kulu(n)kulu*, tried to check this danger by translating the ancient *uN* into words of the then every-day speech, viz. *inKosi epezulu.*

A third—If that corner is "more or less shadowy", it is not all shadow, there is light too. The thread of genuine tradition has never been lost altogether. When treating of the seventh "obscuring cause" (p. 681), I have already referred to the fact that religious tradition was not preserved equally well in every family, much less by every individual, as well as to the probability of only certain families having been "the official keepers" of those traditions. At any rate, as recently as the middle of last century, unique, because unanimous, testimony was borne before COLENSO by geographically very distant "sets of complete heathens" as well as converts, quite independently of each other, stating that *uNkulunkulu* is He Whom the white missionaries call *uTixo*, "the Creator of man and all things", without ever so much as the slightest hint at His being *u(n)kúlu(n)kúlu*, that is, the first man.

A fourth—If no confusion of the two had ever taken place, the Zulus would not be what they are—heathens.

Being in possession of the key for solving the *uNkulunkulu—u(n)kulu-(n)kulu*-problem, and thus being enabled to discern between that which, of right, belongs to the former, and what to the latter, we now, finally, are ready to listen whit profit to what the Zulus and the Zulu-speaking natives have to tell us of both.

(To be continued.)

Der Kollektivismus der Inkas in Peru.

Von Dr. Hermann Trimborn, Bonn.

(Schluß.)

Kap. III: Die Besitzverhältnisse am Grund und Boden.

Über die Eigentumsverhältnisse am Grund und Boden können wir uns durch die schriftliche Überlieferung ausreichend unterrichten. Es fehlt dagegen an besonderen Notizen über das Eigentum am beweglichen Gut, mit Ausnahme von Vieh und Wild, die das Rechtsschicksal von Weide und Wald teilten. Auch die meisten neueren Autoren übergehen diese Frage. Brehm [1] will, ohne quellenmäßigen Beleg, alle Sachgüter, wie auch die Arbeitskraft, der Verfügungsgewalt der Einzelnen entrückt wissen: „Es gab in diesem Kaisertum keinen Fußbreit Land, keinen Menschen, kein Geschäft, kein Gesetz, keine Maßregel, kein Verhältnis, welches nicht von dem Inka beherrscht worden wäre.“ Nein, die Inkas schufen keinen kollektivistischen Musterstaat, sie dachten nicht im geringsten daran, grundsätzlich privates Eigentum auszuschalten. Dazu fehlte es vor allem, anders als im Jesuitenstaate, an einer einheitlichen Wirtschafts p o l i t i k. Ein grundlegender Unterschied, der bei aller Ergebnisgleichheit das Inka-Reich und den Staat der Jesuiten trennt, ist der, daß hier in Paraguay eine zwangsmäßige Zurückschraubung planvoll auf einen Zustand hin tendierte, wie er dort in Peru als frühe Übergangsstufe bestand. Da die Quellenwerke schweigen, muß die altperuanische Eigentumsordnung an beweglichen Sachen kraft Analogie erschlossen werden. Bücher [2] sagt über die „Wirtschaft der Naturvölker“: „Selbst bei den Völkern mit ausgesprochener Sippenverfassung ist der größte Teil des beweglichen Vermögens Sondereigentum.“ Schon bei allen Jäger- und Fischervölkern finden wir Hütten und Zelte im Privatbesitze. Aber der Besitz sinkt mit dem Besitzenden ins Grab; einen Anklang daran zeigt die Inka-Kultur in der Tatsache, daß das gesamte mobile Vermögen des Herrschers nicht auf den Erben des Reiches überging, sondern nach den Vorschriften des Ahnenkultes pfleglich aufgespeichert blieb. Von Gesamtamerika sagt Ratzel [3], daß der Eigentumsbegriff ausgebildet sei, und zwar der des privaten Eigentumes, wie sich aus der gegenübergestellten Ausnahme des gemeinen Bodeneigentums ergibt. Daher wird Sondereigentum an Fahrnis auch für die peruanischen Stämme anzunehmen sein. Die Frage ist jedoch nicht von Wichtigkeit; da das Vieh ohnehin eine Ausnahmestellung einnahm (siehe unten), kamen an beweglichem Gut neben dem spärlichen Werkzeug nur geringes Hausgerät und persönliches Requisit in Betracht. Im übrigen spricht für die private Verfügungsgewalt an ihnen auch ihre Mitgabe an den Toten.

Die Hauptform des Besitzes stellte im Peru der Inkas der B o d e n dar, eine Vorrangstellung, die Beuchat [4] in ihrer Bedeutung für die soziologischen Verhältnisse würdigt: „Durch die Landwirtschaft ist das Inka-Reich groß

[1] S. 40.
[2] Karl Bücher: „Die Entstehung der Volkswirtschaft“, Tübingen 1917, I, 1.
[3] „Die amerikanische Familie und Gesellschaft“ in „Völkerkunde“.
[4] S. 658.

geworden, dank ihr konnte sich seine eigenartige soziale Verfassung halten.“ Der Boden allein lieferte den Volksunterhalt, um ihn spielten sich alle Kämpfe ab, über ihn wurden bei jeder Unterwerfung neuer Stämme Bestimmungen getroffen. Und zwar legten die Inkas ihren Erwerbungen ein System zugrunde, in dessen Schilderung die Konquistadoren übereinstimmen. Cobo [5] berichtet: „Einen Teil des Bodens widmete der Inka-Stamm der Religion und dem Kult ihrer Götzen, einen zweiten nahm er für sich, und den dritten beließ er der Gesamtheit *(comunidad)* des betreffenden Dorfes.“ Vgl. Acosta [6], Cobo [7], Ondegardo [8] und Santillan [9]; Äcker *(chácaras)* zur Verfügung der Zentralgewalt oder der Hierarchie werden auch bei Las Casas, Castro, Pedro Pizarro und Salcamaygua [10] mehrfach erwähnt. Ihnen schließen sich die neueren Werke an: Marmontel [11], Bastian [12], Middendorf [13]; letzterer sagt: „Alles wurde sodann sorgfältig gemessen und in drei gleiche Teile geteilt. Der eine gehörte dem Sonnengott, der zweite war für das Volk bestimmt und der dritte war Domäne des Königs.“ So auch Prescott und Ratzel: Kult, Inka, Gemeinde. Daß ein Eroberervolk den Unterworfenen die Verfügung über den Boden nimmt, berichtet Ratzel [14] allgemein vom amerikanischen Kontinente, die Landteilung infolge Eroberung ist uns aus der Geschichte der deutschen Stammesstaaten auf dem Boden des römischen Reiches bekannt. Nur daß hier auch eine partielle Teilung, also der Einzelhufen, vorkam, während in Peru das mangelnde private Bodeneigentum eine generelle Auseinandersetzung mit der Dorfgemeinde erforderte.

Diese Dreiteilung darf aber nicht als konstanter Verteilungsmaßstab aufgefaßt werden, wie es z. B. bei Middendorf geschieht, der von einer gleichmäßigen Dreiteilung spricht (ähnlich Lindner). Schon den frühen Autoren war indes die Unmöglichkeit einer solchen schematischen Verteilung klar; vgl. Acosta [15]: „Man kann nicht sagen, wie hoch sich dieser Teil (das Inka-Land) belief, denn er war in einzelnen Gegenden größer als in anderen und hier und da umfaßte er sozusagen alles;“ Cobo [16]: „Es steht fest, daß diese Teilung nicht in allen Landstrichen in dem gleichen Verhältnis *(por igual)* gehandhabt wurde, sondern in jeder Landschaft gemäß ihrer Naturbeschaffenheit und Bevölkerungsdichte; immer wurde darauf Bedacht genommen, daß die Dörfer mit Unterhaltsmitteln wohl versorgt blieben.“ Ondegardo [17]:

[5] XII, 28.
[6] VI, 15.
[7] XII, 4.
[8] Relaciòn, S. 17, 32.
[9] § 3 und 34.
[10] Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: „Relaciòn“ in „Tres Relaciones“, Madrid 1879.
[11] I, 2.
[12] Bd. II, S. 567.
[13] S. 43.
[14] „Die amerikanische Familie und Gesellschaft“.
[15] VI, 15.
[16] XII, 28.
[17] Report, S. 156.

„Die so ausgeschiedenen Teile schwankten zwischen einem Drittel und einem Viertel, waren verschieden in verschiedenen Distrikten. In manchen Dörfern gehörte alles Tribut-Land der Sonne, in anderen (deren Boden dem Inka gehörte, T.) nicht soviel." An anderer Stelle [18]: „Ob das Sonnen-Land ungefähr der dritte oder vierte Teil war, ist nicht zu ergründen, denn das war nicht in allen Provinzen gleich, sondern entsprach dem Verhältnis von Boden und Bevölkerung;" „von diesem, den Dörflern verbleibenden Teile ist ebensowenig festzustellen, ob er gleich den anderen oder größer war, aber es versteht sich ganz klar, daß auf die Menschenzahl im Dorfe Rücksicht genommen wurde." Die Versuche, die verschiedenen Ackeranteile in ein festes Verhältnis zu bringen, hat auch Cunow [19] als vernunftwidrig verworfen; bereits Prescott [20] erklärte, daß das Verhältnis schwankend war. Denn die Tendenz der Sieger, sich das Maximum des Bodenertrages zu sichern, fand ihre Rentabilitätsgrenze an den notwendigen Unterhaltsmitteln der Steuersubjekte, die auf diesem Boden fronen mußten. Der Dorfgenossenschaft verblieb stets so viel Boden, wie zur Erhaltung und Fortpflanzung der vorhandenen Arbeiter nötig war. Der Anteil der Dorfschaft konnte im einzelnen Falle größer als dieses Minimum sein, dann nämlich, wenn ein Wachstum der Bevölkerung zur Intensivierung der Bearbeitung oder zur Bestellung von neu in Angriff zu nehmenden Fronlande geboten war. — Das Quantitätsverhältnis, in dem die ausgesonderten Teile, das Inka- und das Sonnen-Land, zueinander standen, hing, angesichts des mühseligen und kostspieligen Gütertransportes, vom Verwendungsorte der Erträge ab. In der Umgebung eines Tempels oder eines Klosters wird vernünftigerweise das Kultland umfangreicher gewesen sein, umgekehrt das Regierungsland dort, wo der Sitz einer Verwaltungszentrale oder einer Garnison war. Eine andere Teilung würde dem Sparprinzip gröblichst zuwider gewesen sein, denn sie hätte längere Transporte bedeutet, d. h. einen Mehraufwand an Kraft und Zeit, an „Erhebungskosten", eine Schmälerung des Reinertrages. Ob, selbst die wichtige Rolle des Kultes im Leben der primitiven Völker in Anschlag gebracht, das Gesamtareal des „Sonnen-Landes" dem für sämtliche Regierungszwecke bereitgestellten Boden gleichkam?

Über die Eigentumsverhältnisse am Ackerlande — nur von ihm ist zunächst die Rede — ist mit dieser Dreiteilung noch nichts gesagt. Die Bereitstellung der Erträge einer ausgesonderten Landeinheit bedingt nicht die Abtretung des Eigentums. Der grundsätzliche Ausschluß des privaten Eigentumes wurde bereits belegt (Kap. I); es bedarf noch der Auflösung einiger scheinbarer Widersprüche in den Quellen. Castro's Ausspruch [21]: „Jede Sippe besaß ihre Felder und ebenso jeder Indianer", könnte auf einen regelmäßigen privaten Bodenbesitz neben einem kollektiven der Dorfschaft schließen lassen; er kann aber auch so ausgelegt werden, daß aus dem gemeinen Markbesitz den Einzelwirtschaften Äcker zur bloßen Nutzung überwiesen wurden. Auch

[18] Relaciòn, S. 18.
[19] Soz. Verf., IV.
[20] S. 37.
[21] S. 206.

folgende Stelle aus Cobo [22]: „Wer auf einer Reise Früchte stahl, mußte sterben, wenn das Grundstück dem Inka gehörte, ging frei aus, wenn es privat war *(particular),*" kann nicht zum Beweise eines regelmäßigen privaten Bodeneigentumes dienen. Es soll nur eine gegensätzliche Behandlung des Landes der Eroberer und der Unterworfenen angedeutet werden; der Text verpflichtet jedoch nicht zur Annahme, daß diese *heredad particular* privates Eigentum war; *particular* drückt ursprünglich einen Begriff der Teilung, Aussonderung aus, die Stelle wäre also auf eine periodische, zur Nutzung statthabende Austeilung gemeiner Mark nicht minder anwendbar. Letztere Auffassung spricht nun Cobo selbst aus: „Die Sippenvorsteher hatten dafür zu sorgen, das Ackerland an ihre Untergebenen auszuteilen, indem sie jedem Indianer ein ausreichendes Stück anwiesen." Besonders aber folgende Stelle [23] beweist, daß unter den Ländereien, die „jeder Indianer für sich" hatte, ausschließlich zur Nutzung überwiesene Gemeindefelder zu verstehen sind: „Niemandem war der Besitz einer *chácara* oder eines Grundstückes erlaubt, nicht das Sondereigen *(dominio particular)* einer einzigen Handbreit Bodens." Der Ausschluß des privaten Bodeneigentumes — dessen einzige Ausnahme später besprochen wird — ist auch durchweg von den modernen Autoren anerkannt.

Wem stand das zweifelsfreie kollektive Eigentum auf dem Inka-Lande, wem auf dem Gemeindelande zu? War die Gemeinde Eigentümerin des Bodens, dessen Erträge zum Unterhalte ihrer Genossen dienten, oder sicherte sich die Zentralgewalt das Obereigentum an allem Boden und überließ nur die Nutzung den Sippen? Weiter: Gingen die Inka- und Sonnen-Äcker in das Eigentum der Eroberer über oder begnügten diese sich mit der Ablieferung der Erträge des ausgeschiedenen Landes?

Acosta [24] glaubt: „Obwohl alles, was auf diesen Inka-Äckern gewonnen wurde, für den Inka war, stand doch das Eigentum den Indianern und ihren Erben zu." Castro [25]: „Es ist eine bekannte Tatsache, daß die Äcker, die man dem Inka gab, ihm von den Häuptlingen aus dem Feldbesitze der einzelnen Täler gegeben wurden, denn heute noch wußte in diesem Tale und in allen übrigen jede Sippe, daß die Felder, die nach dem Inka hießen, die ihren waren." Cieza [26]: „Der Tribut, den sie abliefern mußten, war zu erzeugen auf ihrem eigenen Land." Ondegardo [27]: „Obwohl das Getreide und die anderen Früchte dieser Äcker zum Tribute bestimmt waren, gehörte der Boden selbst den Leuten selbst," sowie [28]: „Die Äcker waren Eigentum der Indianer und ihrer Vorfahren und der Dorfschaften selbst." In gleichem Sinne muß von den Neueren Markham [29] verstanden werden, der die Dreiteilung lediglich auf den „net produce" bezieht. Dieser Ansicht, daß die Tributfelder im Eigentum

[22] XII, 26.
[23] XII, 28.
[24] VI, 15.
[25] S. 216.
[26] II, 28.
[27] Report, S. 157.
[28] Relaciòn, S. 21.
[29] Siehe Einleitung zu Cieza.

der Dorfschaften verblieben, schließt sich CUNOW [30] an, der sich auf die angeführten Stellen von CASTRO, ONDEGARDO und eine Stelle SANTILLAN's stützt; diese beweist jedoch gerade das Gegenteil! SANTILLAN [31]: „Alle Felder, Äcker, Landgüter, die in jeder Provinz dem Inka und der Sonne zugesprochen wurden, waren Eigentum der Eingebornen der betreffenden Provinz," aber „damals, als der Inka eroberte, machte er sich zum Herrn alles dessen, was sich in ihr befand, so auch des Bodens und des Viehes, zum Zeichen seiner Herrschaft und Lehnsgewalt." Das Eigentum der Gemeinde bezieht sich also lediglich auf die Vor-Inka-Zeit; vgl. [32]: „Nach der Conquista nahmen die Dörfer wieder einen Teil der Grundstücke in Besitz, deren Herren sie früher (vor den Inkas!) gewesen waren." Wenn COBO [33] sagt: „Aller Tribut, den sie zahlten, war persönlicher Dienst", so korrigiert er damit die gebräuchliche, aber juristisch unkorrekte Ausdruckweise: der Tribut war nicht Steuer auf persönliches Eigentum, sondern Fronarbeit auf fremdem, dem Inka oder der Sonne gehörenden Besitz. TOLEDO [34] bemerkt von den „Feldern der Religion", daß sie als „Eigentum der betreffenden Götzen" galten. COBO, SANTILLAN und TOLEDO lehnen demnach die Auffassung, daß die Tributfelder Eigentum der Unterworfenen gewesen seien, ab. Wie vereinigt sich hiermit die scheinbar entgegengesetzte Ansicht von ACOSTA, CASTRO, CIEZA und ONDEGARDO? Sie erkennen im Inka-Reiche mit Recht den Eroberstaat. Sie stellen fest, daß vordem das Bodeneigentum der S i p p e zustand, das ihr nur zwangsweise genommen wurde. Sie sprechen dem Inka den Rechtstitel seines Malae-fidei-Besitzes ab, nicht ohne gegenwartspolitischen Zweck; die spanischen Beamten betrachteten den König von Spanien als Rechtsnachfolger der Inka-Dynastie und beschlagnahmten die Tributländer, die Eigentum des Inkas waren, für die Krone, um dann die so um ihre frühere Steuerquelle gebrachten Eingebornen mit einer neuen, also doppelten Steuer von ihrem eigenen Lande zu belegen. Die meisten Autoren haben sich gegen dieses Verfahren gewehrt; in diesem Sinne sind die Aussagen der erstgenannten Quellen zu verstehen, die gegenüber den Ansprüchen des spanischen Fiskus das ursprüngliche, aber durch Waffengewalt suspendierte Eigentum der Dorfschaft darlegen wollen. Auch die Anwendung des Wortes Tribut durch alle Autoren widerspricht dieser Auffassung nicht; gebraucht doch auch COBO dieses Wort, obgleich er darüber im klaren ist, daß es juristisch unzutreffend ist. Ebensowenig spricht gegen das staatliche Bodeneigentum die Anwendung des Wortes „renta" auf die Ansprüche der Priester, Beamten usw. (bei LAS CASAS, CASTRO, COBO, ONDEGARDO, PIZARRO und SALCAMAYGUA): sämtliche Tributäcker waren Eigentum der Zentralgewalt. Die einzelnen Priester, Beamten usw. hatten ihr gegenüber einen Anspruch, der sich treffend als „renta" aus der Gesamtheit der Erträge der ausgeschiedenen Landstücke bezeichnen läßt. Daß die Inkas das ausge-

[30] Soz. Verf., V.
[31] § 51.
[32] § 102.
[33] XII, 27.
[34] FRANCISCO DE TOLEDO, „Informaciones" in „Colecciòn de libros raros y curiosos", Bd. 16, Madrid 1882, S. 194.

sonderte Land zu Eigentum wollten, beweisen schließlich die unentwickelten rechtlichen Anschauungen dieser Stämme. Die begriffliche Scheidung von Privat- und Kollektivbesitz ist bei der amerikanischen Rasse durchaus nicht ausgebildet, am schärfsten noch der Eigentumsbegriff gegenüber fremden Stämmen; juristische Konstruktionen wie die des abgeleiteten Besitzes, der *detentio* oder des *usufructus* dürfen diesen primitiven Menschen nicht zugemutet werden. Nein, der Wille der Eroberer ging auf Landeigentum und die dazu erforderliche Fronarbeit; wäre er nur auf Naturalleistungen gegangen, dann hätte es lediglich der Auferlegung fester jährlicher Naturalrenten bedurft, nicht einer Abmarkung von Landteilen, deren Ertrag doch jährlich schwankte.

Restlos sicherten die Eroberer sich das Eigentum an den am Ostabhange der Anden gedeihenden Kokapflanzen. Die Wirkungen des Genusses dieser Pflanze, z. B. Suspendierung des Hunger- und Durstgefühles, waren bekannt und begehrt. Nach den unwidersprochenen Angaben von Ondegardo und Toledo waren die Kokafelder Domäne der Zentralgewalt. Das gleiche gilt nach den übereinstimmenden Quellen von den Gold- und Silbergruben.

Umstritten, wie das Eigentum des Inka an den Tributfeldern, ist das Eigentum der Dorfschaften an den Gemeindeländern. Der Anónimo [35] sagt, nachdem er von der Zuteilung des Landdrittels an die Gemeinden gesprochen, daß „in diese Gemeindeländer sich weder der König noch andere Herren einmischen durften". Durfte kein Höherer den Besitz stören, so auch kein Niederer: Die Gemeinde besaß demnach unbeschränkte Verfügungsgewalt. Cieza [36] berichtet anläßlich der Eroberung von Calka durch Viracocha Inka, dieser habe den sich Ergebenden verkündet, daß er „ihnen ihre Böden und ihr sonstiges Eigentum unbeschränkt sicherstelle"; von König Huayna Capac erzählt er [37], daß er aus dem Stammlande der Huancas „das Land abmarkte, daß jeder Sippe gehören sollte". Anderer Ansicht scheint nur Cobo [38] zu sein: „Das Eigentum am Gemeindelande stand dem Inka, und nur der Fruchtgenuß (usufruto) der Dorfgemeinde zu." Auch diejenigen Schriftsteller, die (siehe oben) für ein Gemeindeeigentum am Inka-Lande sprachen, müssen erst recht ein Gemeindeeigentum am Dorfschaftslande vertreten. Der recht späte Cobo allein steht also gegen Acosta, Castro, Cieza, Ondegardo und den Anónimo. Dennoch behaupten von den Modernen Brehm, Bastian, Lindner und neuestens Beuchat das Gegenteil. Bastian [39]: „Da das Land dem Staat verblieb, konnte es unter der vorübergehenden Nutznießung nicht besteuert werden;" vgl. seine Anführung des Oliva-Zitats: „Mango Capac proklamierte das Gesetz der Inka, daß alles diesen gehöre." So auch Lindner [40]: „Nur durch den Inka gab es ein Nutzungsrecht an Grund und Boden." Beuchat [41]:

[35] „Relaciòn anònima de las costumbres etc." in „Tres Relaciones", Madrid 1879, S. 200.
[36] II, 38.
[37] II, 49.
[38] XII, 28.
[39] „Die Geschichte der Inkas in Peru" in „Die Kulturländer des alten Amerika".
[40] S. 386.
[41] S. 605.

„Eine juristische Fiktion machte den Inka zum Eigentümer aller Ländereien, deren Besitz er aber den Familienvätern zu Erbleihe übertrug." Diese Autoren erkennen das grundsätzliche Fehlen des privaten Bodeneigentumes zu Recht; sie irren, wenn sie den Staat zum Träger dieses kollektiven Eigentumes machen.

Auf dem Gemeindelande, dessen Eigentümerin die Dorfgesamtheit war, fand Sondernutzung durch periodische Verlosung statt. Acosta [42]: „In jedem Jahre verteilten sie dieses Gemeindeland." Cobo [43]: „Diese Äcker verteilten die Kaziken in jedem Jahre unter ihre Untergebenen; diese Teilung wird noch heutigen Tages (1653!) in den Provinzen von Colla(o) und anderwärts beobachtet und ich bin bei ihrer Durchführung in der Provinz Chucuite zugegen gewesen." Ondegardo [44]: „Wohlverstanden wurde und wird dieses Gemeindeland *(concegil)* unter alle verteilt." Man erwartet, daß diese Almendeteilung, wie Cobo beschreibt, unter Leitung des Dorfvorstehers vor sich ging. Zwei Autoren legen indes diese Aufgabe in die Hände eines Inka-Delegaten. Cieza [45]: „In Xauxa erzählte man mir, daß ein Inka die Felder und Täler zwischen ihnen teilte, die sie nun besaßen." In Wirklichkeit hat diese Stelle auf die periodische Ackerteilung keinen Bezug. Da in den vorherigen Sätzen von der Eroberung der Provinz und der Abmarkung der Felder (nämlich zur Ausscheidung des Inka- und Sonnen-Landes) gehandelt wird, ist offenbar gar nicht an die Teilung des Sippenlandes, sondern an die Abgrenzung der einzelnen Markgebiete mit Ausscheidung des Erobererlandes gedacht, wofür der Zusatz „die sie nun besaßen" spricht [46]. Eindeutig sagt aber Santillan [47]: „Dieser Tocricoc *(Tucuiricuc* = „Alles-Seher", Aufsichtsbeamter über je vier Stämme) verteilte unter Curacas und Indianer die Äcker, die es in jedem Tale gab." Auf die technische Unmöglichkeit einer solchen Verwaltungseinrichtung hat schon Cunow [48] aufmerksam gemacht: Da jeder der vier Stämme durchschnittlich 100 Hundertschaften zählte, hätte der Beamte im Jahre 4×100 Dörfer zu besuchen gehabt, was unter Anrechnung der Reise- und Austeilungszeit ein Ding der Unmöglichkeit war. Im übrigen war dieser Beamte — der höchste unter der Zentralverwaltung — für ganz andere Aufgaben bestimmt, die eben mit dem Wesen der Inka-Herrschaft zusammenhingen: zum Ausheben der Mannschaften, zur Aufsicht über Abgaben und öffentliche Arbeiten. Die Inkas hatten ja gar kein Interesse daran, eine vor ihrer Herrschaft von den Eingebornen selbst verwaltete Institution ihrerseits zu besorgen; das beweist auch die Tatsache der lokalen Rechtsprechung: welchen Sinn hätte es gehabt, von seiten der Eroberer den Regelfall, die friedsame Auslosung des Marklandes, zu leiten,

---

[42] VI, 15.
[43] XII, 28.
[44] Relaciòn, S. 32.
[45] II, 24.
[46] Diese Auffassung teilt auch der englische Herausgeber, der „divided" schreibt, wobei das englische Imperfekt nicht zum Ausdruck einer bis zur Gegenwart fortgesetzten (Perfekt), sondern einer einmaligen, in der Vergangenheit abgeschlossenen Handlung dient.
[47] § 16.
[48] Soz. Verf., V.

während man den für den Landfrieden gefährlichen Sonderfall, Streitigkeiten über den Grundbesitz, der Jurisdiktion der Dorfvorsteher überließ! Die Dorfgemeinschaft selbst nahm also die Austeilung ihrer Felder vor.

Daß diese Verteilung jährlich, also für jede natürliche Wirtschaftsperiode statthatte, ist beim Fehlen einer anderslautenden Quelle nach Acosta und Cobo anzunehmen. Über den Vorgang bei der Verteilung sind wir ohne jegliche Nachricht. Wir wissen nur den Gesichspunkt, der für die Zurechnung maßgebend war: es war der Bedarf. Nach Acosta [49] gab man jedem so viel, wie zur Ernährung seiner Familie nötig war; auch nach Cobo [50] fand die Vergabung nicht zu gleichen Teilen statt, sondern proportional der Familienmitgliederzahl. Ein anderes, aber sachlich gleichbedeutendes Moment bringt nur Ondegardo [51]: nach ihm geschah die Verteilung „entsprechend den Leuten, die jeder hatte, um zu säen und zu essen". Das Landmaß, das nach Cobo [52] einer Flur von 50 × 25 Klaftern entsprach, war *tupu* genannt. Es beruhte nach Ondegardo [53] auf Tradition. — Es ist hier noch die Ansicht Beuchat's [54] zu widerlegen, daß bei Familienzuwachs die Landhabe des Einzelnen einen der Personenzahl proportionalen Zuwachs aus dem Staatslande erfahren habe. Eine solche Einrichtung ist in keiner der Quellenschriften angedeutet, die vielmehr ausdrücklich das Inka-Land für die Bedürfnisse der Zentralverwaltung reserviert wissen wollen. Die Dorfgemeinden waren vielmehr bei Bevölkerungszuwachs durchaus auf Urbarmachung oder Intensivierung des ihnen überlassenen Landdrittels beschränkt. Beuchat's Ansicht folgt allerdings notwendig aus seiner eben erwähnten staatssozialistischen Auffasung vom Inka als „Herrn aller Lehen" — nur daß die Folgerungen aus dieser Theorie sie selbst als unrichtig erweisen.

Angesichts der Zumessung eines dem Bedarfe genügenden Landteiles an die Haushaltungen fragt sich, ob damit alles Sippenland aufgeteilt war, ob nicht darüber hinaus bei gedecktem Bedarf eine ungeteilte Almende am Ackerland verblieb. (Von Wald und Weide wird das unten gezeigt.) Dagegen spricht die Ungunst des Bodens in Peru, wo zumeist die Bevölkerung über den Nahrungsmittelspielraum drängte, zumal nach der Entziehung der Nutzung am Inka-Land. Dennoch müssen wir die Existenz einer solchen Almende annehmen. Der reichlich unklare Satz des Anónimo [55], „daß in jedem Dorfe die Äcker geteilt werden sollten, und zwar für jeden Bürger ein bestimmtes Maß, und für die Gemeinden ebenfalls", sowie seine Verurteilung gewisser Verbrecher zu Zwangsarbeit auf Gemeindeland *(tierras o partes de la comunidad)*, weisen auf das Bestehen solcher Ackeralmende hin. Das Gemeindeland wurde ja nur an die Wehr- und Arbeitsfähigen verteilt. Eine Zuweisung an Arbeits-

[49] VI, 25.
[50] XII, 28.
[51] Relaciòn, S. 32.
[52] XIII, 15.
[53] Relaciòn, S. 33.
[54] S. 605.
[55] S. 200.

unfähige wäre ohne Sinn gewesen. Die Sippengenossenschaft übernahm — darin stimmen alle Quellen überein — den Unterhalt der Arbeitsunfähigen, die nicht im Verbande einer Kleinfamilie lebten. Dieser Gemeindezweck wurde, wie die vom Inka angeordnete Zwangsarbeit, durch gemeinschaftliche Arbeit der Markgenossen erfüllt. Darum konnte von einer Zulosung des für die Kranken, Witwen, Altersschwachen, Waisen usw. bestimmten Landes keine Rede sein, es wurde vielmehr vor der Auslosung ein ausreichendes Stück in ungeteilter Gemeinschaft zurückbehalten, das zur Erfüllung aller Gemeindezwecke diente.

Zu diesen gehörte außer der Armenpflege die Bestreitung des Kultes, die Bereitstellung von Opfern für die Sippengottheiten, die Huacas. Allerdings sprechen alle Autoren, die diese Frage berühren, diese Kosten dem Sonnen-Lande zu. Es deutet aber einmal der gebräuchliche Name „Sonnen-Land" *(tierra o heredad del Sol)* auf eine ganz spezielle Zweckbestimmung hin, und sodann ist nicht zu ersehen, welches Interesse die Eroberer haben konnten, für die Pflege der unterworfenen Sippengötter tätig zu sein; nur die Durchdringung der angegliederten Stämme mit dem Sonnenkulte war ihr Ziel.

Solcher Gemeindebedarf konnte ja in zweifacher Weise bestritten werden: durch Zurückstellung eines Bodenteiles, den die Markgenossen zu bebauen hatten, oder durch Erhebung von Naturalbeiträgen von den Einzelwirtschaften. Für die zweite Möglichkeit spricht nichts. Diesem Volke war die Besteuerung unbekannt; es steuerte mit seiner Arbeitskraft. Leichter war es, auf nicht ausgeteilten Almendefeldern, so wie auf den viel größeren Anteilen des Herrschers und des Klerus, alle Markgenossen für die Zwecke der Gesamtheit arbeiten zu lassen, als ihnen einmal Zugeteiltes wieder zu nehmen. Unwahrscheinlich ist die Einführung dieser, dann ganz singulären Steuer, während gemeinsames Feldeigentum überall bestand und die gemeinsame Feldnutzung erst in nicht zu ferner Vergangenheit durch die Sondernutzung ersetzt worden war.

Der im Eigentum der Dorfsippe verbleibende Anteil am Ackerlande der Mark zerfiel also in die ungeteilte Almende und das jährlich ausgeloste Hufenland.

Zwei Ausnahmen durchbrachen dieses kollektive Bodeneigentum.

So wie bei den Germanen zur Zeit des Tacitus [56] und in Alt-Mexiko [57] war die Haus- und Hofstätte Privateigentum. Castro [58]: „Da es kein Gesetz über die Erbfolge des major oder minor gab, hinterließ der gemeinfreie Indianer seine *hacienda* demjenigen von seinen Söhnen, der ihm der mannhafteste zu sein schien, und dieser mußte die übrigen Söhne aufnehmen; hatte er keinen Sohn, so vermachte er sie seinem Bruder, seiner Schwester, seinem nächsten Verwandten oder vertrautesten Freunde." Niemals erbte die Frau. Hier wird eine durch Gewohnheitsrecht beschränkte Verfügungsgewalt des Erblassers über die *hacienda* bezeugt. Verfügung von Todeswegen setzt aber Verfügung unter Lebenden, setzt Eigentum voraus.

---

[56] Siehe Brunner: „Grundzüge der deutschen Rechtsgeschichte", München 1919, S. 7.
[57] L. Woltmann: „Politische Anthropologie", Jena, VI, 4.
[58] S. 216.

Eigentum an der Hofstätte berichtet Ratzel [59] von den gesamten Stämmen Amerikas.

Daneben gab es ein privates Eigentum auch am Ackerlande selbst, nämlich von Königs Gnaden. Acosta [60]: „Kein Privatmann besaß etwas von diesem dritten Landteile zu Eigen, noch hatten die Indianer jemals etwas davon besessen, wenn es nicht durch besondere Verfügung des Inkas war." Cobo [61]: „Niemanden war der Besitz einer *chácara* oder eines Grundstückes erlaubt, ja nicht einmal das Sondereigen einer einzigen Handbreit Bodens, wenn es nicht ein Geschenk des Inkas war; diese Gnade erwies er einigen hochverdienten Heerführern und hervorragenden Männern zur Vergeltung ihrer Dienste." Ferner [62]: „Diejenigen, welche die Inkas am meisten auszuzeichnen pflegten, waren die Anführer, die sich im Kriege hervorgetan hatten; ihnen dankte der König, indem er ihnen Edelsteine schenkte, wertvolle Gewänder, oder, was am häufigsten und von den Untertanen am meisten geschätzt war, einige Mädchen, die als Tribut gesammelt wurden, oder Vieh und Ackerland, das sie als ihr und ihrer Erben Eigentum besitzen sollten." Ondegardo [63]: „Eigentum am Boden konnte der Indianer nicht besitzen, wenn es nicht durch die Gnade des Inkas war, wie er sie zuweilen für ihm geleistete Dienste erwies, sei es für den Bau einer Wasserleitung, Brücke oder Straße, sei es, weil jemand als Sohn eines Häuptlings an seinem Hofe erzogen worden war, sei es aus anderem Grund; ebenso war es mit dem Vieh." So auch Pedro, Pizarro [64] und Castro.

Aus welcher Landkategorie wurde das Sondereigen vergabt? Ein quellenmäßiger Anhalt fehlt. Es muß das Inka-Land gewesen sein, das dafür herhielt, denn das war Eigentum des Inkas, über dieses stand ihm unmittelbare Verfügung zu; auch wirtschaftlich erscheint das als gerechtfertigt: Solche Landschenkungen waren das Entgelt für produktionsfördernde Leistungen — gesteigerten Ertrag schon erworbenen oder Eroberung neuen Bodens. Im Verhältnis zur Gesamtmasse des Inka-Landes stellten diese verschenkten Güter einen geringen Bruchteil dar: die Verausgabung des Reichsgutes war ein seltenes, im Vergleich mit dem Gesamtlande nicht zahlenmäßig belegbares, aber sicher geringfügiges Entgelt; anderenfalls wäre seine Existenz einem größeren Kreise von Autoren bekannt. Zu umfangreichen Verleihungen reichte auch die Masse des verfügbaren Landes angesichts der im Verhältnis zur Ertragsfähigkeit des Bodens dichten Bevölkerung nicht aus. Die Inka-Herrscher gerieten nicht auf die Bahn des deutschen Königtums: sie blieben durchweg die Nehmenden; selbst wenn sie gaben, taten sie es nur gegen einen vorweggenommenen größeren Gewinn. Es fragt sich, ob das „Sondereigen" wirkliches Eigentum oder nicht nur Lehen, auf Widerruf verliehener Besitz, war. Dies ist zu verneinen. Alle Quellen sprechen ausdrücklich von Eigentum. Es

[59] „Die amerikanische Familie und Gesellschaft".
[60] VI, 15.
[61] XII, 28.
[62] XII, 27.
[63] Relación, S. 37.
[64] S. 270.

wird zwar nur von wenigen Autoren betont, aber eben diese finden es aus den ihnen neuen Besitzverhältnissen dank größerem juristischen Scharfsinne heraus. Castro, Cobo, Ondegardo zeichnen sich unzweifelhaft durch die stärkste rechtliche Schulung aus. Sie waren mit dem Lehnssystem durchaus vertraut; es lag also nahe, daß sie das vom Inka vergabte Land für Lehnsgut hielten; daß sie das, trotz dem ihnen neben dem römisch-rechtlichen anerzogenen feudalrechtlichen Denken nicht taten, beweist, daß sie es als Privateigentum erkannten. Der mit einer lehensrechtlichen Verleihung verbundene Vorteil — Wiedereinziehung bei Untreue — wurde in Peru ohnehin erreicht: es ist *comunis opinio,* daß bei politischen Delikten — Hochverrat, Aufruhr, Beleidigungen des Inkas, Verweigerung der Heeresfolge usw. — sämtliches Eigentum des Deliquenten dem Herrscher verfiel; besaß er Sondereign an Land, so fiel dieses, ohne lehensrechtliche Konstruktion, im Falle der Untreue an den Herrn.

Die Erblichkeit dieses Sondereigens wird von Cobo [65] erwähnt: „Das so einem Privaten eingeräumte Land ging auf seine Nachkommen über, jedoch mit der Beschränkung, daß weder der erste Besitzer noch die späteren es veräußern, vertauschen, teilen, noch irgendwie darüber verfügen durften, nur daß einer, der stets die ‚Person der Ayllo oder Familie' darstellte, z. B. ein älterer Verwandter, das Land innehatte und jährlich nach der Sitte unter die Angehörigen teilte; dabei hatte jeder den gleichen Anteil." Ähnlich Ondegardo [66]: „Beim Tode eines Landeigentümers besaßen die Erben und Nachkommen dieses gemeinsam ohne Teilungsbefugnis; doch die Person, die die Familie repräsentierte, führte die Verwaltung und alle übrigen genossen die Früchte insgemein, die folgendermaßen unter ihnen geteilt wurden: wenn ein Sohn des Erstbesitzers sechs Söhne hatte und ein anderer zwei, so hatte jeder den gleichen Anteil und so viele Anteile waren wie Personen." (Gleichlautend noch einmal in der „Relaciòn".) Fernando Santillan [67]: „Wenn der Curaca starb, setzte der Nachfolger sich in den Besitz der Felder, Töpfe und des anderen hinterlassenen Gutes und hielt es zusammen wie ein Fideikommiß und damit ernährte und versorgte er Nachkommen und Frau des Verstorbenen." Castro [68]: Wenn der Nachfolger von derselben Sippe war, so erbte er den ganzen Hof, Äcker, Gewänder, Frauen und Vieh und daher kam der große Reichtum der Curacas, denn es wurde für eine Ehre gehalten, daß niemand das Ererbte ausgäbe oder angriffe, sondern eher mehrte, und das kam gleich einem Fideikommiß *(mayorazgo)* er versah die etwaigen Nachkommen seines Vorgängers mit allem Nötigen." Hatte sich bezüglich der Vererbung der privaten Hofstätte ergeben, daß im Rahmen der Gewohnheit freies Verfügungsrecht des Erblassers bestand, daß aber der Erbe den Hof als Heimstätte der Nachkommen übernahm, so war die Rechtsform des privaten Ackerbesitzes das Fideikommiß. Über die Person des Nachfolgers wird nichts gesagt. Auf

[65] XII, 28.
[66] Report, S. 162.
[67] § 21.
[68] S. 216.

jeden Fall war der Übernehmer nur der Vertreter der Erbengemeinschaft. Ihm wie dieser fehlte über die Masse jede Verfügungsgewalt. Der Ertrag des Ganzen wurde gleichmäßig unter alle Berechtigten verteilt.

Die bisherige Untersuchung beschränkte sich auf das Ackerland. Es bleibt zweierlei zu betrachten: das Eigentum an Wiese und Wald, einschließlich der Rechte am Vieh und der Rechte auf Jagd und Holz.

Weide und Vieh unterlagen derselben Dreiteilung wie das Ackerland. Cobo [69]: „Ebenso teilte der Inka alles Vieh, indem er der Religion einen Anteil, einen zweiten sich selbst, den dritten der Gemeinde zuerkannte; die Weiden waren von einer „provincia" zur anderen abgegrenzt." Auch Ondegardo [70] führt die Teilung des Viehes unter Inka, Kultus, Gemeinde und Curaca aus; an anderer Stelle [71]: „Es ist wahr, daß er dem Pueblo einen kleineren Teil beließ." Ebenso Santillan [72]. Auch für die Größenverhältnisse dieser Teile wird dasselbe gelten wie für die Anteile am Ackerland.

Middendorf und Lindner sprechen den Gemeinden das Eigentum an den Herden ab. Middendorf [73]: „Die Vasallen besaßen kein Vieh, auch nicht die Vornehmen." Lindner [74]: „Die großen Lamaherden standen den Inkas und der Sonne als ausschließliches Eigentum zu." Ein quellenmäßiger Beleg für diese Ansicht ist mir unbekannt. Sie steht zu den Aussagen von Cobo, Ondegardo und Santillan in Widerspruch.

Da der Boden grundsätzlich Kollektiveigentum war — in den darauf bezüglichen Quellenstellen ist zumeist von „Erde" und „Boden" die Rede, nicht speziell von „Ackerland" — war auch privates Weiden- und Vieheigentum grundsätzlich ausgeschlossen. Dementsprechend sagt Middendorf [75]: „Die Vasallen besaßen kein Vieh." Der Nachsatz allerdings „auch die Vornehmen nicht" ist falsch. Genau wie am Ackerlande gab es einen seltenen Weide- und Viehbesitz aus Königshand. Cobo [76]: „Von dem Teile, der der Gemeinde gehörte, erwies der König seinen Kaziken und Dienstleuten Gnade." Irrtümlich scheint mir aber seine Ansicht, daß solches Vieh aus den Anteilen der Gemeinde genommen worden wäre. Ondegardo [77]: „Einen kleinen Teil des Viehes beließ er den principales." An anderer Stelle [78]: „Ein Teil wurde dem Distrikt *(= marca)*, ein anderer seinem Führer überlassen." Die Existenz privaten Herdeneigentumes drückt er auch bei Besprechung der Verteilung der Gemeindewolle aus: „Dabei wurde nicht berücksichtigt, was eine solche Person an eigenem Vieh besitzen mochte." Die Rechtsform dieses Besitzes war ebenfalls die gebundene Verfügungsmacht des Fideikommisses. Cobo [79]: „Alles,

[69] XII, 29.
[70] Report, S. 158.
[71] Relaciòn, S. 23.
[72] § 16.
[73] S. 45.
[74] S. 386.
[75] S. 45.
[76] II, 19.
[77] Relaciòn, S. 23.
[78] Report, S. 159.
[79] II, 29.

was auf dem Gnadenwege gegeben wurde, um *estancias* (Viehhöfe) zu gründen, konnte nicht geteilt noch veräußert werden, ebensowenig wie das Ackerland; es war gemeinsamer Besitz der Erben des ersten Eigentümers."

Diesen einen Fall ausgenommen, standen nicht nur die Weiden, sondern auch die Lamaherden im Gemeindeeigentum. Eine Zuweisung an die Einzelnen war natürlich nur bezüglich des Ertrages möglich, während die Weidung gemeinsam geschah. Eine derartige Bewirtschaftung verursachte geringeren Aufwand als die Summe der zum Unterhalt und zur Beaufsichtigung des Viehes erforderten Mittel bei Zuweisung von Weide- und Viehbesitz an die Einzelwirtschaften. Wolle und Fleisch des Lamas — dieses kommt beim Fehlen anderer Haustiere allein in Betracht — wurden periodisch ausgeteilt. ONDEGARDO [80]: „Man verteilt die Kleidung (= Wolle zur Bearbeitung) an jeden in der zur Bekleidung der Familie benötigten Menge." So, wie es für die staatlichen Herden überliefert ist, nimmt RATZEL [81] eine jährliche Schur auch des Gemeindeviehes an. Nur wurde wieder nicht der gesamte Ertrag verausgabt, sondern auch von Fleisch und Wolle, wie von den Ackererträgen, ein Teil zur Bestreitung der Gemeindeausgaben zurückbehalten. Nach dem ANÓNIMO [82] gab es allenthalben Speicher für tierische Produkte, die neben den Bedürfnissen der Sippegenossen dem Zwecke des Armenunterhaltes und der Opfer dienten.

Auch in die Eigentumsverhältnisse am Waldboden griff der Herrscher umregelnd ein. Aber „nur auf kahlem und waldarmem Lande beschlagnahmte der Inka die Waldungen für sich; doch die Nutznießung stand der Gesamtheit der Dörfer zu, in deren *comarca* und *distrito* die betreffenden Wälder und Holzungen fielen, nur daß man das Holz mit Genehmigung und Ordnung entnahm, entsprechend dem Bedarfe des Einzelnen [83]." Fast gleichlautend bei ONDEGARDO [84]: „In waldreichen Gegenden regelte man die Holznutzung nicht; doch auf allem kahlen und waldarmen Lande beschlagnahmten die Inkas die Wälder für sich, aber die Nutzung auch an diesen Wäldern stand dem Dorfe zu, in dessen Gebiet sie lagen, nur daß man mit Ordnung und Lizenz gemäß dem Bedarfe rodete." Wir begegnen hier einer produktionspolitischen Maßregel, die die Verfügungsgewalt über die Wälder wenigstens dort in die Hände der Zentralgewalt legte, wo Knappheit herrschte. Dann bestand also auch Anschluß des Gemeindeeigentums (nicht der Gemeindenutzung). Auf ONDEGARDO stützt sich CUNOW [85]: „Wo wenig Wald war, war er unter dem Schutz des Tucricuc gestellt, der Nutzungsanteile verteilte." Es ergibt sich: in holzreichen Gegenden war der Wald Gemeindeeigentum, in holzarmen Gebieten war er der Verfügung des Inkas unterstellt. Die Nutzung stand in beiden Fällen den Markgenossen zu, indem jeder zur Deckung seines

[80] Report, S. 160.
[81] „Übersicht der altamerikanischen Kultur" in „Völkerkunde".
[82] S. 200.
[83] COBO, XII, 29.
[84] Relaciòn, S. 56.
[85] Soz. Verf., V.

Bedarfes berechtigt war; dabei mochte in holzarmen Gegenden eine Rationierung des freien Schlages nötig sein.

Die Waldnutzung erstreckte sich auch auf das Jagdrecht. Cobo [86] will denjenigen bestraft wissen, der ohne Erlaubnis jagte. Ondegardo [87] schränkt das insoweit ein, als „niemand jagen sollte über die Grenze seiner eigenen Provinz (= Mark) hinaus." An anderer Stelle: „Obwohl man mit Erlaubnis des Inkas jagen durfte, wurde sie keinem zur Jagd auf fremdem Gebiet erteilt." Das Wild war demnach in waldarmen Marken königliches, in waldreichen Marken gemeines Eigentum. Wie am Walde hatten die Markgenossen die Nutzung auch am Wild, die wiederum in wald- und wildarmer Gegend einer Rationierung unterlag. Prescott [88] erklärt dagegen: „Der Landmann durfte nicht jagen"; Middendorf [89]: „Die Jagd gehörte zu den Vorrechten des Monarchen und war den Vasallen untersagt"; Beuchat [90]: „Die Jagd war bei den Quichuas nicht frei." Diese Ansicht beruht auf einer übertriebenen Vorstellung von den wirtschaftspolitischen Absichten der Zentralgewalt und ist in den älteren Quellen nicht belegt. Auch Cunow [91] gestattet dem Sippegenossen in den Gemeindewäldern freie Jagd, während er jenseits der Grenzen seiner Mark rechtlos war.

* * *

Die aufgewiesenen Regeln der Eigentumsordnung gelten, wie für alle Stämme, auch für den Stamm der Inkas, die in der Umgebung von Cuzco angesiedelt waren. Ein Unterschied bestand bezüglich des Betriebes. Da die Orejones, die Wehrfähigen des Inka-Stammes, in großer Zahl Verwaltungsposten in den Provinzen innehatten, trat in ihrem Stammesgebiet die Leibeigenenwirtschaft stärker hervor als anderswo (siehe Kap. IV).

Die Sippen- oder Markgenossenschaft genügt allein nicht zu einer Analyse der Besitzverhältnisse. In die Eigentumsordnung der Markgenossenschaft schob sich der Eroberstaat umgestaltend ein. Eine dreifache Abänderung des Markenrechtes durch die Inkas ist nachweisbar:

1. Die restlos durchgeführte Aufteilung des Stammlandes unter die Hundertschaften;
2. die Ausscheidung und Enteignung des Inka- und Kult-Landes;
3. die Schaffung des auf königlicher Verleihung beruhenden Sondereigens.

Die durch den Eroberstaat abgewandelte Eigentumsordnung der Marken trug folgendes Bild:

A. Mobilien: Sondereigen.
B. Boden (und Großvieh).

I. Das Domanium.

a) Inka-Land, *b)* Kult-Land } Ackerland + Weide + Vieh + Wald (in waldarmer Gegend) + Kokapflanzungen + Erzgruben.

[86] XII, 26.
[87] Report, S. 164.
[88] S. 113.
[89] S. 47.
[90] S. 657.
[91] Soz. Verf., V.

II. Das Gemeindeland.

a) Die ungeteilte Almende:
1. Wald (in waldreicher Gegend) + Weide + Vieh.
2. Ackerland zu Armenpflege und Kult.

b) Das Hufenland (nur Acker).

III. Das Sondereigen.

a) Haus und Hof.

b) Das Königsland (Äcker + Weide + Vieh).

Die Inka-Herrscher dachten weder an eine soziale Nivellierung ihrer Untertanen, noch kam es ihnen jemals in den Sinn, jenen Kollektivismus aller Güter zu schaffen, den man an ihnen bis heute rühmt. In die Besitzverhältnisse der Marken wurde nur insoweit eingegriffen, als es zur Ausbeutung der Unterworfenen nötig war. Ebensowenig interessierten sich die Machthaber für den landwirtschaftlichen Betrieb. Die Arbeitsverfassung der Marken entsprach auch nach ihrer Einordnung in den Inka-Staat dem Zustande zur Zeit ihrer Autonomie.

Kap. IV: Die Arbeitsverfassung in der Landwirtschaft.

Die Wirtschaft der autonomen Marken regelte das sippengenossenschaftliche Gewohnheitsrecht. Wirtschaftsrechtliche Gesetze von seiten der Zentralgewalt waren selten, betrafen nur Materien, an denen der Inka-Stamm selbst interessiert war (z. B. Frondienste, Tribute), oder solche, die einer für mehrere Dorfschaften geltenden Regelung bedurften: z. B. leiteten die Inkas die Wasserentnahme aus den von ihnen angelegten Kanälen [92]. Hier waren generelle Vorschriften erforderlich, wenn die Kanäle mehrere Markgebiete durchzogen. Die Gebote der Regierung sprachen natürlich eine Höchstbegrenzung der Entnahme im Interesse der später beteiligten Marken aus. Die Chronisten unterrichten uns über Inhalt und Durchführung der Regulierung nicht, so daß auch Bastian [93] und Cunow [94] nur von einer „geregelten Bewässerung“ und „strengen Gesetzen über die Entnahme des Wassers“ sprechen können. Die Relacion Anónimo [95] führt die Auswahl der Feldfrüchte nach der Eigenart der Böden an; der Inka befahl, „daß man die Äcker daraufhin untersuche, für welche Pflanzen sie sich am meisten eigneten, und daß man dann nichts anderes auf ihnen anbaue“. Man muß bezweifeln, daß hierüber eine rechtliche Norm bestand. Cobo [96] erwähnt nur „ihre Fähigkeit, die Böden herauszufinden, die einer jeden Pflanzenart entsprachen“. In den meisten Fällen, wo die Autoren wirtschaftsrechtliche „Gesetze“ wiedergeben, ist anzunehmen, daß es sich um markgenossenschaftliche Gewohnheiten handelte. Viel intensiver als die Einwirkung der Zentralgewalt auf das Wirtschaftsleben war die Bindung des Einzelnen durch den Sippenverband.

---

[92] Von den Strömen wurden Hauptadern abgeleitet, die sich in ein System stets kleinerer Kanäle verästelten, deren Wasser schließlich jedem Gewanne zugute kam.

[93] „Die Geschichte der Inkas in Peru“, Bd. II.

[94] Soz. Verf., IV.

[95] S. 199.

[96] XIII, 1.

Mit Unrecht spricht darum der Anónimo [97] von einem „Gesetze der Inkas", nach dem „bei den Feldarbeiten niemand fehlen durfte, vielmehr jeder zur Arbeit hinauszuziehen verpflichtet war". Er stempelt zum Reichsgesetz, was lediglich Markstatut war. Von dieser genossenschaftlichen Pflicht zur Landarbeit waren nur wenige Sippegenossen befreit; es waren dieselben Personen — Orejones, Curacas, Yanacunas (bei Beuchat [98] irrtümlich auch die decuriones) —, die nicht zur Tributarbeit herangezogen wurden. Denn da die steuerlichen Leistungen von der Dorf- und Sippen-Gesamtheit eingefordert wurden, rechnete die Mitarbeit des Einzelnen auf dem Inka- und Sonnen-Land ebenso zum markgenossenschaftlichen Pflichtenkreise, wie beispielsweise die Bestellung der Almenda und des privaten Nutzlandes. Vollarbeitspflichtig war (siehe oben) nur die männliche Bevölkerung vom 25. bis zum 50. Lebensjahre. Die Frauen und jüngeren Leute wurden allerdings zur Unterstützung herangezogen; aber diese Mitarbeit folgte aus den Machtverhältnissen der Familie, beruhte nicht etwa auf einer Anordnung der Zentralgewalt, der allein die *hatun-runa-cuna* als dienstverpflichtet galten.

Santillan [99] will die Altersklasse von 50 bis 60 Jahren nur mit der Bestellung der Koka- und Aji- (= Pfeffer-) Felder beschäftigt wissen. Die Knaben vom 16. bis 25. Lebensjahre leisteten Trägerdienste, und die jüngeren von ihnen (bis 20) ernteten Koka. Es ist aber unwahrscheinlich, daß die schwächeren Jahrgänge in den Kokafeldern des ungesunden, feuchten Ostabhanges verwendet wurden. Die unterstützende Tätigkeit der jüngeren und älteren Mitglieder der Sippe wird hauptsächlich in Transportdiensten und Erntearbeiten bestanden haben, während die Hauptlast der Arbeit auf der volljährigen Bevölkerung ruhte, allerdings nicht allein auf den Schultern der Männer. Im Hause und auf dem Felde herrschte eine geschlechtliche Arbeitsteilung. Las Casas [100]: „Bei den Völkern der Sierra bestand die Arbeit der Männer durchweg in der Verrichtung des Feldbaus, in Jagd, Fischfang u. dgl.; die Arbeit der Frauen dagegen im Aufziehen der Kinder, im Spinnen, Weben, Nähen und in der Leitung des Haushaltes; außerdem halfen sie den Männern bei der Arbeit, wenn es nötig war; in wenigen einzelnen „Provinzen" oder Dörfern herrschte der entgegengesetzte Brauch"; jedoch „bei den Stämmen der Llanos beschäftigten sich die Frauen nie mit der Feldarbeit, sondern nur im Hause". Cobo [101] überliefert, daß die Frauen die Männer ständig bei der Feldarbeit unterstützten. Pedro Pizarro [102] erwähnt ihre Mitarbeit speziell beim Transport, indem die Frauen, besonders im Kriege, ihren Männern die Lasten trugen. Mit geringen Ausnahmen in der Sierra fiel die häusliche Arbeit dem Weibe, die Arbeit draußen dem Manne zu, wobei ihn Frau und Kinder unterstützten. Das Schwergewicht der Frauenarbeit lag durchaus im Heim, in der Führung des Haushaltes und der Herstellung

[97] S. 199.
[98] S. 606.
[99] § 11.
[100] S. 116/117.
[101] XII, 34.
[102] S. 378.

hausgewerblicher Erzeugnisse (auch Töpferei, nach Reiss [103]), ihre Mitwirkung bei der Feldarbeit war nur leichterer, unterstützender Art. In früheren Zeiten hatte das damalige Überwiegen der weiblichen Tätigkeit im Ackerbau der peruanischen Familie und Gesellschaft ein mutterrechtliches Gepräge verliehen, dessen Reste bis in die historische Zeit zu verfolgen sind.

Zu den markgenossenschaftlichen Pflichten der Tributarios gehörte auch die Bestellung des Landes der Curacas. Cobo [104] berichtet über die Zuteilung von Yanacunas an die Curacas und sagt, weil die Zahl dieser Arbeitskräfte in keinem Verhältnis zu dem etwaigen Sondereigen stand: „Abgesehen von diesen Dienern, die man ihnen zur Begleitung und zum Dienst im Hause gab, half die Gesamtheit ihres Dorfes bei der Bearbeitung ihrer Felder mit, beim Bau ihrer Häuser und bei der Hütung ihres Viehes." Auch vor der Inka-Herrschaft werden die Hundertschafts- und Stammesführer über einen größeren Anteil am Hufenlande als die gemeinfreien Sippegenossen verfügt haben, dessen Bestellung die Dorfgesamtheit mit versah, wenigstens dann, wenn der Dorfschaftsvorsteher als Sippenältester dazu nicht mehr imstande war [105]. Die Arbeit der Dorfgenossen für ihren Kaziken überliefert auch Santillan [106].

Zwischen der landwirtschaftlichen und der hausgewerblichen Tätigkeit fand eine zeitliche Arbeitsteilung statt. Molina [107] verlegt die hauptsächliche Arbeit auf dem Felde in die Sommermonate Dezember—April, in denen die Beschäftigung der gemeinfreien Bevölkerung ausschließlich auf den Ackerbau gerichtet war.

Die Reihenfolge, in der die Dorfgesamtheit ihren Pflichten gewohnheitsgemäß nachkam, wird übereinstimmend von Castro [108] und Cobo [109] überliefert. Nach ihnen wurden zunächst die Tribut-Äcker (Inka- und Sonnen-Land) bebaut, und nach Castro das „Land der Armen", die Almende, zuletzt. Demgegenüber erscheint mir die von Marmontel [110], Bastian [111] und Beuchat [112] ohne quellenmäßige Belegung behauptete Reihenfolge: Sonnen-Land, Armen-Land, privates und schließlich Inka-Land nicht gerechtfertigt. Diese Ordnung ist schon darum unwahrscheinlich, weil die Tributländer (siehe erste und letzte Stelle) in der Bearbeitung auseinandergerissen werden. Es wurde vielmehr zuerst das Land des Inkas und des Kultes bestellt, darauf die Almende (im Zusammenhange damit wohl die etwaigen Felder des Curaca), worauf die Bestellung des Hufenlandes den Pflichtenkreis schloß. Die Bebauung der außerhalb der persönlichen Nutzung stehenden Äcker ging der Bearbeitung des ausgeteilten Landes voran. Das entsprach dem Interesse der

[103] A. Stübel, W. Reiss, B. Koppel: „Kultur und Industrie südamerikanischer Völker", Berlin 1889.
[104] XII, 27.
[105] In diesem Falle besteht ein Kriegsführer neben dem Friedensoberhaupt.
[106] § 48.
[107] S. 47—52.
[108] S. 218/219.
[109] XII, 28.
[110] I, 2.
[111] II, S. 567.
[112] S. 659.

Eroberer und der historischen Entwicklung der Mark, die zunächst alles Land ohne Austeilung besaß, während die periodische Verlosung des Hufenlandes erst später einsetzte, so daß die genossenschaftliche Pflicht wahrscheinlich im Zusammenhange mit der gemeinsamen Tributarbeit vor der Privatarbeit erfüllt wurde.

Die Tributäcker und die Almende wurden von der Dorfgesamtheit bebaut. Cobo [113] erwähnt nur einen Fall, in dem es unmöglich war, „die Bestellung des Bodens gemeinschaftlich vorzunehmen, wie man es sonst im ganzen Reiche tat; stets pflügte man in Abteilungen von großer Menschenzahl, die Männer und Frauen umfaßten". Ondegardo [114]: „Zur Bearbeitung der Tributfelder versammelte sich das gesamte Dorf, ohne daß jemand fehlte; diese Arbeit verrichteten nicht kleine Gruppen, noch schied man die Leute, die sie zu besorgen hatten aus, sondern das ganze Dorf, soweit es anwesend war, rückte dazu aus, mit Ausnahme der Alten und Schwachen." Castro [115]: „Weil es viele Indianer und nur wenige Tributfelder gab, verteilte man die einzelnen Indianer auf die einzelnen *hanegadas* [116] zur gegenseitigen Unterstützung. Das widerspricht Ondegardo's Ansicht nicht. Die Feldarbeit konnte, besonders wenn die Tributäcker im Gemengelage verstreut waren, nicht von der Markgenossenschaft en masse verrichtet werden, so daß eine Zuweisung einzelner Arbeiter auf die einzelnen Feldstücke nötig war. Ondegardo will nur sagen, daß nicht von vornherein nur Einzelne aus der Dorfschaft zur Tributarbeit bestimmt wurden, sondern daß die gesamte Sippe, wenn die Inka-Felder den Turnus der Feldarbeit eröffneten, hinauszog, ohne daß er eine dann einsetzende Spaltung der Hundertschaft in kleine Arbeitsgemeinschaften ausschließen will. Beide Gedanken spricht Cobo [117] aus: „Die *hatunlunos* verteilten unter sich in Landstreifen die Tagesarbeit, und nach dieser Verteilung ließ jeder zu seiner Unterstützung Kinder und Frau kommen; bei der Saat wie bei der Ernte hielt man die gleiche Ordnung ein, daß alle anwesenden Dorfgenossen in Gemeinschaft *(de comunidad)* zur Arbeit zogen." Cunow [118] nimmt diese Arbeitsverfassung nur für Chincha-suyu an. Poirila [119] preist den Manco-Capac, der einen „bewundernswerten Kommunismus der Arbeit" geschaffen habe; er irrt darin, daß er eine markgenossenschaftliche Einrichtung für eine Maßnahme des Inka-Regiments hält.

Mit Sicherheit fand eine gemeinsame Bebauung auf dem Inka- und Sonnen-Lande statt. Über die Almende findet sich in den Quellen nichts. Dieses der Armenpflege und dem Sippenkulte dienende, nicht ausgeteilte Land ist nur wenigen Autoren bekannt. Daraus erklärt sich, daß er an Notizen über die darauf geltende Arbeitsformel fehlt. Nach Analogie der Tributäcker ist mit Marmontel [120] anzunehmen, daß die Bearbeitung der Almende im

[113] XII, 23.
[114] Report, S. 162.
[115] S. 218.
[116] *Fanegada* = Bodenfläche, auf der ein Scheffel Getreide gewonnen werden kann.
[117] XII, 28.
[118] Soz. Verf., V.
[119] E. Poirila: „Chile en 1910", Barcelona 1910, S. 386/387.
[120] I, 2.

Anschluß an das Inka- und Sonnen-Land in gleicher genossenschaftlicher Weise vor sich ging.

In dem gemeinschaftlichen Besitze hatte die gemeinschaftliche Arbeit ihren Grund. Schwieriger ist die Frage darum hinsichtlich des Sondereigens und des Hufenlandes, das doch den Sippegenossen gerade wegen der produktiveren Bearbeitung verliehen wurde.

Prescott [121] dehnt allerdings die gemeinsame Feldarbeit auf das verloste Gemeindeland aus, und auch Cunow [122] nimmt eine „genossenschaftliche Hilfsbebauung" für die Felder der Einzelnen an. Eine Stelle aus Cobo [123] könnte diese Ansicht stützen: „So, wie ganze Sippen und Dörfer, laden sich auch Freunde zur Pflugarbeit ein; die Eingeladenen eilen mit gleicher Lust und Liebe wie zur Hochzeit hin, ohne anderen Entgelt oder Lohn davonzutragen, als auf Kosten des Besitzers zu essen und zu trinken." Mag diese Schilderung für Ausnahmsfälle, z. B. mangels ausreichender Arbeitskraft infolge Krankheit oder dienstlicher Verhinderung, zutreffen, so wird doch die grundsätzliche Einzelarbeit von Cobo selbst [124] wenigstens für das Sondereigen bezeugt: „Die Felder, die sie durch die Gnade des Königs zu Eigen besaßen, gehörten ohne Teilung den Abkömmlingen des ersten Eigentümers zur gesamten Hand, und die Arbeit der Bestellung war ebenfalls gemeinsam für sie." Die Berechtigten des privaten Fideikommisses bearbeiteten also ihr Eigentum selbst. Einzelarbeit auf der zugelosten Hufe nimmt Bastian [125] an: „Die *topus* (viereckige [126], mit Steinen eingefaßte Felder) waren unter die Familien zum Bebauen verteilt"; „das Land war zur Ausnutzung sorgsam in Äcker ausgelegt." Diese Auslegung der Äcker und die Zuteilung an die Familien erfolgte ja, um sie auf diesen Teil als die Quelle ihres Unterhaltes anzuweisen, so daß sie in eigenem Interesse das Maximum an wirtschaftlicher Energie darauf verwandten.

Gothein scheidet im Jesuitenstaate in Paraguay, wie folgt: die Gemeindefelder wurden durch „gemeinsame Arbeitsabteilungen", die Einzelhufen durch Sonderarbeit der Einzelnen bebaut. Ähnlich muß es in Peru gewesen sein: eine gemeinsame Bestellung (unter einzelne Abteilungen auf einzelne Felderstreifen verteilt) galt für das Tributland und für die Almende. Die Bebauung des Hufenlandes war, abgesehen von nachbarlicher Hilfe in Notfällen, aus Produktivitätsrücksichten dem Einzelnen aufgetragen, ebenso wie die Erbengemeinschaft die Bestellung ihres Sondereigens versah.

Mit der Vergabung dieses privaten Landes war zumeist auch eine Überweisung von Yanacunas verknüpft. Ihre Tätigkeit bestand überwiegend in häuslichen Diensten. Eine Ausnahme gilt für den Haushalt derjenigen Orejones, die als Heerführer und Beamte in den Provinzen lebten und ein zweifaches Einkommen aus diesem Sondergute und ihrem Anteile am Marklande

---

[121] S. 39.
[122] Soz. Verf., V.
[123] XIII, 8.
[124] XII, 28.
[125] Bd. II, S. 565, 567.
[126] Entsprechend dem Hackbau.

bezogen. Sie verfügten über eine größere Anzahl unfreier Leute, von denen einer mit der Verwaltung des ganzen Gutes beauftragt wurde (siehe Kap. II). Es trat damit eine grundherrschaftliche Wirtschaftsform auf, das Gut ward für den Eigentümer wesentlich Rentensubstrat, während hörige Knechte, die mit dienenden Hufen ausgestattet werden konnten [127] (siehe Kap. II), unter Leitung eines sozial gehobenen, unfreien „Meiers" die Arbeit verrichteten.

Eine genossenschaftliche Arbeit ist undenkbar auf dem Wege völliger Gleichberechtigung, weil dann eine Einigung über Arbeitsmethode und -gang schwerlich zustande käme. Auf der Einzelhufe der Familie war der Familienvater die leitende Persönlichkeit, auf dem Sondereigen der Vertreter der Erbengesamtheit. Für die Gemeinschaftsarbeit waren die Sippegenossen in den „Zehnschaften" organisiert, an deren Spitze ein Vorarbeiter, der „Chunca-camayoc" (= „Beamter über 10"), stand. Die Oberaufsicht führte, als für die Tributleistungen verantwortliche Spitzenperson, der Curaca selbst; Castro [128]: „Die Kaziken lebten in harter Arbeit, immer auf der Hut, daß es in der Leistung von Kleidern und Bodenprodukten keinen Ausfall gäbe." Cobo [129] ergänzt: „Doch die ‚Dekurionen' arbeiteten den ganzen Tag wie die gemeinen Indianer ohne Amt." Den Aufgabenkreis dieser Zehnschaftsführer bestimmt Garcilaso [130] in zwei Richtungen: Einmal „Aufsicht über die Arbeit und Versorgung der Arbeitenden mit allem Nötigen", zweitens Meldung von Delikten an die zuständige Person. Auch Ondegardo [131] führt die Teilung der Hundertschaften in Zehnschaften an, die unter einem *mandon* (Vertrauensmanne) standen, „der aber mit ihnen zu arbeiten hatte". Der Chunca-camayoc hatte den einzelnen Arbeitern, so wie es der Sippenvorsteher mit den einzelnen Zehnschaften tat, ihre Landstreifen anzuweisen, darauf zu achten, daß niemand müßig war, hatte das Saatgut zu beschaffen, trug Sorge für die Ablieferung der Erträge in die lokalen Speicher und brachte Streitigkeiten und Verstöße zur Anzeige vor das Sippenhaupt.

Über die Bebauungsart des Domaniums und der Almende läßt sich eine gewisse Klarheit erlangen. Die Zehnschaften verteilten einzelne Feldstreifen unter sich. Auf jedem Streifen ordneten die Zehnschaftsführer ihre Genossen nebeneinander an, so daß auf jeden ein schmaler Teilstreifen entfiel. Sehr instruktiv schildert Cobo [132], indem er zugleich über die Hilfsstellung der Frau bei der Landarbeit unterrichtet: „Die Männer allein pflügten, in Reihen aufgestellt, und hinter ihnen standen ihre Frauen, in einer zweiten Reihe den Männern nachgestellt; und während die Männer mit ihren *Taclla*s die Feldstücke aufrissen, wandten die Frauen sie um und zerkleinerten sie." Der *Taclla* (ein primitiver Pflug) war ein Pfahl mit Bronze- oder Steinspitze.

[127] In diesem Falle waren sie auf den Unterhalt aus dem Leihgute beschränkt, während alle Produkte des Herrenlandes diesem als Reinertrag zuflossen. Wurden den Yan. keine Hufe zugewiesen, so verminderte sich der Rohertrag des Gesamtgutes um die Unterhaltsmittel der Arbeiter. Der Unterschied war wichtig für Kalkulation und Kontrolle.

[128] S. 215.

[129] XII, 28.

[130] II, 12.

[131] Relaciòn, S. 16.

[132] XIII, 8.

Trotz diesem mangelhaften Werkzeuge war der Hackbau der Peruaner durch Wasserleitungen, Terrassierungen, Düngungen weitgehend intensiviert.

An die Stelle des Landbaues trat in den höher gelegenen Zonen der Anden (über 3300 *m*) die Viehwirtschaft. „Die Weiden und Jagdgründe wurden nach festen Regeln gemeinsam benützt [133].“ Neben der Einzeljagd veranstalteten die Inka-Delegaten Treibjagden, die verschiedene Autoren beschreiben. Die Wolle der erlegten Tiere wurde dann unter die anstoßenden Marken und hier unter die Haushaltungen verteilt, welche die Gewebe speicherfertig bereiteten. Dieser Fall war verhältnismäßig unwichtig; bestand doch die Kleidung der gemeinfreien peruanischen Bevölkerung zumeist aus Lamawolle, während die feineren Gewebe aus Alpaka- und Viscacha-Gespinst dem Adel und Hofe vorbehalten waren.

Die Lamaherden der Gemeinde wurden periodisch geschoren, indem man jedem einzelne Tiere zuwies. Dann wurde den Haushaltungen ein ihrem Bedarfe entsprechender Wolleanteil zur Anfertigung der Familienkleidung ausgehändigt, nachdem vorher eine Quote für die Unterstützungsberechtigten reserviert worden war [134]. Cobo [135]: „Die Wolle des Gemeindeviehes wurde unter die Dorfgenossen verteilt, indem man jedem die Menge gab, die er *tasadamente* (= unter Zugrundelegung eines Durchschnittsbedarfes) für sich wie für Frau und Kinder nötig hatte; die Kaziken gingen von Haus zu Haus, um zu sehen, ob die Kleidung angefertigt wurde; diese Gemeindewolle kam allen zugute, ohne daß man dem, der eigenes Vieh besaß, seinen Anteil vorenthielt.“ Zunächst war der Einzelne ja Glied der Markgenossenschaft, und als solchem stand ihm ein Anteil an der Gemeindewolle zu. Wenn der Inka ihm für besondere Verdienste Lama-Exemplare von seinen eigenen übergab, so erfuhr die Markgenossenschaft dadurch keine Schmälerung. Die Verleihung von Sondereigen war ein Vorgang, der die Rechtsbeziehungen des Bevorrechteten zu seiner Sippe nicht berührte. Ein Beweis auch dafür, daß das Sondereigen nicht aus dem Gemeindelande und -vieh genommen wurde, in welchem Falle die Betreffenden bei der kommunalen Austeilung wohl übergangen worden wären! Gemeinsame Wartung des Viehes und periodische Austeilung der Wolle findet sich auch bei Ondegardo [136]. Er erwähnt, daß die gleiche Methode — Verteilung der gemeinsam geschorenen Wolle zur Verarbeitung an jede einzelne Haushaltung — auch hinsichtlich des Inka- und Sonnen-Viehes durchgeführt wurde, wobei die Produkte in die lokalen Tributspeicher flossen. Die Arbeit, die der private Viehbesitz mit sich brachte, lag natürlich allein den Eigentümern ob.

Einen Ausnahmefall von der dargelegten Arbeitsverfassung schildert Ondegardo [137]: „Bei Dürre rückt der größte Teil der Leute aus und läßt sich in einer tiefer gelegenen Gegend für vier bis fünf Monate nieder, um sich zu erhalten und dann mit den mit Mais beladenen Tieren zurückzukehren.“ Eine

[133] Ondegardo, Report, S. 165.
[134] Acosta, VI, 13.
[135] XII, 29.
[136] Relaciòn, S. 103.
[137] Relaciòn, S. 137/138.

zweite Ausnahme stellt, ohne quellenmäßige Belegung, Bastian[138] fest: „Neben den Mitimaes (= Kolonisten) fanden sich in den verschiedenen Provinzen noch andere Fremde, die zum Bebauen der Ländereien des Inkas für längere oder kürzere Dauer berufen waren und dann zugleich Ländereien als Eigentum empfingen, obwohl sie ihren einheimischen Kaziken unterworfen blieben, und nicht dem Landesherrn." Hier handelte es sich jeweils um einen Notstand, der zu zeitweiser Umpflanzung von Bevölkerungsteilen zwang, aus vorübergehendem Mangel an Arbeitskräften in einem relativ dünner besiedelten Territorium. Bastian hebt die rechtliche Scheidung dieser auswärtigen Arbeiter von den Kolonisten hervor, die auch für die Saisonwanderer Ondegardo's gilt. Die Kolonisten waren, wenn nicht ganze Hundertschaften verpflanzt wurden, von der Zugehörigkeit zu ihrer Sippe und dem Gehorsam gegenüber ihrem Curaca eximiert und unmittelbar dem Inka unterstellt. Die nicht für dauernd verpflanzten Landarbeiter verblieben in ihrem Sippenverbande, wahrten Rechte und Pflichten des Markgenossen und unterstanden der Verfügung des Inkas nur mittelbar als Glieder der Sippengenossenschaft. Unter den von Bastian genannten, ihnen zu „Eigentum" übergebenen Feldern werden zur Nutznießung für die Dauer ihrer Anwesenheit verliehene Ackerstücke zu verstehen sein.

Kap. V: Der Stand der Arbeitsteilung.

Die wirtschaftlich autonomen Marken waren abgeschlossene, auf Selbstversorgung eingestellte Wirtschaftseinheiten. Ein Grund hierfür war die geringe Spezialisierung der gewerblichen Tätigkeit, die keinen Anlaß zum Austausch von Erzeugnissen bot, welche die Bewohner einer Gegend technisch oder künstlerisch vollkommener hätten produzieren können, als die Bewohner einer anderen. Wie die Sippe war auch die Familie im wesentlichen autark; sie erzeugte in ihrem Kreise die Gegenstände ihres Bedarfes.

Diese rudimentäre gewerbliche Arbeitsteilung wird von Acosta[139] ausführlich charakterisiert: „Die Indianer Perus hatten die Fertigkeit, ihre Kinder alle Künste und Arbeiten zu lehren, die für das menschliche Leben nötig sind; denn es gab keine Berufshandwerker unter ihnen, Schneider, Schuhmacher, Weber und andere, sondern jeder lernte, was für seine Person und seinen Haushalt nötig war und versorgte sich selbst. Alle konnten weben und ihre Kleidung herstellen, jeder verstand, den Boden zu bebauen und nutzbar zu machen, ohne daß man von einem Bauernstande hört; andere Künste und Gewerbe, die nicht unbedingt zum Leben nötig waren, hatten ihre Berufsarbeiter, so Goldschmiede, Maler, Töpfer, Schiffer und Musiker. Es gab auch Weber für exquisite Wirkarbeit, wie sie die Vornehmen trugen, aber das gemeinfreie Volk hatte zu Hause alles Nötige, ohne es kaufen zu müssen." Im Kreise der Kleinfamilie wurde hergestellt, was die Kleinfamilie verbrauchte, während es Facharbeiter nur für wenige Verrichtungen gab, die überdurchschnittliche Anforderungen an Begabung und Geschicklichkeit des Einzelnen stellten.

[138] Bd. II, S. 546.
[139] VI, 16.

Von einigen Autoren wird allerdings eine ausgebildetere gewerbliche Arbeitsteilung überliefert. So erwähnt der Anónimo [140] einen Befehl der Inkas, daß „in jedem Pueblo Meister eines jeden Gewerbes vertreten sein sollten", und daß man „die Neigungen und Fähigkeiten der Knaben studieren solle" zur Bestimmung ihres künftigen Berufes. Der Zentralgewalt fehlte überhaupt die Durchführungs- und Kontrollmöglichkeit zu einer so intensiven wirtschaftspolitischen Maßregel. Vor allem eine Unterschätzung der schwierigen Verkehrsverhältnisse des ausgedehnten Herrschaftsgebietes liegt der Ansicht von Betanzos zugrunde, der Inka habe befohlen, „daß die Goldschmiede und feineren Handwerker aller Städte zusammenkämen". Über den Kreis dieser feineren Handwerker, der vielleicht nur wenige spezielle Verrichtungen umfassen mochte, ist damit ja auch nichts gesagt. Es gebietet sich auch logisch nicht, daß Betanzos sie in Gegensatz zu daneben existierenden „niedrigen Handwerkern" stellen will. Ebenso unklar sagt Santillan [141]: „Von allen Früchten, die es in jeder *provincia* gab, und von allem, was die Handwerker der einzelnen Gewerbe herstellten, steuerte man dem Inka." Santillan hat hierbei wohl an alle eben vorhandenen Berufshandwerker gedacht; oder er will alle möglichen gewerblichen Erzeugnisse dem Inka zufließen lassen, ganz gleich, ob sie von Facharbeitern stammten, oder ob eine einzige Person der Familie die Funktionen des Schusters, Schneiders, Tischlers usw. umfassend versah.

Es ist darum unverständlich, wie Bastian [142] ausführen kann, daß „den dem gemeinen Volke Angehörigen nur erlaubt war, das in ihrem jedesmaligen Gewerke Benötigte zu erlernen". Weder belegt er selbst diese Ansicht, noch ist eine entsprechende Quellenstelle überhaupt auffindbar. Sievers' [143] Ausspruch: „Niemand durfte einen anderen Beruf ergreifen, als sein Vater" birgt, übertrieben, einen berechtigten Kern, den Prescott [144] wiedergibt: „Die gewerbliche Beschäftigung ging vom Vater auf den Sohn." Das ist gerechtfertigt. Soweit eine gewerbliche Spezialisierung eingetreten war, ist es durchaus wahrscheinlich, daß der Sohn des Meisters eher als Außenstehende sich die Geschicklichkeit des Vaters anzueignen vermochte, weil er seit frühester Jugend Zeuge und Gehilfe bei der Arbeit war.

Die geringe Zahl dieser Berufsgewerbe wird außer von Acosta ausdrücklich von Cobo und Ondegardo festgestellt. Cobo [145]: „Die übrigen gemeinfreien Indianer mit Ausnahme der Goldschmiede verstanden sämtlich, das herzustellen, was zur Fristung des Lebens nötig war." Ondegardo [146]: „Alles, was das Leben im Rahmen von Brauch und Herkommen der Indianer erforderte, verstanden sie ohne Arbeitsteilung *(yndistintamente)* herzustellen, so daß niemand den anderen nötig hatte und ihn nicht zu bezahlen brauchte, damit er ihm das für Person und Haus Erforderte besorge."

[140] S. 199.
[141] § 40.
[142] „Die Geschichte der Inkas in Peru" in „Die Kulturländer des alten Amerika".
[143] „Süd- und Mittelamerika"; III.
[144] S. 116.
[145] XIII, 16.
[146] Relaciòn, S. 103/104.

Nur wenige spezialisierte Gewerbe werden in den älteren Quellen genannt. Goldschmiede und Töpfer erwähnt Acosta [147]; Betanzos, Cobo [148] und Pedro Pizarro [149] sprechen von Goldschmieden. Nach Ondegardo [150] wurden die feineren Webarbeiten von Berufshandwerkern hergestellt (so auch Toledo [151]), wobei er betont, daß die gewöhnliche Webarbeit in den einzelnen Haushaltungen verrichtet wurde. Als Berufsgewerbe nennt er [152] noch Kunstgewerbler in Gold und edlerem Holz. Auffallend ist, daß keine einzige ältere Quelle Metallarbeiter erwähnt. Es ist nicht anzunehmen, daß die Konquistadoren-Werke die Bearbeitung der Bronze unter dem Gewerbe der *plateros* mitverstehen. Metallverarbeitung war weniger wichtig als in der Alten Welt: Eisen war unbekannt und die Bronze überwiegend im Gebrauch, noch Stein und Holz. Soweit die Bronze aber, z. B. zu Pflugspitzen und Waffen, Verwendung fand, ist eine Verarbeitung durch Berufshandwerker wie für Gold und Silber wahrscheinlich. Auch Reiss und Sievers sprechen von „Metallarbeitern" im allgemeinen und leiten deren Existenz nicht aus den Quellen ab, sondern durch ethnologische Analogie: ist doch die Schmiedekunst auf den frühesten Stufen nicht nur der germanischen, sondern aller primitiven Völkerentwicklung das typische Berufshandwerk! — Jedenfalls war aber der feststellbare Kreis der spezialisierten Gewerbe überaus eng; mit Sicherheit bestanden Facharbeiter nur für Schmiedekunst (Bronze, Gold und Silber), feinere Weberei und feinere Töpferei. — Nur das wurde von Spezialarbeitern hergestellt, was einer überdurchschnittlichen Geschicklichkeit bedurfte, und diese Erzeugnisse trugen — außer den Produkten der Bronzeschmiedekunst — durchaus den Charakter der Luxusarbeit. Alle Lebensnotwendigkeit fand im Einzelhaushalte ihre Befriedigung; alle gewerbliche Tätigkeit stellt sich als Nebenbeschäftigung neben der landwirtschaftlichen Unterhaltsquelle dar.

So konnte die gewerbliche Arbeitsteilung kaum Anlaß zu einem interlokalen Tauschverkehr sein. Besonders auch darum nicht, weil außer den Bronzeschmieden die Berufshandwerker vielleicht ausschließlich im Dienste des Inkas arbeiteten: die kunstgewerblichen Edelmetallprodukte, die feineren keramischen und Textilarbeiten flossen als Tributleistungen durch das System der Speicher der Zentralgewalt zu.

Infolge der rudimentären gewerblichen Spezialisation fehlte es auch an einer Arbeitsteilung „Stadt — Land", die einen regelmäßigen Austauschverkehr bewirkt hätte. Die von den Konquistadoren überlieferten „Städte" waren nur große Dörfer, die eine durch Soldaten, Beamte und Kolonisten verstärkte Bevölkerung aufwiesen. Der agrarische Charakter dieser Siedlungen änderte sich aber dadurch in nichts, die landwirtschaftliche Besitz- und Arbeits-

[147] VI, 16.
[148] XIII, 16.
[149] S. 281.
[150] Report, S. 160.
[151] S. 219.
[152] Relaciòn, S. 104.

verfassung und der landwirtschaftliche Erwerb der „Städte"-Bewohner, soweit sie nicht von den Inkas unterhalten wurden, blieben davon unberührt.

Ein interlokaler Handel war nur hinsichtlich gewisser Erzeugnisse der Urproduktion denkbar (wie Salz, Felle, Wolle, Korn), von denen die einen Provinzen einen Überschuß produzierten, den sie an andere Gebiete mit anderen spezifischen Produkten abliefern konnten [153]. Einen solchen Austausch zur Ergänzung der lokalen Produktion beschreibt CASTRO [154]: „Der Inka hatte aus Gnade die Ordnung eingeführt, daß er die Täler der Yungas mit denen der Sierra so verband, daß Chincha-suyu mit Colla-suyu in Verbindung stand; von dem Tribute Colla-sujus verteilte er in Chincha-suyu und von dem Chincha-suyu in Colla-suyu, denn die einen entbehrten dessen, was die anderen besaßen." (Colla-suyu als Viehzucht-, Chincha-suyu als Ackerbau-Provinz.) ONDEGARDO [155] hebt das Wesentliche hervor: „Die Lasttiere wurden mit Wolle zu Tal gesandt und für den Rückweg mit Mais und Aji (amerikanischer Pfeffer) beladen." Der Austausch der tierischen Produkte gegen die Erzeugnisse der Ackerbaugegenden war ja das Problem, das zu einer gleichmäßigen Versorgung der peruanischen Bevölkerung zu lösen war (siehe Einleitung § 2). Ein Tauschverkehr Wolle—Mais muß zwischen den Bewohnern der Puna und der Yungas bestanden haben. Seine Formen sind unbekannt. Es ist durchaus anzunehmen, daß dieser Verkehr bereits vor der Inka-Herrschaft stattfand, so wie er noch heute besteht. Aber wir wissen nicht, ob er auch im Inka-Staate in der nämlichen ungeregelten Weise vor sich ging, ob nicht vielmehr (so CASTRO) die Versorgung der ackerbauenden Talbewohner mit Wolle, die der viehzuchttreibenden Bevölkerung der Hochflächen mit Brotgetreide unter Leitung der Inkas geschah, mittels Transport-Fronden und der staatlichen Speicher. Darüber sagen die Quellen nichts. MIDDENDORF [156] entscheidet die Frage zugunsten der Staatswirtschaft: „Den Austausch der zum Lebensunterhalt dienenden Bodenerzeugnisse besorgte der Staat." Dann entspräche die Ordnung derjenigen im Jesuitenstaate Paraguay, für den GOTHEIN auch die „Besorgung des gesamten Güteraustausches durch den Staat" festgestellt hat: „Innerhalb jeder einzelnen Reduktion kam infolge der Ablieferung aller Produkte in die Magazine und der obrigkeitlichen Austeilung derselben ein Austausch gar nicht in Frage." Auch BREHM [157] räumt dem freien Handel wegen der Speicherwirtschaft nur geringe Ausdehnung ein, außer an der Küste und im Hochgebirge. Ich entscheide mich für die andere Lösung. Wenn dieser vertikale Tauschverkehr jahrhundertelang in dezentralisierter Weise vor sich gegangen war, welche Notwendigkeit bestand dann zu einer zentralistischen Regelung, die den selbstinteressierten Marken

[153] Ein Außenhandel mit außerhalb des Reichsgebietes lebenden Stämmen kam nicht in Betracht: die Westgrenze war der Ozean, die Völkerschaften im Norden und Süden waren unter die gleichen Naturbedingungen wie die Bewohner des Inka-Staates gestellt, und die Urwälder des dünnbesiedelten brasilianischen Tieflandes bildeten eine unüberwindliche Schranke nach Osten hin.

[154] S. 219.

[155] Report, S. 159.

[156] S. 67.

[157] S. 247.

die Bestimmung über Objekte und Ausmaß des Handels nahm? Vor allem, welches Interesse hatten die Eroberer, Opfer an Arbeitskraft und Sachgütern für die umständliche zentralistische Besorgung eines Vorganges zu bringen, dessen freie Abwicklung die Versorgung der Eingebornen durchaus sicherstellen konnte?

Dieser vertikale Austausch stellte aber auch die einzige bedeutende Erscheinung des peruanischen Handels dar. Dessen sonstige Unbedeutendheit wird von verschiedenen Autoren erwähnt. Cobo [158] behauptet zwar: „Der Verkehr und Handel unter den einzelnen Provinzen war sehr lebhaft" — die früheren, Las Casas und Santillan lehren das Gegenteil! Las Casas [159]. „Sie hatten wenig Handelsverkehr mit anderen Dörfern und Provinzen", sowie: „Man begnügte sich mit dem, was es in der Heimat und im Dorfe gab." (So auch Santillan [160].) Ratzel hat recht, wenn er die Sippenverfassung (und die dadurch bedingte Markgenossenschaft) für ein Hemmnis des Handelsverkehres hält. Die natürlichen Schwierigkeiten des Verkehres (siehe Einleitung) und die hohen Transportkosten traten als weitere Hindernisse hinzu und beschränkten den Handel — mit Ausnahme des einem elementaren Existenzbedürfnisse dienenden vertikalen Verkehrs — auf gelegentliche Tauschakte innerhalb der autarken Markgenossenschaft.

Ein allgemeines Tauschgut gab es nicht. Las Casas [161]: „Sie besaßen kein Geld zum Handel, sondern nur das Mittel, welches die Vernunft lehrt: die einen Güter gegen die anderen zu tauschen." Naturalentgelt wird von Castro [162] für die Kaufehe erwähnt. Für Brehm's und Bastian's [163] Ansicht, die Kokafrüchte hätten als Geld gedient, finde ich in den Quellen keinen Beleg. Es ist aber wahrscheinlich, daß einzelne Güter, wie die von allen begehrte, leicht übertragbare und seltene Koka, als bevorzugte Tauschmittel benützt wurden. Die Edelmetalle jedoch standen ausschließlich den Inkas zu und waren der Nutzung der Gemeinfreien unbedingt entrückt.

Während gesonderte Tätigkeiten für Mann und Weib nachweisbar sind, finden sich zur Berufsbildung nur Ansätze. Ebensowenig ausgebildet war die territoriale Arbeitsteilung: eine lokale Arbeitsteilung (Stadt—Land) fehlte mangels gewerblicher Spezialisation. Ein interlokaler Tauschverkehr war nur in dem Austausche der Wolle aus der Puna gegen das Brotgetreide der Yungas von Bedeutung. Ein internationaler Handel kam überhaupt nicht in Betracht. Die einzelnen Marken waren wesentlich auf sich gestellt. Das trug dazu bei, dem Leben des gemeinfreien Indianers den Charakter stärkster Gleichförmigkeit zu verleihen [164]. In der autarken Mark war jeder Sippengenosse

[158] XII, 23.
[159] S. 107.
[160] § 4.
[161] S. 117.
[162] S. 212, 213.
[163] Bd. II, S. 556.
[164] Nach Pedro Pizarro (S. 379) bestand die Nahrung des gemeinfreien Indianers aus Mais, Kartoffeln (und ähnlichen Knollengewächsen) und Flußfischen; nur ausnahmsweise (wegen der geringen Zahl und des hohen Wertes des Viehes) gesellte sich Fleisch dazu.

gleichberechtigt, mehr als das, hier waren alle Sippengenossen gleich. Gleich waren Einkommen und Besitz, ohne nennenswerte Differenzierung waren die tägliche Arbeit und der Unterhalt der Einzelnen.

Schluß.

Zu Unrecht setzt PHILIPPOVICH [165] den Staat der Peruaner dem türkischen Reiche gleich, in denen beiden sich „Gemeineigentum am Grund und Boden mit der weitestgehenden Vereinigung der politischen Macht in einer Hand" verbinde. In der Türkei ist eine beträchtliche Quote des Bodens Staatseigentum, in der „geschlossenen Hauswirtschaft" Perus ging das Gemeineigentum am Boden mit einer sippen- und märkgenossenschaftlichen Wirtschaftsverfassung einher.

Die Sippe, die eine gemeinsame Abstammung im Ahnenkulte einte, bildete einen Rechtsschutzverband und eine militärische Gemeinschaft. Die Ayllus waren dorfweise gesiedelt, da die Kultivierung des Bodens geschlechterweise in Angriff genommen worden war. Es bestand Feldgemeinschaft. Der Boden stand in kollektivem Eigentum der Sippe. Die Äcker wurden gemeinsam unter die Dorfgenossen verteilt, die Bestellung regelte der Flurzwang. Ein Rest der Gemarkung, die Almende, blieb unverteilt, besonders sämtliches Wald- und Weideland. Auf dem nicht ausgeteilten Lande waren auch Bearbeitung und Nutzung gemeinsam. Kollektiveigentum bestand auch am Vieh. Im Gegensatz zur serbischen „Hauskommunion" herrschte Privateigentum und Erbrecht an Mobilien. Für das Verhältnis des Einzelnen zur Markgenossenschaft galt der Grundsatz der „generellen Entgeltlichkeit" Gegenüber der Zentralgewalt war die Dorfsippe wirtschaftlich autonom. Der Umfang der Tributäcker war festgelegt; an allem übrigen Lande hatte die Dorfschaft unbeschränktes Eigentum. Sie regelte Erzeugung und Verteilung durch autonomes Markstatut. Die Sippe war autark. Der interlokale Handel beschränkte sich auf wenige Urprodukte, deren Gewinnungsmöglichkeit territorial gebunden war. Aller Handel war Naturaltausch.

Die Inkas schufen keinen „sozialistischen Großstaat". Die Inka-Straßen und -Speicher dienten nicht einer „Besorgung des Güteraustausches durch den Staat", sondern nur der Ablieferung der Naturalabgaben, für welche die Sippengesamtheit, gleich dem russischen Mir, solidarisch der Zentralgewalt haftete. Eine Förderung der interlokalen Arbeitsteilung bewirkten die Inkas nicht. In die Eigentumsordnung der Marken griffen sie nur durch Enteignung des Tributlandes ein, das zu einem kleinen Teile an den Adel vergabt wurde. Wirtschaftliche Gegenleistungen der Inkas sind nur in der Anlegung großer Wasserleitungen, deren Benutzung innerhalb des Markgebietes die Sippe regelte, und in der Ermöglichung einer ergiebigeren Bodenproduktion durch Kolonisation zu sehen, soweit diese nicht lediglich als militärische Sicherheitsmaßnahme unternommen wurde.

RATZEL („Überblick über die altamerikanische Kultur") erwähnt die Herstellung einer Kartoffelkonserve (*Chuñe*).

[165] § 39.

Das Inka-Reich einen „Sozialstaat par excellence“ zu nennen, heißt die tatsächliche Natur dieses Erobererstaates gründlich verkennen. Die einzige Maßregel der im übrigen lediglich auf Beherrschung und Ausbeutung ausgehenden peruanischen Zentralgewalt, die als Maßnahme sozialer Wohlfahrtspolitik angesehen werden könnte, ist die von einzelnen Autoren erwähnte Unterstützung von durch Mißernten oder Elementarereignisse notleidenden Provinzen aus den Staatsspeichern. Diese Leistung darf aber doch wohl nur in ihrem Erfolge, nicht in ihrem Motiv s o z i a l genannt werden, weil jede solche Hilfsaktion eine zu gut rentierende Kapitalanlage war, als daß sich die Nachsicht eines Gläubigers verkennen ließe, der im Interesse der dauernden Zahlungsfähigkeit des Schuldners einen einmaligen Sanierungszuschuß liefert. Wo den Eroberern am Wohlergehen der Untertanen nichts gelegen war, wie bei der Not der Greise und Kranken, fiel die Unterstützung der Darbenden der Sippengenossenschaft zur Last. Über Abgaben und Fronden der unterworfenen Bevölkerung sind wir eingehend unterrichtet. Über die „Sozialpolitik“ der Eroberer liegen nur sehr vage Berichte vor, die nicht gestatten, das Bild der peruanischen Wirtschaft im Sinne eines kollektivistischen Musterstaates zu verschönern.

Mit geringfügigen Ausnahmen wurde die Wirtschaft der Marken von der Zentralgewalt nicht berührt. Die Inkas taten nichts zu einem Ausgleich der sozialen Standesunterschiede, unternahmen nichts zwecks Zentralisation von Erzeugung, Verteilung oder Verbrauch. Sie überließen das Wirtschaftsleben, dezentralisiert, wie sie es vorfanden, der autonomen und autarken Dorfgenossenschaft.

Pfeilschießen und Jagdgebräuche der Khasi.

Von P. F. Stegmiller, S. D. S., apost. Missionär von Assam.

1. Das Pfeilschießen und seine Geräte.

Dem allgemeinen Interesse entsprechend, welches dem Pfeilschießen entgegengebracht wird, sind auch die dazu gehörigen Utensilien mit großer Geschicklichkeit und Kunstfertigkeit[1] ausgestattet, nämlich der Bogen, die Pfeile und die Zielscheiben.

Zum Khasi-Bogen *(ka rynthieh)* nimmt man eine vielknotige Bambusart, und zwar schneidet man denselben so aus einem Stück heraus, daß wenigstens fünf Knoten am Bogen sind. Die Länge des Bogens beträgt rund 1·50 *m*. Es ist nicht gleichgültig, wie lang der Bogen ist. Die besten Schützen behaupten, daß der Bogen nach Maß, und zwar nach dem Längenmaß der Schützen bis zur Schulterhöhe gemacht sein muß. Die Größe des Mannes bestimmt die Größe des Bogens[2].

Ist ein vielknotiger starker Bambus gefunden, so wird er, nachdem die Länge bestimmt ist, abgeschnitten und halbiert. Die Außenseite des Bogens wird bei kleineren Bögen stark abgerundet[3], bei den gewöhnlichen und bei größeren Bögen wird fast die volle Hälfte des Bambus genommen. Nur an den Seiten wird etwas abgeschnitten, so daß der Durchschnitt dieser Bögen fast ein Rechteck bildet[4]. Die glänzende, äußere Seite des Bambus kommt in jedem Falle in die Innenseite des Bogens. Gegen die Bogenenden verjüngt sich der Bogen. Die Enden werden abgerundet. Unterhalb des einen Endes wird ungefähr 3 *cm* entfernt ringsum ein Einschnitt gemacht, in welchem die Sehne direkt, ohne weitere andere Verbindungsmittel, eingehängt wird. Durch strammes Anziehen dieser Schlinge bleibt die Sehne befestigt. Am anderen Ende des Bogens wird ein Zapfen geschnitten, um den die Sehne vor dem Schuß gehängt wird. Vielfach setzen beide Bogenenden in einer Spitze ab[5]. Der Bogen darf nicht gespannt aufbewahrt werden, sondern muß bei längerem Nichtgebrauch entspannt sein. Das Einhängen der Sehne geschieht stets in der Weise, daß der Schütze den Bogen stehend in die linke Hand nimmt, ihn mit dem einen Ende, an dem die Sehne stets befestigt bleibt, auf die Erde stützt und dann mit der rechten Hand das andere Ende soweit herabdrückt, daß die Sehnenschlinge in den Zapfen eingehängt werden kann. Bei Bögen mit abgesetzten Spitzen wird in vielen Fällen die Sehne mittels einer besonderen Schlinge aus Bast oder gespal-

[1] Hermann Meyer, „Pfeil und Bogen in Zentralbrasilien", Leipzig 1895, S. 16.

[2] Bruno Adler, Internationales Archiv für Ethnographie, Bd. 14, Supplement: „Der nordasiatische Pfeil", S. 14: „Der lange Pfeil der Japaner entspricht dem längsten Bogen, dem wir in Asien begegnen: Erscheinungen die im krassesten Gegensatz zur kleinen Gestalt des Japaners stehen".

[3] Abb. I, Fig. 1 *c*.

[4] Abb. I, Fig. 2, 3, 4 *c*.

[5] Abb. I, Fig. 1, 2 *b*.

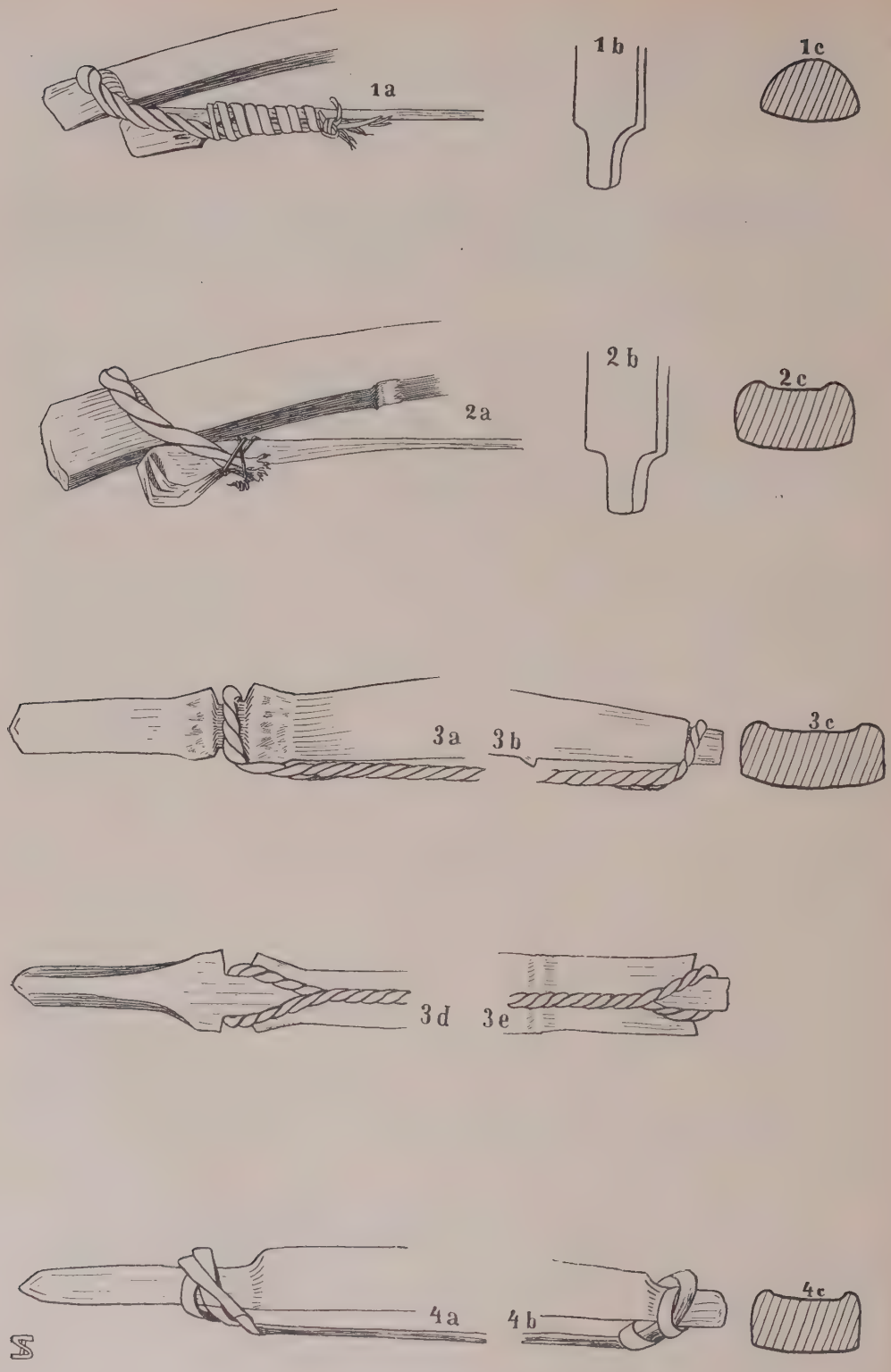


Abb. I. Khasi-Bogen.

tenem Bambus *(u thri)* eingehängt, aber auch direkt durch Umhängen um den Zapfen befestigt.

In der Mitte wird der Bogen flach geschnitzt und ein Rotangstreifen um denselben gewickelt, so daß ein 12 bis 15 *cm* breites Band entsteht. Zweck desselben ist ein sicherer Halt, da die linke Hand, welche den Bogen beim Schießen trägt, an der gerippten Unterlage einen besseren Halt bekommt. Auch an anderen Stellen, vorzüglich an den Enden des Bogens werden solche Rohrbänder befestigt, die lediglich den Zweck eines Ornamentes haben.

Ist der Bogen fertiggestellt, so wird er tüchtig angeräuchert. Das Räuchern geschieht in der Hütte. Im Mittelpunkte der Hütte brennt ständig in einem Erd- oder Steinherd ein Feuer, dessen Rauch, weil ohne Abzug oder Kamin, sich so gut als möglich einen Ausweg sucht. Oberhalb des Feuers ist von der Decke herab eine Schwinge angebracht, auf der das Holz zum Trocknen liegt. Auf dieser Schwinge wird nun der Bogen und ebenso die Sehne solange liegen gelassen, bis der erwünschte Erfolg eingetreten ist. Geräucherte Bogen sind widerstandsfähiger gegen die Nässe und dauerhafter, da bedeutend zäher. Einen Einfluß auf die Biegsamkeit des Bogens hat das Räuchern nicht[6].

Zur Herstellung der Sehne *(u ksai)* spalten die Khasi einen Bambus und splittern davon einen Streifen ab, den sie stark anräuchern. Die Sehne ist für Bogen mit ringförmigem Einschnitt gleichmäßig, für Bogen mit abgesetzten Spitzen verdickt sie sich gegen die Enden, an welchen Widerlager aus Bambusknoten (mit der Sehne aus einem Stück) geschnitzt werden. Die zur Sehne verwendeten Bambusarten werden von den Khasi *u spit, u skhen* und *u siej-lieh* genannt. Zur Sehne werden auch Bastschnüre mehrfach gedreht, verwendet. Die Bambussehnen werden geräuchert (siehe oben). Die so gewonnenen Sehnen sind äußerst stark und vertragen eine große Spannung. Bei einem 150 *cm* großen Bogen beträgt die Segmenthöhe, d. h. die Spannung bei eingehängter Sehne 10 bis 12 *cm*. Manchmal hat aber die Sehne fast die Länge des Bogens und es resultiert daher daraus keinerlei Spannung. Beim Abschuß wird die Spannung durch Anspannen der Sehne bis auf 60 *cm* erhöht. Der Bogen stellt somit eine starke, wuch-

[6] Ethnographisches Museum München: Bogen As, 108, *a, b, c,* haben 3 Knoten; Bogen As, 28, hat 4 Knoten; Bogen J hat 3 Knoten; Bogen S hat 5 Knoten; Bogen As, 108, *a, b, c,* haben Länge 119·5 *cm*; Bogen As, 28, hat Länge 144 *cm*; Bogen J hat Länge 141 *cm*; Bogen S hat Länge 156 *cm*; Bogen As, *a, b, c,* haben in der Mitte 22 *mm*, an den Enden 17 *mm* Breite; Bogen As, 28, hat in der Mitte 27 *mm*, an den Enden 18 *mm* Breite; Bogen J hat in der Mitte 25 *mm*, an den Enden 12 bis 16 *mm* Breite; Bogen S hat in der Mitte 32 *mm*, an den Enden 12 bis 18 *mm* Breite; Bogen S geht nach dem Ende, wo die Sehne vor dem Schuß erst eingehängt wird, gleichmäßig verjüngend weiter, während er nach dem anderen Ende zu hoch wird. Höhe des Bogens in der Mitte 15 *mm*, an dem einen Ende 12 *mm*, an dem anderen Ende 17 *mm*; Bogen J geht nach dem Ende zu, wo die Sehne vor dem Schuß erst eingehängt wird, gleichmäßig verjüngend weiter, während er nach dem anderen Ende zu rund wird. Höhe in der Mitte 15 *mm*, an dem einen Ende 12 *mm* (in der Breite), an dem anderen Ende 12 *mm* (rund im Durchschnitt). Sämtliche Bogen haben weder Einschnürungen des Handgriffes noch sonstige Ornamentik.

tige Schleuder dar, der den Pfeil ohne weitere Mechanik nur durch Anziehen der Sehne und Rückbewegung des gebogenen Bambus fortbewegt[7].

Die Khasi verfertigen folgende Arten von Pfeilen:

1. Befiederte Pfeile *('nam-pur).*
2. Unbefiederte Pfeile *('nam).*

Befiedert oder unbefiedert sind: *a)* Jagdpfeile, *b)* Sportpfeile; stets befiedert sind *c)* Kinderpfeile.

Ad *a)* Jagdpfeile *(u 'nam-pliang)* sind ungefähr 70 *cm* lang, haben speerförmige Spitzen mit Widerhaken[8]. Gewicht der Jagdpfeile ungefähr 25 *g*. Diese Pfeile werden auch heutzutage noch vergiftet.

Ad *b)* Sportpfeile *(u 'nam-sop)* sind ungefähr 60 *cm* lang, haben runde, konische Eisenspitzen[9]. Gewicht der Sportpfeile ungefähr 8 *g*.

Ad *c)* Kinderpfeile *(u 'nam-phiah)* sind ungefähr 50 *cm* lang, haben runde oder gar keine Eisenspitzen. Befiederung ist von den anderen Pfeilen verschieden (siehe diese).

Pfeilschäfte.

Sämtliche Pfeile werden aus einem sehr dünnen Bambus hergestellt *(u 'nam-long* oder *igrâ)* und geräuchert. Man nimmt möglichst knotenfreies Bambus. Die Dicke der Pfeile beträgt ungefähr 6 bis 7 *mm*. Die Länge der Pfeile variiert sehr. Denn Pfeil und Bogen müssen sich eben so innerlich ergänzen, wie sie äußerlich zusammengehören[10]. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Länge des Pfeiles von der Länge des Bogens abhängt. Ein großer, aber wenig biegsamer Bogen braucht keinen ebenso langen

---

[7] Bogen As, 108, *b*, hat eine fünfknotige Bambussehne, die glänzende Seite nach innen gekehrt. Die Sehne ist in der Mitte 4 *mm*, an den Enden 7 *mm* breit. Am Ende selbst ist je ein Widerlager aus einem Stück mit der Sehne geschnitzt. Die Sehne wird mittels einer dreifachen Bambusschnur *(u thri)* an den abgesetzten Spitzen befestigt. Die Sehne und die Bambusschnur wird von einem 3 *mm* breiten Bambusband festgehalten. Abb. I, Fig. 1 *a*, Segmenthöhe 9 *cm*. Gewicht des Bogens 190 *g*. Bogen 108, *a*, *b*, *c*, haben schwerlich zu Sportzwecken gedient, wahrscheinlicher sind sie Kinderbogen, wenn sie nicht gar absichtlich für den Verkauf an Europäer angefertigt wurden. Bogen As, 28, hat eine fünfknotige Bambussehne, in der Mitte 3 *mm*, an den Enden 8 *mm* breit, an beiden Enden sind Widerlager aus einem Stück mit der Sehne. Die innen gekehrte, äußere, glänzende Seite der Bambussehne ist abgeschabt, mit Ausnahme der Sehnenenden. Dort ist sie abgesplittert und als Deckung für die Widerlager zurückgebogen. Die Sehne ist mittels einer zweifachen Bastschnur beiderseitig an den abgesetzten Spitzen befestigt. Beide werden mit Draht zusammengehalten. Abb. I, Fig. 2 *a*, Segmenthöhe 8 *cm*. Gewicht des Bogens 330 *g*. Bogen J hat eine zweiknotige Bambussehne, 3 *mm* gleichmäßig breit, ohne Widerlager. Befestigung an den Zapfen durch direktes Einhängen, Gewicht des Bogens 330 *g*. Abb. I, Fig. 4 *a*, 4 *b*. Bogen S hat eine dreifach gedrehte Sehne aus Bast. Diese Bastschnur wird schlingenartig um die Kerbe und um den Zapfen (abgesetzte Spitze) eingehängt. Die Knüpfungsknoten der Schlingen befinden sich 30, resp. 19 *cm* vom Ende entfernt. Gewicht des Bogens 449 *g*. Abb. I, Fig. 3 *a*, 3 *b*, 3 *c*, 3 *d*. Beide letztgenannten Bögen haben keine Segmenthöhe, da die Sehnen so lang sind wie die Bögen.

[8] Abb. II, Fig. 2 *a*, 2 *b*.

[9] Abb. II, Fig. 1.

[10] Dr. R. Karutz, „Die afrikanischen Bogen, Pfeile und Köcher im Lübecker Museum für Völkerkunde", Lübeck 1900, S. 219.

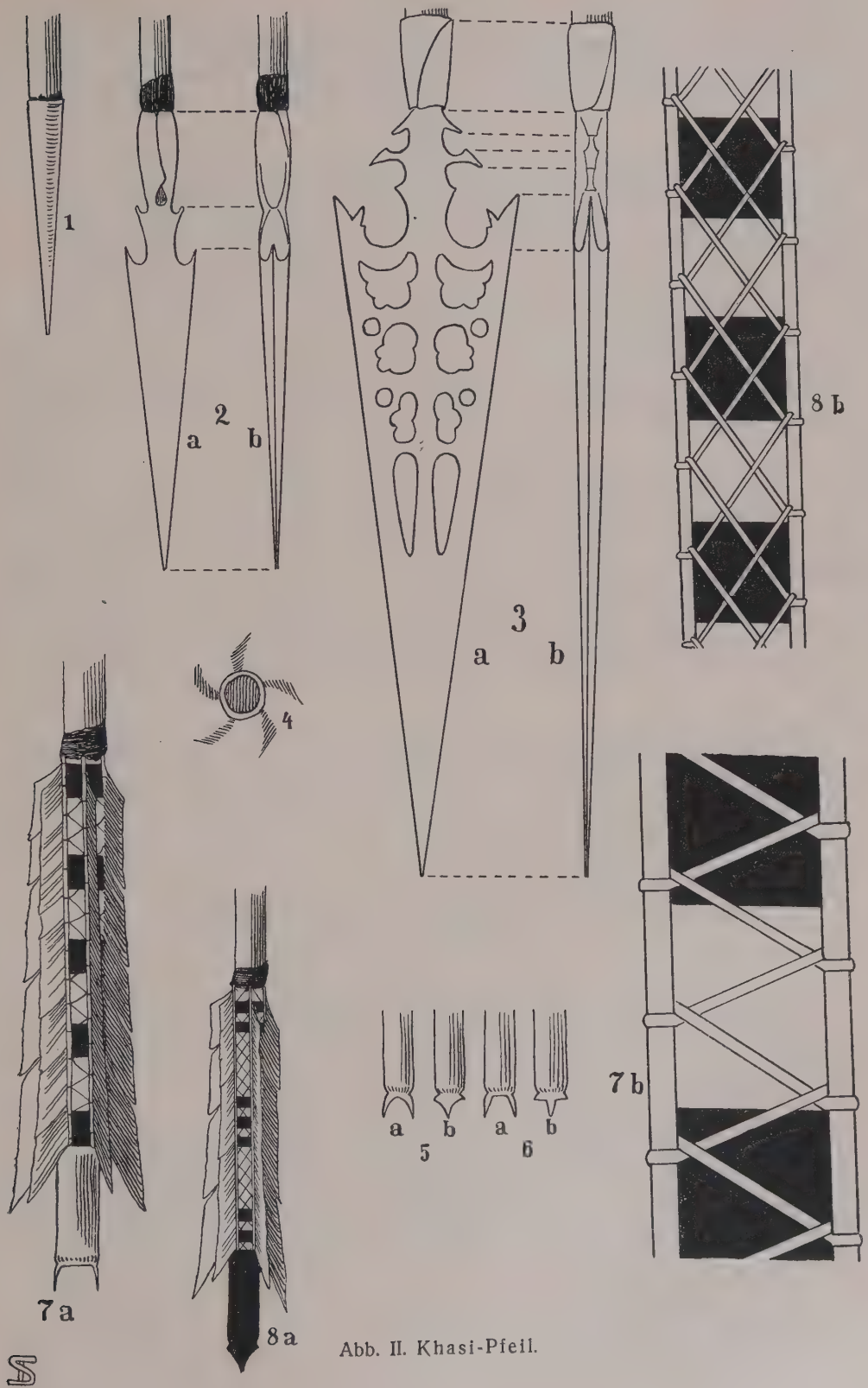


Abb. II. Khasi-Pfeil.

Pfeil, wie ein kleiner biegsamer. Die absolute Länge des Bogens bedingt die Länge des Pfeiles insofern, als einem längeren Bogen in der Regel auch ein längerer Pfeil entspricht[11]. Sportpfeile schwimmen wagrecht auf dem Wasser[12].

Pfeilspitzen.

Die Pfeilspitzen werden aus Eisen in den Dorfschmieden gemacht. Die Spitzen für die Jagdpfeile *('nam-pliang)* sind flach, gegen die Mitte etwas erhaben, haben glatte oder gezähnte Ränder und zwei oder mehrere Widerhaken (speerförmig). Länge der Spitzen ungefähr 9 bis 15 *cm.* Es werden auch schöne schmiedeiserne Pfeilspitzen mit durchbrochenen Mustern gemacht[13].

Die Spitzen der Sportpfeile *('nam-sop)* sind rund und konisch. Länge ungefähr 3 bis 6 *cm.*

Die speerförmigen Pfeilspitzen werden vergiftet mit *(ka bih)* Gift, das die Khasi aus den Knollen einer Pflanze *(aconitum ferox Wallich*, Eisenhut) gewinnen.

Befestigung der Pfeilspitzen.

Auf zweierlei Arten werden die Pfeilspitzen befestigt:

1. Entweder wird der Pfeilschaft vorne zugespitzt und die Pfeilspitze, die innen hohl ist, darübergestülpt. Beides wird mit heißem Siegellack verbunden.

2. Oder man hat eine eigene Hülse aus Kupfer, die die Pfeilspitze mit dem Pfeilschaft verbindet. Siegellack wird nicht verwendet, da die Hülse wie eine Zwinge wirkt. Länge der Hülse ungefähr 1·5 *cm.*

Pfeilkerbe.

An dem der Spitze gegenüberliegenden Ende wird bei jedem Pfeile eine Kerbe eingeschnitten. Der Pfeil wird so aus einem ganzen *'nam-long* oder *igrâ* (Bambusart) genommen, daß die Kerbe gerade nach einem Knoten geschnitzt werden kann. Zweck der Kerbe ist ein ruhiges Aufsetzen auf die Sehne. Es gibt zweierlei Arten von Kerben:

1. Kerben, die der Kurve eines maurischen Bogens gleichen[14].

2. Kerben, die eine gerade Fläche im Untergrund und links und rechts eine Spitze haben[15].

Verhältnis der Schneidefläche zur Kerbe.

Die großen speerförmigen Spitzen der Jagdpfeile *('nam-pliang)* stehen mit der breiten Fläche im rechten Winkel zur Kerbe und somit zur Sehne des Bogens[16].

[11] BRUNO ADLER, wie oben, S. 13.

[12] „So erzählt WENIAMINOFF (Sapiski ob ostrowah Unalaschkinskago Otdjela, Bd. 2, St. Petersburg 1840) von den Aleuten, daß die Spitzen der besonders auf Biberjagden verwendeten Pfeile solche Gewichtsverhältnisse haben, daß der Pfeil trotz des schweren Schaftes nicht im Wasser untergeht oder auf dem Wasser liegt, sondern aufrecht schwimmt, so daß ein beinahe fußgroßes Stück über die Wasserfläche herausragt."

[13] Abb. II, Fig. 3 *a*, 3 *b*.

[14] Abb. II, Fig. 5 *a*, 5 *b*.

[15] Abb. II, Fig. 6 *a*, 6 *b*.

[16] BRUNO ADLER, wie oben, S. 607.

Pfeilmarkierung.

Vom Ende der Befiederungsunterlage bis zur Kerbe werden manche Pfeile (Sportpfeile *'nam-sop*) durch Lack schwarz markiert, damit man beim Pfeilwettschießen die Parteien auseinander kennt[17].

Pfeilbefiederung.

Die Khasi haben eine zweifache Befiederung:

1. Radiale Nahtfiederung.
2. Tangentiale Stegfiederung.

Ad 1. Radiale Nahtfiederung ist das Gewöhnliche. Man nimmt die Federn von Gänsen, Kranichen, Kormoranen, Buluwargeiern und vom Hornvogel. Die Federn von Aasgeiern werden seltener gebraucht, da sie spröde sind. Die Federn werden am Kiel (Schaft) gespalten, oben und unten beschnitten und auf der Unterlage aufgenäht. An dem einen Ende sind die Federn 4 *mm*, am anderen Ende (der Kerbe zu) sind sie 8 *mm* breit. Der gespaltene Kiel hat 5 *cm*, die äußeren Fahnen der Federn haben 7 bis 8 *cm*.

Die Unterlage besteht aus Stanniol und ist verschiedentlich abgeteilt. Ein Stanniolstreifen (ungefärbt) wechselt mit einem rot gefärbten Stanniolstreifen ab. So hat man Unterlagen, die in der Mitte einen und an den Enden je zwei rote Stanniolstreifen haben. Oder es sind in der Mitte drei und an den Enden je zwei oder drei rote Stanniolstreifen. Der Zwischenraum ist mit ungefärbtem (silberglänzendem) Stanniol ausgefüllt. Die roten Stanniolstreifen sind 2 *mm* breit[18].

Es gibt auch Unterlagen aus Leder, das sehr fein geschnitten und vergoldet ist. Wie bei den eben angeführten Beispielen rote Stanniolstreifen mit der nicht gefärbten Unterlage abwechseln, so wechseln hier ungefärbte Lederstreifen mit dem vergoldeten Untergrund ab. Die ungefärbten Lederstreifen sind 7 *mm* breit[19].

Die zurechtgeschnittenen Federn werden nun mit ungefärbter Naturseide auf diesen Unterlagen aufgenäht, und zwar spiralförmig[20], wenn auch sehr schwach. Die Nähte sind durchaus exakt und regelmäßig durchgeführt. Auflage der Seidenfäden zeigen die Fig. 7 *b*, 8 *b*, auf Abb. II, in starker Vergrößerung. Bei den Unterlagen von 5 *cm* Länge beträgt die Anzahl der Nähte 22 bis 24, bei den Unterlagen von 7·5 beträgt die Anzahl der Nähte 29 bis 31.

Die Federn stehen mit dem gespaltenen Kiel am Pfeilschafte rechtwinklig auf und werden zu je fünf, seltener zu je drei Stück angenäht.

Am unteren Ende der Unterlage (gegen die Pfeilspitze zu) wird schwarzgefärbtes Pech geschmiert, um die abgeschnittenen Federenden mit dem Pfeilschafte zu einem Ganzen zu verbinden[21].

---

[17] Abb. II, Fig. 8 *a*.
[18] Abb. II, Fig. 8 *a*.
[19] Abb. II, Fig. 7 *a*.
[20] Abb. II, Fig. 4.
[21] Abb. II, Fig. 7 *a*, 8 *a*.

Ad 2. Tangentiale Stegfiederung findet sich nur noch an den sogenannten Kinderpfeilen *('nam-phiah)*. Es wird eine ganze unbeschnittene Feder der Länge nach am Pfeilende befestigt mittels Seide oder Bast und der Übergang mit Pech verschmiert.

Sowohl Jagdpfeile wie Sportpfeile werden auch unbefiedert gebraucht (Jagdpfeile besonders in der Gegend von Lamin) und heißen dann einfach *'nam*, während sie befiedert *'nam-pur* genannt werden.

Die Zielscheibe besteht aus dem weichen Holze einer Wurzel, von den Khasi *ka soh pdung* genannt. Man schneidet von der Wurzel ein ungefähr 8 bis 10 *cm* breites und 50 *cm* langes Stück ab, glättet es auf der Vorderseite und spitzt es gegen den Boden etwas zu, so daß das Ganze einer verhältnismäßig breiten, aber kurzen Latte gleicht. Diese Zielscheibe wird aufgestellt, indem man das untere, etwas zugespitzte Ende in den Boden steckt und von rückwärts zwei Bambusstangen als Stützen anbringt, so daß die Zielscheibe durch den Anprall der Pfeile nicht nach rückwärts umgeworfen werden kann.

Auch werden Gras- oder Strohbüschel *u skum* genommen, welche an einen Pfahl gebunden werden. Der Abstand zwischen Schützen und Ziel ist sehr verschieden, 50 bis 100 *m* ist das gewöhnliche. Der Khasibogen trägt zwar einen Pfeil auf große Strecken mit Sicherheit. Gute Schützen treffen ein Ziel noch bei einem Abstand von 200 *m*. Der Durchschnitt kann auf 130 bis 170 *m* gesetzt werden. Auf jüngere Schützen wird Rücksicht genommen, ist aber einmal der Abstand bestimmt, so muß er peinlichst genau eingehalten werden. Man spannt auf dem Boden eine Schnur, welche dem Schützen genau den Platz zum Abschießen anzeigt.

Spannweisen.

Es erfordert viel Übung und besonders viel Kraft, mit Pfeil und Bogen ein bestimmtes Ziel zu treffen. Der Schütze läßt sich meistens auf das rechte Knie nieder und faßt mit ausgespanntem linken Arm den Bogen etwas unterhalb der Mitte an dem gerippten Band und stemmt den Daumen gegen den Bogen. Mit der rechten Hand legt er den Pfeil an. Man läßt den Pfeil links vom Bogen vorbeigleiten. Einige lassen den Pfeil zwischen dem Mittelfinger und dem etwas gebogen gehaltenen Zeigefinger durch. Die rechte Hand stemmt das Pfeilende in die Kerbe auf die Sehne und hält ihn mit dem Daumen und gekrümmten Zeigefinger fest. Den Kopf etwas nach rechts geneigt und mit dem rechten Auge zielend, wird Sehne und Pfeil gleichzeitig angezogen und nachdem die richtige Spannung erreicht ist, der Pfeil abgeschossen[22]. Ruhiges Zielen und ruhiges Halten gelingt nur den stärksten Schützen.

Vielfach wird auch eine andere Spannweise angewendet. Der Schütze nimmt den Pfeil in die rechte Hand, legt ihn links am Bogen an und zieht die Sehne mit dem Mittel- und Ringfinger an, während der Daumen und der Zeigefinger den Pfeil halten.

---

[22] Hans von Stüssi, „Mit Pfeil und Bogen", Stuttgart, S. 10.

Tafel I. **Khasi beim Pfeilwettschießen.**

Tafel II. Khasi beim Pfeilwettschießen.

Der Köcher.

Der Köcher *(ka ryngkap)* besteht aus einem Bambusgeflecht, das außen mit einem sehr fein geflochtenen Rotangüberzug bedeckt ist. In der Form ähnelt er einem geschlossenen Schirm. Bei der Mündung hat das Geflecht vorne eine bogenförmige und rückwärts eine mehr abgerundete Erhöhung. In den seitlichen Einbuchtungen ist je ein Stab angebracht. Beim Pfeilschießen oder zur Jagd werden die Köcher nicht gebraucht. Da tragen die Khasi die Pfeile in den Händen. Der Gebrauch der Köcher beschränkt sich nur auf den Tanz und dies noch äußerst selten[23].

2. Das Pfeilwettschießen.

An jedem großen Markttage, der jeweils am achten Tage wieder trifft, wird Pfeil geschossen. Es versammeln sich die Männer und Jünglinge eines Dorfes, gehen auf den dazu bestimmten Platz und üben sich fleißig, denn man will beim großen Pfeilschießen gewinnen. Diese finden gewöhnlich von Jänner bis Mai statt. Da bilden sich große Parteien: Dorf gegen Dorf. Die Zahl der Teilnehmer muß gleich groß sein. Jede Partei hat ihren eigenen Schießplatz mit ihrem eigenen Ziel, beides nebeneinander. Die Schützen sind je zu zehn und zehn in einer Linie aufgestellt und durch die am Boden liegende Schnur gleichweit vom Ziele entfernt. Jeder erhält drei Pfeile für eine Runde. Die Zuschauer und Preisrichter haben ihren Platz nahe dem Ziele im rechten Winkel zu den Schützen. Beide Parteien ernennen ihre Preisrichter selbst. Diese wählen einen glücklichen Tag durch Eierwerfen[24], sie bestimmen den Platz des Wettschießens ebenso wie die Zahl der Teilnehmer und die der abzuschießenden Pfeile. Auch messen sie genau den festgelegten Abstand vom Ziele ab, ziehen am Boden die Schnur, untersuchen die Pfeile auf ihre Merkmale und ordnen das ganze Wettschießen.

Am frühen Morgen des Wettschießens begibt sich jeder Preisrichter, begleitet von den Schützen und einigen Neugierigen, zum Festplatz. Dort setzt er sich vor das Ziel hin, das bereits am Tage zuvor befestigt wurde. Die Bogen und Pfeile werden neben das Ziel gelegt. Der Preisrichter verkündet nun nochmals laut alle Bedingungen des Wettschießens. Er ruft die Khasi-Eva *(ka-mei-ka-nong-hukum)*[25] um ihre Hilfe an und zählt in langer weitschweifender Rede alle Fehler des Gegners auf[26]. Während er so spricht,

---

[23] Ethnographisches Museum München, Köcher As, 106, hat 57 *cm* Länge und an der Mündung 9 *cm* Breite. Geflecht vorne 40 *cm*, hinten 38 *cm* und seitlich in den Einbuchtungen 33·5 *cm* Höhe. Das sehr feine Rotanggeflecht hat 16 glatte Einlagen in Abständen von 1·3 bis 2 *cm*. An den zwei Stäben auf je der gleichen Seite ein mit Rotang umwickelter Bambusstreifen, der in Abständen von 3 bis 5 *cm* mit Rotang festgebunden ist. Gewicht des Köchers 220 *g*.

[24] Becker, „Das Eierwerfen der Khasi", Anthropos 1917/1918, S. 494 ff.

[25] Die Khasi glauben, daß das Pfeilschießen bereits mit der Erschaffung der Welt begonnen habe. Denn die Khasi-Eva *ka-mei-ka-nong-hukum* hatte zwei Söhne. Diesen lehrte sie die Kunst des Pfeilschießens, warnte sie aber zu gleicher Zeit, beim Spiele niemals das Temperament zu verlieren. Gurdon, „The Khasis", pag. 55.

[26] Die Khasi glauben, daß bei diesen Reden durch die Anrufungen der Khasi-Eva und durch Äußerungen des Preisrichters dieser die gegnerischen Pfeile vom Treffen des Zieles abhalten könne. Gurdon, S. 55.

gießt er aus einem mitgebrachten Bambusrohre von Zeit zu Zeit Wasser vor das Ziel auf den Boden. Bei der Gesprächigkeit und der Eigenart der Khasi aus dem Stegreif zu reden und bei ihrer Langsamkeit dauert das ungefähr zwei Stunden. Unterdessen haben sich alle Schützen und viel Volk eingefunden. Der Preisrichter erhebt sich und wendet sich in eifriger Rede an die Schützen, spornt sie an, ihr Bestes zu tun, um als Sieger aus dem Wettschießen hervorzugehen. Laut schreiend und lärmend, nehmen dann die Schützen bei der am Boden liegenden Schnur Platz und jeder zahlt als Beitrag eine *anna* (ungefähr 10 Pfennig Friedenswährung). In manchen Orten ist es Sitte, daß eine größere Summe zusammengesteuert wird. Das Geld wird vom Preisrichter *(u-nong-khang-khnam)* gesammelt und aufbewahrt, bis das Jahr vollendet ist. Nach dem letzten Preisschießen wird es zum „Feste nach dem Pfeilschießen" verwendet.

Ist das Geld gezahlt und etwas Schnaps *(ka-kiad-um)* auf den Boden geschüttet worden, so beginnt das Wettschießen. Die Schützen spannen ihre Bogen und jeder zielt und schießt ab, wie es ihm gerade paßt. Trifft ein Pfeil, so ertönt ein lautes Geschrei von seiten der Zuschauer. Die Männer machen Luftsprünge und stoßen Freudenschreie aus. Der Schütze selbst erhebt sich, dreht sich ein paarmal im Kreise herum, springt in die Höhe und schwingt seinen Bogen, fortwährend Freudenschreie ausstoßend. Da nun abwechselnd bald dieser, bald jener trifft, sei es in der eigenen Partei, sei es in der des nebenan schießenden Gegners, so hört man ein fast ununterbrochenes Freudengeschrei und Jauchzen. Die Leute der eigenen Partei suchen jeden Schützen bei seiner Runde durch Zurufe anzuspornen. Hat ein Schütze z. B. einen schwarzen (markierten) Pfeil, so rufen sie: „*To, to ba iong ba iong*! d. h. triff, triff Schwarzer, Schwarzer!" Der Gegner hat in diesem Falle die weißen Pfeile. Geht ein solcher fehl und fliegt er am Ziele vorbei, so rufen sie ihm zu: „*Phui, phui kyndat shiliang, rakaid me, u rakaid!* d. h. pfui, pfui, du fliegst abseits, du Stümper, du Stümper[37]!" Dem Gegner wird beim Zielen und Abschießen zugerufen: „*Bam khyndeu, bam shiap*! d. h. friß Erde, friß Sand!" (Des Gegners Pfeil soll in die Erde, in den Sand fliegen.) Das bei den Khasi so beliebte Stegreifreden findet hiebei ausgiebigen Boden. Nach den eben genannten Beispielen wird mehr oder weniger eifrig auf die Schützen der eigenen Partei oder auf die der Gegner eingesprochen. Dabei habe ich aber noch nie bemerkt, daß sich jemand beleidigt gefühlt hätte oder daß es zu Zank und Streit gekommen wäre. Fühlt sich jemand betroffen, so sucht er oder einer seiner Partei durch einen wuchtigen Spruch seinen Gegner zu übertrumpfen. Ist das gelungen, so freuen sich alle der gemachten Bemerkung und friedlich wird die Runde weitergeschossen. Ist eine Runde von je zehn oder mehr Schützen, die je drei oder mehr Pfeile abgeschossen haben, abgelaufen, so betritt der Schiedsrichter den abgesperrten Platz und zählt laut die im Ziele steckenden Pfeile. Unter großem Hallo bestätigt die Menge die Zahl der Treffer; das gleiche macht die Gegenpartei und nun beginnt das Wettschießen mit all dem ge-

[37] P. C. BOHNHEIM, „Das Pfeilschießen der Khasi", Salv. Mitteilungen 1910, Nr. 2.

schilderten Leben aufs neue. Hat sich dieser Vorgang öfters wiederholt, so tritt eine größere Pause ein. Während dieser und öfters schon während der kleineren Pausen, je nach einer Runde, verteilen die Frauen und Mädchen Erfrischungen. Die Wasserpfeife macht die Runde, und es wird mit Lobsprüchen nicht gekargt. So geht es fort bis zum Sonnenuntergang[28].

Ist das Ziel infolge der Dämmerung nicht mehr gut sichtbar, so wird das Schießen eingestellt. Die Schiedsrichter verkünden nun laut das Endresultat, welches einen stürmischen Beifall auslöst. Nachdem die Schiedsrichter von ihren Parteien mit Geschenken bedacht wurden, gruppieren sich die Schützen zusammen. Sie stellen sich in Reihen hintereinander auf, jede Reihe ungefähr vier bis sechs Schützen. Dabei stehen sich die kämpfenden Parteien gegenüber. Ihre Bogen der Länge nach auf und ab senkend — die äußeren Männer schwingen dieselben — marschieren sie auf dem Festplatze auf und ab, mit den Füßen in raschem Takte den Boden stampfend. Singend und schreiend geht es hin und her. Dabei trifft es abwechselnd bald die eine, bald die andere Partei rücklings zu gehen. Singen kann man eigentlich diese Art der Freudenäußerung nicht nennen, es ist vielmehr ein in aufgeregtem Tone hervorgestossenes, rasches, einförmig moduliertes Recitativo, immer wieder von „ha, ha, hoi, hoi“ unterbrochen (*kynha*, *kynhoi* ist gleich ha, hoi, d. h. jauchzen, rufen). Der eine oder andere der siegenden Partei macht im Stegreif einen Vers, der auf das Wettschießen Bezug hat, und lärmend wiederholt die tanzend dahermarschierende Menge denselben. Oder besser gesagt, sie bricht nach jedem Verse in Freuden- und Jubelrufe (ha, ha, hoi, hoi) aus.

Um ein Beispiel anzuführen, wie diese Verse ungefähr lauten, will ich einen Urtext mit der wörtlichen und sinngemäßen Übersetzung geben[29].

Im allgemeinen ist zu bemerken, daß der Inhalt solcher Stegreifreden einen religiösen Anstrich hat und die Sprache die geheimnisvolle Ausdrucksweise der Zauberformeln und sonstiger bei religiösen Bräuchen der Khasi üblichen Formeln befolgt. Trotzdem dürfen wir hinter dem vorliegenden Gesang *(jingphawar)* weder Geheimnis noch Zauber suchen, sowenig wie es die Khasi selbst tun. Vor der siegenden Partei geht also der Solosänger *(u nongphawar)* einher und hebt an:

1. *U dieng-duh u kyndeh.*
Der Stecken, den Reis.
U sohbyrthit ia u pathaw.
Die Klette, den Kürbis.

2. *To ngin khynniuh tyngeh.*
Laßt uns erschüttern kräftiglich.
Ban shon shit la ka daw.
Daß sitze warm unsere Sache.

Daraufhin schreien die Übrigen, den Bogen schwingend und die Erde stampfend: „ha, ha, hoi, hoi-hui!“

[28] Die beiden großen Photographien sind zu dieser späten Stunde aufgenommen worden. Das eine Bild (Taf. I) während des Sonnenunterganges. Man beachte die langen Schatten. Das andere Bild (Taf. II) gleich nach Sonnenuntergang.

[29] Die deutsche Übersetzung nebst den anschließenden Erläuterungen verdanke ich dem sprachkundigen und langjährigen Khasi-Missionär R. P. Dominikus Daunderer, S. D. S., welcher mir in liebenswürdiger Weise seine Erfahrungen auf diesem Gebiete zur Verfügung stellte.

3. *Ka syrdeng u jasieh*
Der Zaun, die Weide.
Shi kynda ka kyndad.
Vier Maulwürfe.

4. *To pynieng ka dieng ryntieh.*
Laßt uns aufrecht stellen das Holz des Bogens.
Ko samila kynrad
O Jünglinge, o Herren.
Alle: „ha, ha, hoi, hoi-hui!"

5. *Ka syrdeng u jasieh.*
Der Zaun, die Weide.
U thylliej ka shohthah.
Die Zunge, das Rotkehlchen.

6. *To pynieng ka dieng ryntieh.*
Stellt auf das Holz des Bogens.
Ban ieit ka daw bah.
Damit man liebe die Sache, die große.
Alle: „ha, ha, hoi, hoi-hui!"

7. *U narsuh shibidi.*
Eisendraht, vier Stück.
U bisin ia ka syrdeng.
Die Schlange, den Zaun.

8. *La kynduh bad ngi.*
Wenn man streitet mit uns.
Ngin pynkhein ia ka reng.
Dann brechen wir das Horn.
Alle: „ha, ha, hoi, hoi-hui!"

9. *U kyndeh ia u bisong.*
Der Reis, das Wiesel.
Ka liengsangem halor dieng.
Der Habicht auf dem Baum.

10. *To lyngngeh la ka jingong.*
Macht hart euer Wort.
Ba un jem ka jabieng.
Daß weich werde das Hirn.
Alle: „ha, ha, hoi, hoi-hui!"

11. *Ka liengsangem halor dieng.*
Der Habicht auf dem Baum.
U pathau u jalimut.
Der Kürbis, die Wucherblume.

12. *Ba un jem ka jabieng.*
Daß weich werde das Hirn.
Ba un jaw ka eit mut.
Daß weich werde der Nasenschleim.
Alle: „ha, ha, hoi, hoi-hui!"

13. *U synrem u kyndok.*
Die Nessel, den Schwefel.
U sohryngkham shi kynda.
Schlehen vier Stück.

14. *Wat iam rem ko lok.*
Weinet nicht unterlegen, o Freunde.
Ba la bam hi ka pasa.
Denn die *Pasa* selbst hat es aufgezehrt[30].

Wie man sieht, ist so ein Gesang *(jingphawar)* nicht leicht zu verstehen. In den ersten ungeraden Zeilen sind meist Wörter (anscheinend) sinnlos nebeneinandergestellt, gewöhnlich ein Nominativ vor einem Objektiv (Akkusativ — Dativ). Diese Wörter bilden den Rahmen für die in den zweiten (geraden Zeilen) enthaltenen Sprüche.

Sinngemäß kann man diese Dichtung folgendermaßen wiedergeben (nur die geraden Zeilen):

2. Stampfen wir kräftig, daß die Erde dröhnt.
Damit man sicher wisse, daß wir gesiegt.
4. Pflanzt auf den Bogen, Ihr wackeren Jungen!
6. Pflanzt auf den Bogen, daß sich zeige der gewalt'ge Sieg!
8. Wer's mit uns wagt, dem stutzen wir den Kamm.
10. Euer Spott sei scharf, der Gegner muß weinen.
12. Weinen muß er, tränen das Auge, fließen die Nase.
14. Bedauert es nicht, Kameraden, es war so bestimmt!

[30] *ka pasa* ist wahrscheinlich eine Dämonin, Schutzgeist der Schützen und Jäger *(-ksau?)*. Sanskrit: *paca* — Schnur, Strick (Los?).

In dieser Weise den unterlegenen Gegner mit Spottreden besingend, bewegt sich die Menge schreiend und jauchzend über den Festplatz. Schnaps wird gebracht und fleißig, nur zu fleißig, getrunken, so daß die von Fackeln beleuchtete, vom Branntwein erhitzte, vom Wettschießen aufgeregte Menge einen wilden Eindruck macht. Die rohe, wilde Freude bricht hervor in einem geradezu ohrenbetäubenden Lärmen. Endlich des Treibens müde, ziehen sie langsam, aber schreiend ihrem Dorfe zu und verteilen sich, heftig über das Erlebte disputierend, in ihre Hütten.

Der Preis eines Wettschießens ist ganz verschieden hoch. Im allgemeinen kann man sagen, daß bei jedem Pfeilschießen ein Schütze je eine *anna* (ungefähr 10 Pfennig Friedenswährung) zahlt. Die verschiedenen Wettschießen zusammen ergeben dann, besonders wenn der Besuch ein guter war, immerhin ein nettes Sümmchen. Ich habe von Zahlen in der Höhe von 50 bis 70 Rupies erfahren, die während des ganzen Jahres auf diese Weise zusammenkommen und nun am Ende des Jahres beim großen Feste nach dem Pfeilschießen gemeinschaftlich verzehrt werden.

Bei den Synteng ist es vielfach Sitte, diesen Betrag nicht *anna*-weise zusammenzusparen, sondern man wettet mit dem Gegner beim Hauptschießen (beim Endspiel) eine große Summe, die durch eine Unterschriftsammlung erhoben wird. Vereinzelt kommen auch bei den Khasi solche Fälle vor[31].

3. Das Fest nach dem Pfeilwettschießen.

Für das gewettete oder zusammengesparte Geld wird ein allgemeines Festessen veranstaltet. Bei diesem Feste geht es gerade so urwüchsig zu, wie beim Pfeilwettschießen. Mehrere starke Männer gehen fort, um die für diesen Zweck gekauften Schweine zu holen. Die lebenden Tiere werden mit den Füßen an feste Bambusstangen gebunden. Vier Männer, abwechselnd zwei und zwei, tragen je eine Last auf ihren Schultern zum Festplatz. Auf demselben ist ein reges Leben. Um große Feuer stehen die Männer und plaudern. Andere besorgen geschäftig Schüsseln und Töpfe aus Messing — alles fein säuberlich geputzt. Wieder andere brechen Palmblätter und Zweige von Bäumen ab, den Platz und sich selbst damit zu schmücken. Eine Musikkapelle sorgt für den nötigen Spektakel. Mit Hallo werden die drei Schweine und Ziegen empfangen. Ohne lange Zeremonien wird den Tieren der Garaus gemacht und nun beginnt das eigentliche Fest: Das Kochen, der Tanz und das Essen.

Man teilt sich in verschiedene Gruppen. Beim Scheine eines großen Feuers zerteilen einige die geschlachteten Tiere. Die Fleischteile kommen auf einen Haufen, das Fett auf einen anderen. Zehn Männer etwa setzen sich im Kreise herum und fangen an, das Fleisch in viereckige kleine Stückchen zu zerschneiden. Diese werden dann an dreikantig zugeschnittenen Bambusstäbchen aufeinandergesteckt. Alles übrige Fleisch sowie Lungen, Herz, Nieren und Hirn kommt kunterbunt zusammen in den Kochtopf. An

[31] GURDON, „The Khasis", berichtet S. 56, daß im Nongkremstaat bei einem Wettschießen in Khadar Blang eine Summe von 500 Rupies gewettet worden sei.

einem dritten Feuer sitzen Mädchen und Frauen. Sie halten an langen Bambusstangen das Fett und den Speck über das offene Feuer, um es durch beständiges Drehen allseits zu braten. Die übrigen Männer tanzen nach der eigenartigen Musik. Jeder tanzt für sich allein. In der rechten Hand halten sie lange Bambusrohre, in der linken einen Büschel Baumzweige oder große Blätter. Einige machen sich aus Reisstroh mächtige Turbane. So geschmückt, hüpfen sie von einem Fuß zum anderen, machen nach links und nach rechts tiefe Verbeugungen und schwingen abwechselnd ihre Bambusrohre oder Blätterbüschel. Andere drehen sich im Kreise herum, dabei mit den Palmblättern den Takt schlagend. Sind die Tänzer müde, so übernehmen sie das Geschäft der Fleischzerschneider und Köche und diese schmücken sich zum Tanze. Auf meine Frage, was dies alles zu bedeuten habe, erhielt ich die Antwort: „Wir freuen uns und wollen uns einmal gründlich freuen und vergnügen. Beim Pfeilschießen haben wir das Geld gewonnen und nun soll auch ein großes Fest sein. Jetzt ist ja Vollmond und bei der Nacht ist es viel schöner als am Tage. O, wir freuen uns nur." Und gleich schwang er seinen Blätterbüschel und hüpfte weiter. Das Umrühren bei den Kochtöpfen besorgen die Frauen. Sie sind nicht wählerisch mit dem Kochlöffel. Ein Bambus, den vielleicht soeben ein müder Tänzer weggeworfen, genügt diesem Zwecke vollständig. Ist alles bereitet, so setzen sich die Leute in Gruppen und verzehren das Fleisch. Reisbranntwein wird herumgereicht. Sind die Schützen und sonstigen Festgäste bis zum Übermaß gesättigt und ermüdet vom vielen Tanzen, so wird gegen Morgen der Platz verlassen.

Zu bemerken ist, daß die Khasi, entgegen ihrer sonstigen Gewohnheit, bei dem großen Feste nach dem Pfeilschießen keinen Reis, sondern nur Fleisch essen, zu dem Reisbranntwein getrunken wird. Dem Genusse von Speise und Trank wird bei dieser Gelegenheit vielfach im Übermaß gehuldigt[32].

4. Jagdgebräuche.

Obwohl es in den Khasi- und Jaintia-Hügeln allerlei jagdbares Wild gibt — fliegende Füchse, die zur Nachtzeit die Orangengärten besuchen, Schakale, die die Dörfer mit ihrem Geheul belästigen, Antilopen, Rehe, Hirsche und wilde Schweine, die den Reisfeldern schaden, wilde Hunde, Wölfe, Bären, Leoparden und Tiger, die nicht bloß von den Ziegen und Kälbern, sondern auch von dem ausgewachsenen Vieh ihre Beute holen, ja bisweilen dem Menschen gefährlich werden, obwohl es eine Menge genießbarer Vögel gibt — Wachteln, Rebhühner, Kibitze, Wasserhühner und wilde Gänse — trotz alledem sind die Khasi keine eigentlichen Jäger. Nur wenn sich entweder Gelegenheit bietet, solche Vögel zu fangen, oder wenn sich ein wildes Tier gezeigt oder gar im Dorfe Schaden angerichtet hat, dann gehen die Khasi auf die Jagd. Ausnahmen kommen vor. Die Khasi, die mit Pfeil und Bogen von Jugend auf umgehen, die sich jeder beim Pfeilschießen gründlich üben, sie getrauen sich auch den Bären, den Leoparden und den

[32] P. F. STEGMILLER, „Das Fest nach dem Pfeilschießen", Salv. Mitteilungen 1910, Nr. 3.

Tiger zu stellen. Heutzutage haben sie vielfach Feuerwaffen für diese Zwecke, doch werden Pfeil und Bogen stets mitgenommen.

Ist durch Eierwerfen ein glücklicher Tag bestimmt[33] und manchmal auch das Jagdgebiet auf diese Weise gefunden worden, so ziehen die Khasi mit der Meute aus. Sobald die Hunde die Spur des Wildes aufgenommen haben, beginnt das Treiben mit Geheul und Lärmen. Glücklich der erste Schütze (von den Khasi *u nongsiat* genannt), denn er bekommt den Löwenanteil an der Beute. Auch wer den zweiten Schuß auf das Tier abgibt (von den Khasi *u nongban* genannt), wird bei der Verteilung der Beute besonders bedacht. Die übrigen Schützen teilen unter sich den Rest des erlegten Tieres, nachdem auch die Jagdhunde je ein Stück erhalten haben. Die Khasi sind auf der Jagd sehr ausdauernd und fragen nicht nach Zeit, noch nach Entfernung. Denn die auf der Jagd ausgestandenen Mühen werden reichlich belohnt durch den Triumphzug mit dem erlegten Wilde durch das heimatliche Dorf.

Außerhalb des Dorfes wird aus festem Bambus eine Tragbahre angefertigt, die mit Palmblättern und sonstigen Baumzweigen festlich geschmückt wird. In der Mitte der Bahre wird aus Bambus ein starkes Gestell errichtet, so daß die Jagdbeute (Gazelle, Antilope, Bär, Tiger, Leopard usw.) mit der Bauchseite darauf zu liegen kommt. Die Füße hängen ausgestreckt herunter. Der Kopf wird mit einem gegabelten Aste in die Höhe gehalten, und ins geöffnete Maul des Tieres wird ein Grasbüschel gesteckt. Das erlegte Tier macht somit einen lebendigen Eindruck. Pfeil und Bogen werden links und rechts vom Tiere auf die Bahre gelegt. Ist das Tier durch eine Kugel getötet worden, so tragen die Khasi die Flinten in den Händen, ist es von Pfeilen getroffen worden, so wird der erste Pfeil, der es verwundete, in Front vor das Tier auf die Bahre gelegt. Nun heben acht Männer die geschmückte Bahre mit dem erlegten Wild auf ihre Schultern und feierlich geht man dem Dorfe zu. Blinde Schüsse verkünden das Nahen des Triumphzuges. Von allen Seiten kommen die Khasi herbei. Man beglückwünscht die Jäger und freut sich der Beute. Alles sieht mit Vergnügen dem Einzug entgegen. In armdicken Bambusrohren bringen einige frischen Reisbranntwein, andere holen Betelnuß und Wasserpfeife. Dieses alles, sowie noch andere Erfrischungen werden den Jägern angeboten, Die Menge schart sich um die Bahre und nachdem das erlegte Tier ausgiebig besprochen wurde, beginnt der Einzug.

Die Dorfjugend rennt lärmend voraus. Treiber und Jäger folgen. Nun kommt die Bahre, getragen von acht Männern. Links und rechts gehen Frauen und Mädchen aus dem Dorfe, sie schwingen Baumzweige und Blätterbüschel. Freudenrufe ertönen. Mehrere hundert Personen haben sich eingefunden und gehen entweder hinter der Bahre her oder setzen sich an den Wegrand nieder, um Zuschauer zu sein. Viel Unterschied ist nicht, denn der Zug geht so langsam, daß schwer wahrzunehmen ist, ob überhaupt Bewegung darin ist. Zu einer Strecke von ungefähr 800 bis 900 *m* braucht der Triumphzug volle

[33] Dr. P. C. Becker, „Das Eierwerfen der Khasi", „Anthropos", 1917—1918, S. 494ff.

vier Stunden. Wenn es die Khasi auch sonst nicht eilig haben, so liefern sie in diesem Falle wohl die Höchstleistung ihrer Langsamkeit. Aber gerade darin liegt etwas Feierliches, und wenn der Solosänger (der *nongphawar*) seine Stimme erhebt, um aus dem Stegreif das erlegte Tier zu besingen, wenn die Menge jauchzend und schreiend antwortet, immer wieder dem Vorsänger bestätigend, daß er es gut gemacht, und ihn so zu neuen Versen anspornt, wenn blinde Schüsse abgefeuert werden und die Zuschauer, vom Fackelschein grell beleuchtet, in ihren farbigen Trachten zwar am Platze bleibend, sich doch bewegen, wenn der Reisbranntwein das übrige getan, dann ist der Höhepunkt erreicht!

Der Solosänger geht vor der Bahre her, das Gesicht aber immer gegen dieselbe gewendet. Mit den Händen heftig gestikulierend, macht er bald nach links, bald nach rechts Verbeugungen, beugt den Oberkörper bald nach vorwärts, bald nach rückwärts. Ab und zu in die Luft springend, zeigt er nur Zeichen der Freude und des Jubels. Je nach Laune und Einfall besingt er das Tier. Die Menge stimmt in den selbstgemachten Refrain ein, der bald eine Wiederholung des Sologesanges, bald ein sonstiger Beifallsruf ist.

Der Solosänger singt etwa[34]:

Solosänger: „Ei! Starke Bärenmutter, gefräßig zehrst du auf die eigenen Kinder!“

Alle: „Hau, hau, hoh, huh!“

S.: „Ei! Schöne Bärin! Wahrhaft schöne Mutter, Erhabenste im Kreise der dreißig Tiere!“

A.: „Hau, hau, hoh, hau, huh!“

S.: „Jetzt hat man dich auf den Marktplatz gebracht, o Herrin! Zum Markte! He!“

A.: „Hau, hau, hoh, huh!“

S.: „Dein Todesurteil hast du dir selbst geschrieben, als du dir Beute holtest aus dem Hause des Armen!“

A.: „Hau, hau, hoh, hau, huh!“

S.: „Die Schar der Rüden aber, die trefflich grimmen Packer und der Mensch, der kluge, brachten das Glück auf ihre Seite!“

A.: „Hau, hau, hoh, huh!“

S.: „Den Jagddämon, den Geist des Feldes, den Hausgeist! Drum höchlich freuen wir uns und jubeln und jauchzen!“

A.: „Hau, hau, hoh, huh!“ usw.

Bei einem solchen Triumphzug in Laitkynsew, wobei eine Antilope heimgebracht wurde, sang einer etwa:

S.: „Aus den Bergen, aus dem kalten Lande bist du zu uns gekommen in, dieses Land, in das Reich von Laitkynsew!“

A.: „Hau, hau, hoh, huh!“

S.: „Frei warst du und freutest dich im Walde, am frischen Gras tatest du dir gütlich lange Zeit!“

A.: „Hau, hau, hoh, huh!“

[34] P. D. Daunderer, „Khasi-Sitten“, Missionär 1905, S. 179ff.

S.: „Jung und kräftig — schön — sahen dich die Jäger im Kreise der dreißig Tiere, sie zogen aus mit Pfeil und Bogen, mit Flinte, Blei und Pulver!“
A.: „Hau, hau, hoh, huh!“
S.: „Du flohst ins Dickicht! Half dir das? Scheu wichst du zurück vor kühner Jägerschar!“
A.: „Hau, hau, hoh, huh!“
S.: „Schnell freilich wichst du zurück; schnell drängten die Verfolger nach und Pfeil und Bogen brachten dich zur Strecke!“
A.: „Hau, hau, hoh, huh!“
S.: „O Herrin! Was kamst du hierher? Du hast dich selbst dem Tode und dem Verderben ausgeliefert — wir aber freuen uns und jubeln und jauchzen!“

So geht es lange Zeit fort. Hat sich einer heiser gesungen, so tritt ein anderer an seine Stelle und setzt den Gesang fort.

Ermüdet von den Anstrengungen der Jagd, übermüdet von dem Treiben bei diesem Einzug, heiser vom Lärmen und Schreien, erhitzt vom Genusse des Branntweins, schleppt sich die Menge durchs Dorf zum Hause desjenigen Jägers, der den ersten Pfeil oder Schuß auf das Wild abgegeben hat. Dort wird dem Dorfgott geopfert und das erlegte Tier zerteilt. Der erste Schütze *(u nongsiat)* erhält nun die hinteren Viertel, der zweite Schütze *(u nongban)* die vorderen Viertel des Tieres.

In den Jaintia-Hügel ziehen die Synteng, wenn sie einen Tiger oder einen Leopard erjagt haben, zu einem Hügel in der Nachbarschaft des Dorfes. Dort wird unter einer Eiche ein Altar errichtet und der abgeschlagene Kopf des Tieres darauf gesetzt und dem *u'lei lyngdoh* (dem Gott des Dolloi-Bezirkes) geopfert.

Pfeil und Bogen sind dem Khasi nicht nur nötige Waffen für die Jagd oder angenehme Sportartikel für das Wettschießen: Pfeil und Bogen sind ihm in gewissem Sinne auch heilig. Denn beim Eintritt ins Leben und beim Hinscheiden werden beide bei den religiösen Zeremonien verwendet. Wird ein Knabe geboren, so legt man bei der Namensgebung[35] neben ihm einen Bogen und drei Pfeile. Der Opferer zeigt nach verschiedenen Zeremonien, die hier zu beschreiben nicht der Platz ist, dem Kinde den Bogen und die drei Pfeile und fordert es auf, ein guter Schütze zu werden. Am Schlusse sämtlicher Zeremonien werden der Bogen und die Pfeile sorgfältig an der Innenseite des Strohdaches der Hütte befestigt.

Bemerkenswert ist, daß bei der Totenverbrennung[36] der Khasi ebenfalls ein Bogen und drei Pfeile gebraucht werden. Dieselben werden mit den anderen Totenzeremonialgegenständen bereitgehalten, während der Leichnam zum letztenmal den Teilnehmern der Bestattung gezeigt wird. Sobald nun am Scheiterhaufen das Feuer aufflammt, werden auch die drei Pfeile abgeschossen: einer nach Norden, einer nach Süden und der dritte nach Osten. Diese Pfeile nennen die Khasi *'nam-tympem.*

[35] P. F. Stegmiller, „Aus dem religiösen Leben der Khasi“, „Anthropos“, 1921—1922, S. 425 ff.

[36] P. F. Stegmiller, l. c., S. 430 ff.

Quelques notices ethnographiques sur les Indiens du Rio Papuri.

Par le R. P. Kok, S. M. M.

La Contrée.

La contrée que parcourt le Papuri (Eau noire), est située à $^1/_2{}^0$ au dessus de l'équateur et appartient à la partie nord du bassin des Amazones; elle a une longueur d'une dizaine de journées de canot en remontant le Papuri, depuis son embouchure dans le Vaupès jusqu'à la source d'une des deux rivières qui, réunies, le forment, et est entièrement couverte de forêts.

Aussi le canot est-il le seul moyen de transport dans ces parages complètement séparés de la civilisation; le Papuri et ses affluents possèdent dans leurs parties rocailleuses des rapides et des chutes d'eau nombreuses. La forêt par contre n'a d'autres chemins que les étroits sentiers sinueux des Indiens dans le voisinage des maisons éparses sur le bord des courants d'eau; elle est parsemée de ruisseaux qui descendent de multiples mamelons et sierras de peu d'élevation et ne permettent pas le passage, ni même à un petit canot; la forêt est donc tout à fait impraticable.

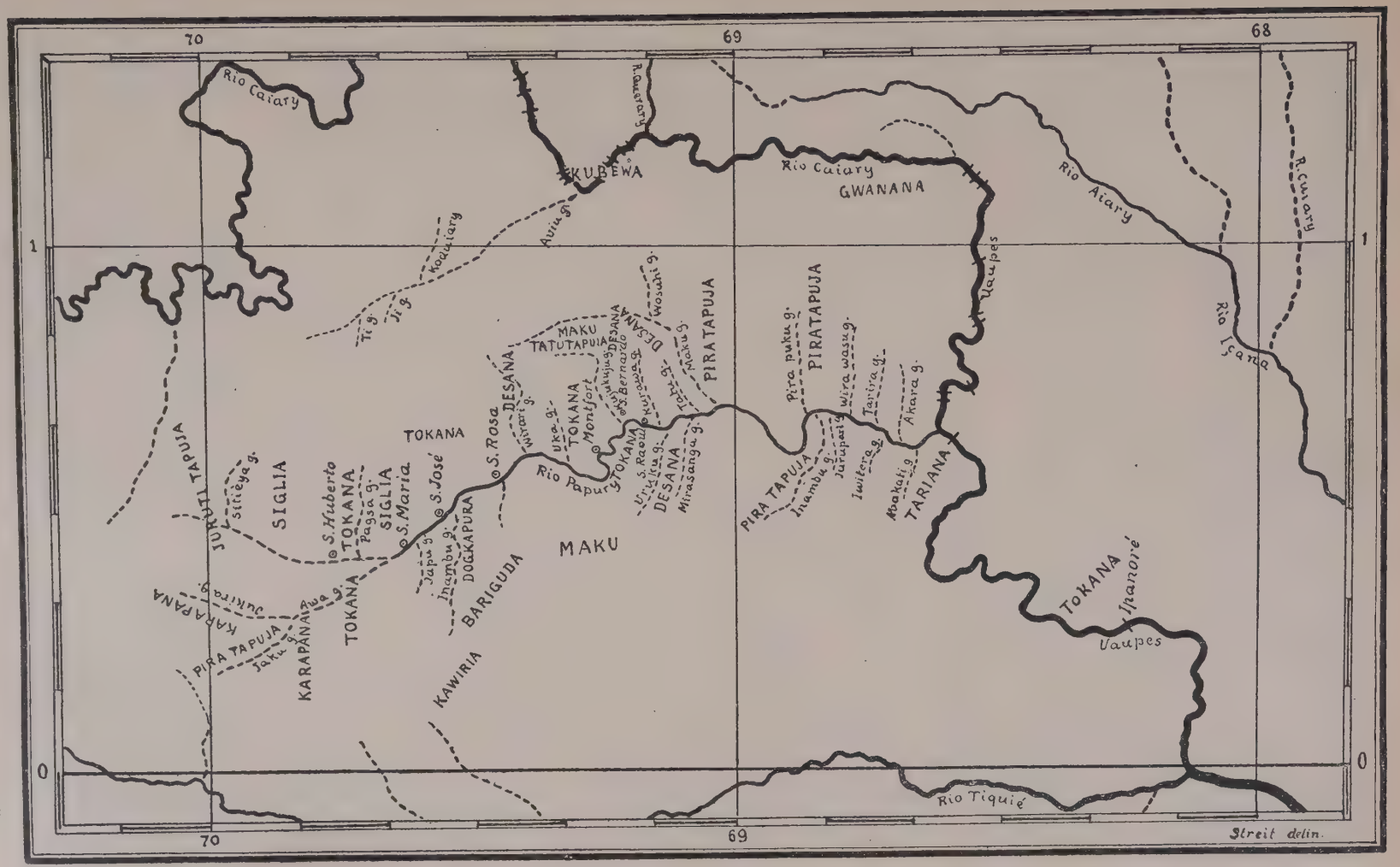
Cf. la carte, qui est un à peu près, sans précision géographique. Les noms, tant des rivières que des tribus y sont indiqués, pour autant que possible, en langue tupi *(njèègatu)*, langue presque uniquement usitée ici pour les noms géographiques.

Le sol étant peu fertile, on est obligé de défricher chaque année une petite partie de la forêt; et alors seulement quand, favorisé par quelques mois de beaux temps, on peut bien brûler le bois coupé, le manioc *(yuca brava)* rapporte d'une manière satisfaisante. Peu nombreux sont les endroits où la yuca dulce et la patate douce paient le travail qu'on se donne pour les cultiver; le maïs ne rapporte qu'aux rares endroits où se trouve en même temps un groupe de palmiers du nom de *wagta*; une récolte de riz abondante est presqu'inconnue, et la banane, malgré les balayures qu'on dépose au pied de sa tige, ne produit plus en restant plusieurs années au même endroit.

Aussi les fruits n'abondent-ils pas dans les bois, et quelques groupes de Makus qui parcourent les forêts pour y chercher la nourriture, en sont réduits à voler dans les plantations des autres Indiens pour ne pas mourir de faim.

La température ordinaire en été est de 32° C à l'ombre, à l'époque des pluies de 24° C. Le thermomètre monte jusqu'à 48° C au soleil et descend la nuit quelque fois jusqu'à 20° C.

Ce n'est qu'à la longue qu'on ressent l'influence désastreuse de cette chaleur humide qui règne dans nos forêts, chaleur assez supportable par ailleurs. Du reste, il y a d'autres facteurs qui aident à ruiner la santé p. ex.: le manque de nourriture substantielle, l'obligation de boire l'eau malsaine de nos petites rivières, surtout en été. Tenant compte des irrégularités et pour ainsi dire des méprises de la nature, comme c'est le cas même en



Le Papuri avec ses affluents et les tribus indiennes.

Europe où il y a des étés sans chaleur et des hivers sans froid, on peut ici diviser l'année en quatre parties: le grand été qui va de la fin de Novembre jusqu'en Mars; le grand hiver ou temps de pluie, de la mi-Mars au Juillet; un petit été, fin Juillet jusqu'en Septembre, et le petit temps de pluie en Octobre et Novembre. Pourtant, même pendant le grand hiver avec ses pluies torrentielles, il est assez rare qu'une journée se passe sans que le soleil se montre un moment, au matin ou au soir.

Quant aux habitants des forêts, ils sont peu nombreux: le tatou, petite espèce, se rencontre rarement; les quelques tapirs et chevreuils sont encore disputés aux hommes par le tigre (la onza), de même que la paca (lièvre americain), qu'on rencontre un peu plus fréquemment, et qui, comme la poule, élevée en petit nombre par certains Indiens, rencontre son plus grand ennemi dans le tigre-chat.

Le singe est assez bien représenté; il y en a de différentes espèces, et sans être très nombreux, ils sont les vrais nomades qui font concurrence à l'Indien pour s'accaparer de la maigre récolte de fruits que produit la forêt.

Les serpents sont vraiment nombreux, depuis le tatacoa de 2 *dm*, très vénimeux, mais peu dangereux à cause de l'extrême lenteur de ses mouvements jusqu'au boa, qui peut atteindre une longueur de plus de 15 *m*. On trouve des serpents dans l'eau, dans la forêt, jusque dans les maisons. Le monde des insectes est tellement répandu ici, qu'il est impossible de s'asseoir par terre, de se reposer contre un arbre, de rester même pendant la journée tranquille à l'extérieur, et même à l'intérieur de sa cabane si on n'a pas soin de bien fermer les trous qui servent de fenêtres et de n'entr'ouvrir qu'un peu la porte en y entrant. C'est aux serpents, à ces voleurs d'œufs qu'on doit attribuer le fait que le nombre des oiseaux est étonnamment petit. Dans ce regrettable pillage, le serpent est aidé par l'iguana et tous les deux ne dédaignent pas non plus de s'attaquer aux oiseaux eux-mêmes.

En exceptant les grandes crues pendant les temps de pluie, qui, en submergeant beaucoup de chutes, permettent à des bandes de poissons de monter, ce que les Indiens appellent *pira-sémo*, on doit dire qu'à cause même des nombreuses chutes d'eau, nos rivières sont pauvres, et même après une journée ou une nuit de pèche, la pitance est bien maigre. Ils passent des semaines entières, nos Indiens, n'ayant que de temps en temps un peu de *pira-miri*, petits poissons qui ressemblent beaucoup à l'épinard de tout petite espèce. N'étant ni zoologiste ni botaniste, il faut que je m'abstienne de m'étendre aussi bien sur la faune que sur la flore.

Anthropologie, Ethnographie, Tribus.

C'est dans cette contrée que se sont établis de temps immémorials — pour ces Indiens du moins — les ancêtres des tribus que nous y rencontrons actuellement. Ce sont les: Tokana, Désana, Piratapuya, Doghapura, Tariana, Siglia, Gwanana, Kubéwa, Karapana, Diria, Yurutitapuya, Bariguda, Tatutapuya, Kawiria, toutes appartenant à la grande famille Bètoya.

Les Maku, de famille et de langue tout a fait différentes, étaient selon les uns déjà établis ici avant l'arrivée des Bètoya; d'après les autres, ils

seraient arrivés avec les ancêtres de ceux qui les considèrent plus ou moins comme leurs esclaves. Tout cet ensemble de tribus pourtant, dont chacune parle sa langue à part, ne compte guère que 5000 individues pour le territoire qui nous occupe.

Ce qu'on dit des uns, on peut le dire des autres: en dehors des langues, qui pourtant, en exceptant le maku, sont des langues sœurs, toutes leurs manières de vivre, de penser, de sentir, toutes leurs habitudes sont absolument les mêmes.

Ces tribus n'ont pas de vie nationale, ni de chefs de tribu.

Ont-elles jamais eu une organisation nationale? Ont-elles peut-être été disloquées par suite des mauvais traitements de la part des Blancs qui les auraient forcés à se retirer dans ces forêts inhospitalières, où ni l'infertilité du sol, ni la pauvreté des forêts et rivières ne leur permettent de vivre ensemble? Ou bien, en sont-elles encore à la primitivité des hordes ou groupes familiaux qui a précédé la formation des peuples? Il leur est difficile de le déterminer, car ils ne possèdent pas d'histoire, ni par écrit, ni par monuments, ni par tradition.

On trouve des groupes Tokana enclavés entre des groupes Desana, des Piratapuya entre Karapana, etc. (cf. carte).

Pourtant bien que chaque tribu n'ait pas non plus son territoire propre, les individus de différentes tribus ne se mélangent pas. Chaque groupe a le droit de défendre aux groupes d'une autre tribu de construire des maisons entre les maisons éparses qui lui appartiennent.

Ainsi p. ex. (cf. carte) le Kuyukuyu garapè appartient à un groupe de Desana, l'Uruhu à un autre groupe de la même tribu, et pas un Tokana n'osera établir sa maison sur les bords de ces deux petites rivières, tandis que les deux rives du Papuri, depuis l'Uruhu jusqu'à S. Huberto, sont réservées à ces Tokanas, dont on trouve sur ce parcours cinq groupes différents.

Pour la chasse et la pêche, elles sont libres partout pour tous.

Les Indiens d'un même groupe ne vivent pas même ensemble, mais dans des maisons contenant de deux à dix familles, maisons distantes les unes des autres quelquefois de plus d'une demi-journée de marche.

Dans chaque maison, il y a un chef, dignité qui se transmet du père au fils aîné et dont la seule attribution est de commander le nettoyage autour de la maison, d'ordonner la préparation des danses, de recevoir une partie de la pêche et de se faire aider pour abattre la partie de la forêt où il veut faire son champ de manioc. C'est encore lui qui doit recevoir les visiteurs et les passants. Les villages indiqués sur la carte ont été formés par les missionnaires. C'est là qu'ils établissent un chef unique, et c'est dans quelques de ces villages qu'il y a mélange. Ainsi sur les 167 habitants de S. Bernardo il y a 110 Desanas et 50 Tokanas venus de l'autre rive du Papuri, tandis qu'à S. Huberto des Sirianas se sont groupés avec des Tokanas. Nous n'avons pourtant pas encore réussi à faire entrer des Makus dans ces agglomérations; ceux qu'on avait pu déterminer, se sont enfuis après une année. L'amour de la vie sauvage dans leurs solitudes et un certain mépris de la part des autres en sont les causes.

Vu cette dispersion de Babel, vu la grande difficulté de voyager et par suite d'atteindre toutes les maisons, il est impossible de donner exactement le nombre d'individus dans une même tribu; ils ne se connaissent pas même bien entre eux; c'est à la langue qu'ils se reconnaissent comme étant d'une même tribu. On peut dire par à peu près que les Tokanas, la tribu la plus nombreuse, sont au nombre de 1000; les Desanas atteignent à peine, je crois, les 500; les Degkapuras, entre 200 et 250. Dans une même tribu, il n'y a pas de classe, ni de caste, ni de différence de fortune. Tous sont égaux. Sans se regarder d'une tribu à l'autre comme de race inférieure, il y a pourtant une idée de supériorité qui se manifeste surtout chez les Tokanas envers les individus des autres tribus et est acceptée par eux. Ainsi entre individus de différentes tribus, le Tokana aura la préséance, c'est lui qui sera pilote s'il connaît la rivière, c'est à lui qu'on présentera le premier à boire. Habitude restée, paraît-il, après les guerres qu'ils se faisaient entre eux et dans lesquelles les Tokanas étaient d'ordinaire vainqueurs. Par contre les Dogkapuras sont un peu mésestimés par les autres tribus et ils en ont conscience. Tandis que tous nos Indiens, dont les ancêtres furent presque toujours battus par les Bègkanas, Indiens de l'Isana (Brésil), ont encore une peur bleue de ces voisins dont le nom, disent-ils, signifie, «les terribles».

Seuls les Makus sont considérés par les Bètoyas comme étant de race inférieure. Partout les derniers, devant obéir à tous, ce sont les parias parmi les Indiens, et ce n'est que grâce au peu de civilisation dont jouissent nos Indiens que la distance qu'ils admettent en principe entre eux et les Makus, n'est pas observée rigoureusement en pratique. Même avec ces demi-esclaves l'Indien observe une bonhomie un peu patriarcale.

Histoire.

Nos Indiens n'ont pas d'histoire; ils ne possèdent ni documents, puisqu'ils ignorent l'écriture, ni monuments historiques, ni traditions, leurs souvenirs ne remontant pas bien loin.

La seule chose qu'ils savent et il n'y a rien pour vérifier l'exactitude de leur assertion — c'est que leur ancêtre (chaque tribu nomme son propre patriarche) est venu de l'Amazonie. *Bara sirope*, disent ils, c'est-à-dire de derrière Bara. Bara c'est l'endroit où se trouve maintenant la ville de Manaos et où vivaient, paraît-il, les Baras. Actuellement, on trouve des Indiens de ce nom plus haut sur le Rio Negro, pas loin de St. Gabriel, siège du préfèt apostolique de la mission Salésienne.

Pourtant ces mêmes Indiens vous diront que Dieu a créé leurs ancêtres en les faisant sortir d'un grand trou creusé par l'eau dans une pierre de la cachuera Ipanore, à deux jours de distance de l'embouchure du Papuri dans le Vaupès (cf. carte). Quand on leur fait observer l'énorme contradiction dans ce qu'ils disent, ils soutiendront mordicus que c'est pourtant la vérité et finiront, de guerre lasse, par dire que les vieux qui le leur ont dit, n'ont peut-être pas bien été au courant, qu'il y a si longtemps de cela.

Les Tokanas vous nommeront comme leurs patriarches: Duètiro avec ses trois fils: Yèpasuni, Yupuli, Sèribi. Duètiro est aussi abrégé en Duè ou

Doè, ce qui ressemble un peu à Noè. «A Janaratè» (tigre) à l'embouchure du Papuri dans le Vaupès vous diront-ils ensuite: «Yupuli a pris une femme Tariana et a établi les Tokanas en montant le Papuri».

Les Desanas reconnaissent comme ancêtre Toanike, qui porte le surnom de Kénguri, parce que, disent-ils, une bonne nuit il a fait le fou pendant un rêve *(kèèni)*. Un autre groupe de Desanas se dit les fils de Botèa, qui paraît avoir été frère mineur de Toanike. Un troisième groupe prétend descendre de Diatapero.

Les Dogkapuras en appellent à Yugkero avec ses fils Pono et Ugtapérikumu, tandis que les Tarianas ont pour grand-père Kwédasja, etc. Si on leur demande la signification de ces noms propres, ils n'en savent aucune et l'étymologie ne me la fait entrevoir que pour deux: Yugkero, si c'est *Yugkerho*, veut dire, «grand arbre». *Ugtapérikuma* signifierait «banc sur les trous des pierres». Tous ces ancêtres auraient, d'après quelques-uns, un ancêtre commun du nom de Sèèn̄[1], mot qui pourrait être le même que Sème.

Ce Sèèn̄, aurait, sur l'ordre de Dieu, puni la terre par une inondation formidable, dans laquelle tous périrent, hormis Sèèn̄ et ses fils. Sur le Vaupès, inférieur à environ deux jours au dessus de l'embouchure de cette rivière dans le Rio Negro, ils vous montreront une petite montagne, d'environ 150 *m*, qu'ils nomment *dagsè*. Sur cette montagne, disent-ils, il y a un lac très poissonneux; c'est lorque l'eau du déluge de Sèèn̄ se retira que les poissons sont restés là-haut.

D'autres vous parleront aussi de ce déluge, mais soutiendront qu'il y a eu des sauvés dans chaque tribu, et ceux là ne nomment pas Sèèn̄.

Combien de générations ont vécu entre ce Sèèn̄ et Duètiro, Kénguri, etc., ils n'en ont pas idée; combien y en a-t-il eues depuis leur patriarche respectif et la génération actuelle, ils ne le savent pas.

Si on ajoute que, d'après leur dire, les Blancs ont paru pour la première fois dans ces contrées lorsque les pères des vieux actuels étaient enfants, ce qui donnerait environ 70 ans, on a dit tout ce que nos Indiens possèdent d'histoire, car le souvenir des guerres que se faisaient les ancêtres est très vague, très faible et plein de contradictions.

Somatologie.

Nos Indiens n'appartiennent ni à une race de géants ni à quelque race pygméenne. Leur hauteur moyenne est de 140 à 160 *cm*. Quelques uns dépassent un peu cette mesure et atteignent 170; fort peu restent en dessus de 140; des nains sont inconnus parmi eux. Le teint bronzé, qu'ils n'ont pas encore en venant au monde, s'assombrit à mesure que l'enfant est exposé à l'influence de l'air et du soleil; chez certains individus il tire au noir, de sorte que les autres, par plaisanterie, les appellent *tapa juna*, c'est-à-dire «les noirs»; chez quelques individus, au contraire, il est si clair qu'on les dirait «cabuco», c'est-à-dire enfant de blanc et d'Indienne. Ce teint blanchâtre chez des individus qui ne sont pourtant nullement cabucos, n'est

[1] *n̄* est un *n* nasal, non pas le *ñ* espagnol.

pas constant; il se trouve plutôt chez les filles que chez les garçons, s'assombrit souvent pour assez longtemps (quelques jours ou semaines) et paraît dépendre d'états physiologiques; il disparaît entièrement avec l'âge et ne se trouve plus chez les vieux. Leur taille montre d'ordinaire, et plus encore chez la femme que chez l'homme, une robustesse qui jure avec leur paresse, surtout chez les hommes, et la largeur de leur poitrine ne laisse pas soupçonner leur peu de résistance contre les maladies.

Ils ont le port droit et mesuré, comme s'ils avaient conscience de leur dignité d'homme, qu'ils oublient pourtant si volontiers; ils gardent ce port jusque dans leur vieillesse car ce n'est nullement le travail que les fait incliner vers la terre. Les rares défectueux ou mutilés qu'on rencontre parmi eux, le sont devenus après leur naissance, car tout enfant qui vient au monde avec quelque défaut (absence de membre, cécité, mutisme, folie) est impitoyablement enseveli vivant.

Chose remarquable chez plusieurs, c'est qu'ils ont les narines si verticales, qu'on voit sans difficulté à l'intérieur du nez. Serait-ce par suite de l'habitude qu'ont prise des enfants, des jeunes filles et même des jeunes hommes, de se mettre, dans des moments de gêne, deux doigts en avant dans le nez, haussant avec force la pointe vers les yeux pour la considérer en riant?

Nos Indiens sont imberbes. Les quelques rares poils de duvet qui se montrent, sont arrachés. Ce n'est que par exception qu'un Indien a tant de poile sous le nez ou sur le menton, qu'il ose les laisser, sans pourtant qu'on puisse dire qu'il a une vraie moustache ou barbe.

Sans exception aucune, tous et toutes ont les cheveux d'un noir d'ébène, lisses et bien fournis. Les femmes les portent longs, mais noués sur la tête, les hommes et les filles jusqu'à 12 ans les portent courts; quelquefois on rencontre des enfants auxquels on laisse deux touffes pendant jusqu'aux épaules, derrière les oreilles. Leur profil n'est pas repoussant, leur visage est bien formé, et on trouve vraiment beaucoup de beaux types parmi eux. Plus ils avancent en âge, plus aussi se perd l'expression agréable de leur visage et, sur quelques, ans le vice met son empreinte défavorable de bonne heure. Surtout parmi les Desanas, on trouve des individus ressemblant, plus ou moins, au type japonais.

Physiologie et Psychologie.

Capables pour la plupart d'un certain effort, ils sont vite fatigués, et ce n'est qu'avec les rames qu'il sont d'une endurance presqu'admirable; aussi dès l'âge de cinq ans, les garçons ont-ils leur rame. Ce sont de francs paresseux.

En général, les femmes, habituées très jeunes au travail des champs, au transport de lourdes charges de manioc et à la préparation du manioc (rasper, tamiser à l'eau, pressurer), ont les muscles plus exercés et sont plus résistantes au travail, plus vite disposées à l'accepter. Pourtant le goût du travail ne les tue pas non plus et ce n'est que l'absolu nécessaire qui se fait.

Ils ne se montrent nerveux que quand la passion sexuelle les agite ou quand leur orgeuil est piqué; pour le reste, plus ils avancent en âge, plus ils deviennent apathiques.

Cette apathie fait qu'ils ne se distinguent en rien, pas même au point de vue naturel. Ni par naturel, ni par exercice ils ne possèdent cette perspicacité de vue ou cette finesse de l'ouie qu'on vante tant de fois chez le peau-rouge. Rien d'extraordinaire chez eux. Le climat est sûrement une des principales causes de cette apathie tant corporelle que spirituelle. Aussi l'Indien se laisse-t-il beaucoup influencer par les changements de température. N'ayant pas beaucoup de travail, du moins s'efforçant d'en avoir aussi peu que possible, il préfère souffrir de la faim et affronter le danger que le toît de sa maison en ruine lui tombe sur la tête. La chaleur lui fait cesser le travail, la pluie lui fait abandonner son occupation, de sorte qu'on doit leur faire souvent ce reproche: «S'il fait chaud vous ne travaillez pas; s'il pleut, vous vous plaignez; si c'est entre le deux, vous ne faites pas beaucoup: comment voulez-vous qu'on vous paie?!»

Un petit malheur les bouleverse, et j'ai vu des hommes pleurer pour une contusion. Même dans leur manière de parler, ils manifestent cette exagération maladive. Pour la moindre malaise, on dit: *Puno nikami* = «il est très mal», et maintes fois des personnes sont jugées près de la mort *wèniami*, ou *wèrrige wèèmi* = «il se meurt», «il est en train de mourir», quand quelques heures après, elles sont debout, bavardant et fumant.

Ici aussi, en règle générale, les femmes se tiennent mieux que les hommes, montrent plus d'endurance dans ces petits malaises, et on en voit qui devraient se coucher, mais qui se traînent au travail sans trop se lamenter.

L'Indien est sobre par nécessité, car dans nos contrées, on a souvent trop peu pour vivre et trop pour mourir; d'autre part, la paresse l'empêche d'augmenter et d'améliorer sa nourriture; avec un travail tant soit peu soutenu et ordonné, on aurait d'avantage, malgré la stérilité du sol. L'Indien peut vivre des semaines entières ne mangeant que son pain de manioc avec du piment et sa farine de manioc délayée dans de l'eau chaude *(jumuko)* ou de l'eau froide *(sjibè)*, avec quelques rares petits poissons qui s'égarent dans une nasse, placée ad hoc entre les pierres de la chute d'eau près de laquelle il a bâti sa maison. Mais dès qu'il y a abondance, soit que la pêche a été productive dans les moments du pira-sémo, ou qu'on ait pu attrapper un tapir, un chevreuil ou un cochon des bois, il y en a toujours qui se mettent à vomir, et les coliques avertissent les gloutons et les gloutonnes, sans les rendre plus sages.

De même au moment de la récolte de la pupunja (fruit d'un palmier) ou de la fabrication des boissons fermentées, et enivrantes avec le maïs et la canne à sucre (uniquement cultivés ad hoc), ils s'en donnent à cœur joie. On se rassemble tantôt dans une maison, tantôt dans l'autre, on boit, on vomit, on boit encore, on dort, on recommence à boire tant qu'il y a encore une goutte. Ces natures apathiques aiment les excitants, ils en ont un réel besoin, dirait-on; ils peuvent avaler les fruits rouges de leur poivre sans faire la moindre grimace; quant à l'eau de vie, qu'ils appellent *sibiokè* =

«ce qui a été évaporé» et que d'aucuns ont appris chez les Blancs à tirer de la canne à sucre: ils peuvent l'avaler comme de l'eau; pour le limon très aigre, ils le mangent comme nous mangeons l'orange en y ajoutant du sel, s'ils en ont. Ils aiment à la folie de priser et de fumer. S'ils ne prisent pas et fument très peu, c'est que la nonchalance et la paresse les empêchent de cultiver le tabac; ce n'est que par ci, par là qu'on rencontre quelques maigres pieds dont les feuilles sont endommagées par la chenille et les poux. C'est aussi la paresse qui heureusement empêche une grande culture de la canne à sucre, et la difficulté de moudre et de distiller les effraie.

Pour l'Indien du dolce farniente, le sommeil est la plus grande félicité après les plaisirs du sexe et des bacchanales. Aussi s'il n'a rien d'éxcitant à boire, il n'y résiste pas. Habitué à se coucher quelque temps après le soleil (qui rentre un peu avant six heures après sa course d'environ 12 heures), ne lui parlez pas après sept heures, car il n'y est plus, faites les ramer le soir, il y en a qui dormiront tout en ramant jusqu'à ce que la rame leur échappe des mains. S'éveillent-ils la nuit, ils se mettent à jaser jusqu'à ce que le sommeil les reprenne, et à cinq heures, un peu avant l'aube, ils se lèvent pour aller se baigner dans la rivière.

Les femmes se lèvent souvent plus tôt pour cuire le pain de manioc, mais se recouchent après, et il n'est pas rare d'en trouver encore à sept ou huit heures dans leur hamac.

La raison chez les jeunes Indiens s'éveille entre les quatre et cinq ans; le corps a assez de développement pour le mariage entre les 13 et 15 ans. A 35 ans, beaucoup semblent déjà vieux.

D'après ce qui semble, l'Indien ne connaissant pas son âge, la plupart meurent entre 35 et 40 ans. On trouve pourtant des vieux qui voient leurs arrière-petits-fils, ce qui leur donne, en prenant 16 ans comme l'âge moyen du mariage, un âge d'environ 70 ans. On en trouve tant parmi les hommes que parmi les femmes.

La fécondité est moyenne. Chez peu de familles le nombre d'enfants dépasse cinq; il n'atteint jamais huit; la majorité des familles n'a deux ou trois enfants; on en trouve assez peu qui n'en ont qu'un seul.

On rencontre relativement peu de femmes stériles, soit par nature, soit par des remèdes pris dans une époque de libertinage avant le mariage ou de volonté déterminée de ne pas vouloir des enfants dans le mariage; les uns de ces remèdes servent à empêcher la conception, même les règles, les autres à empêcher le développement du fruit conçu.

On en rencontre, au contraire, pas mal qui n'ont d'enfants qu'après quatre, cinq ou six ans d'union, soit avec leur premier mari, soit avec un second qui, ne trouvant pas mieux, s'est uni à une femme répudiée pour cause de stérilité. Quelles sont les causes qui empêchent la fécondité des mariages et expliquent le nombre relativement restreint des enfants?

Je ne ferai qu'effleurer quelques explications sans prétendre à l'infaillibilité.

Pour les deux sexes:

1° Le manque de nourriture régulière et substantielle.

2° Les excès ruinants dans le manger, surtout dans le boire, aux moments d'abondance (surtout pour les hommes).

3° La masturbation débilitante très fréquente dans les deux sexes.

4° Des rapports entre personnes du même sexe (surtout féminin), et de sexe différent, à l'âge où le corps n'est pas formé.

Pour certaines femmes:

5° Les remèdes pris à l'âge de jeune fille.

6° Les remèdes pris après le mariage pour empêcher l'enfantement ou par peur d'un enfantement douloureux.

7° Les rapports adultères.

De même:

8° L'habitude ou loi indienne qui ne permet pas au mari de s'approcher de sa femme jusqu'à ce que le nouveau-né puisse à peu près marcher. Plusieurs ne s'occupent pas de cette coutume qui est cause d'adultères, de masturbation et de bestialité (cum cane) des deux côtés.

9° L'habitude inexorable de faire disparaître tout enfant qui nait avec un défaut.

10° L'emploi excessif de piment ne pourrait-ce pas être aussi une des causes?

Nos Indiens se croient intelligents, mais les pauvres ne le sont pas beaucoup.

Que de fois, quand on leur explique quelque chose, ils se regardent entre eux avec un sourire moqueur, ou bien quand on veut leur montrer qu'ils se trompent dans leurs raisonnements et dans leurs actions, ils se détournent avec un superbe dédain, et des réponses comme celle-ci: «C'est bien, tu sais ce que tu as appris, moi aussi je sais ce qu'on m'a enseigné», montre bien l'orgueil de leur ignorance. A mesure qu'on prend de l'ascendant sur eux, ils deviennent bien plus humbles et avouent par ci par là leur ignorance, mais en raison de leur apathie pour tout ce qui coûte un effort, au physique comme au moral, un vrai changement suppose une évolution éducatrice très lente. Non pas qu'ils soient hébétés, car ils connaissent très bien toutes les notions de la vie quotidienne, comme les noms des poissons des fruits, des cataractes, des instruments; ils connaissent suffisamment les deux ou trois languages de ceux avec qui ils ont des rapports; mais tout ce qui coûte un effort intellectuel, tout ce qui est abstrait, tout cela entre difficilement dans leur cerveau. Ils ne savent pas non plus donner aucune explication grammaticale sur leur langue; l'éternelle réponse, c'est *humèa* (je ne sais pas), ou «c'est comme cela que nous disons.»

Aussi le désir d'apprendre chez quelques uns ne résiste pas à la paresse intellectuelle; pendant que vous vous efforcez de leur faire comprendre une chose, l'égarement des yeux, des observations saugrenues, des rires non avenus, les bâillements et même l'éclipsement de la personne, vous montre

que cela n'entre pas. Superficiels en tout, sans réflexion, suivant l'inspiration du moment pour tout ce qui n'est pas coutume établie par les ancêtres, inconstants, ils vivent leur pauvre vie au jour le jour, sans la moindre prévision ni préoccupation de l'avenir.

Quand aux coutumes ou rites superstitieux, ils y tiennent avec une vraie obstination; même quand ils sont convaincus de l'inanité de ces pratiques, une appréhension peureuse les domine et les leur fait observer encore plus ou moins. C'est que la conviction à supposer, même qu'elle entre dans ces intelligences superficielles, n'y pénètre pas assez profondément, et ainsi la volonté n'a pas de force contre des habitudes invétérées.

Leur imagination n'est pas inventive ni riche, mais pourtant assez active dans leur petite sphère. Aussi n'ont-ils pas l'air morne, ne sont-ils pas taciturnes. Des enfants pour la plupart sont vifs et joyeux, les jeunes gens des deux sexes rieurs, et les vieux bavards. Ce n'est pas le sérieux qui les tue et le thème de leur conversation n'est pas très intéressant; on s'entretient sur ce qu'un tel a dit ou dira, sur ce qu'un autre a fait ou fera, sur un troisième qui se meurt, sur la chaleur ou la pluie, etc; elle est remplie d'amplifications et de mensonges, de répétitions fatigantes, de mots et de membres de phrases et d'interjections de la part de ceux qui écoutent et qui ont l'habitude de répéter, à chaque moment, deux ou trois paroles finales de celui qui parle. Malheureusement les éclats de rire et les bavardages ont souvent lieu à propos de conversations obscènes: de l'abondance du cœur la bouche parle. Ce sont les femmes qui gardent le moins de réserve dans ces manifestations, et le rire sauvage de beaucoup d'entre elles fait mal à entendre.

Leur mémoire locale, sans être merveilleuse est très fidèle, mais il leur est difficile de relater un fait sans le dénaturer plus on moins. Ils peuvent mentir tellement qu'ils croient eux-mêmes dire la verité. S'il est vrai qu'ils mentent souvent sciemment, il est vrai aussi qu'ils ne remarquent pas toujours qu'ils ne disent pas vrai. Le besoin de renchérir leur est si naturel que les superlatifs sont d'un emploi continuel dans leur langue; ajoutez-y leur manque d'observation et leur habitude d'écouter d'une manière irréfléchie, chez beaucoup aussi le besoin de jaser et de se faire valoir, l'absence du sentiment d'être obligés de dire la verité et les manques de prévoyance pour les suites d'un mensonge, et vous comprendrez facilement que nos Indiens content des faits qui se transforment au fur et à mesure qu'ils passent de bouche en bouche.

C'est aussi la cause, il me semble, pour laquelle dans le petit nombre de croyances que leurs ancêtres leur ont transmises et dans les quelques faits historiques dont ils gardent un peu le souvenir, il est impossible de démêler le vrai du faux, et les contradictions dans les récits à une même personne sont flagrantes.

Quand on leur fait remarquer qu'un autre raconte autrement, ils répondent: *tohonikange wèèmi* = «il dit cela comme cela» en d'autres mots «il radote»; et quand on leur fait remarquer la contradiction dans leur propre dire, alors ou bien ils nient qu'ils ont dit autrement, ou bien ils vous disent

que vous ne comprenez pas, ou bien, s'il s'agit de choses historiques, que ce sont leurs pères qui ont raconté comme cela.

L'Indien ne serait-il pas capable de réflexion? Nous voyons parmi les enfants de l'école que ceux qui ont mieux été préservés pendant leur enfance et qui n'ont pas des parents trop abrutis, saisissent assez vite, posent des questions qui montrent que leur esprit travaille et livrent un magnifique combat à leurs mauvais penchants innés, leur mémoire sera très fidèle pour la doctrine. Mais même les meilleurs ont une grande difficulté pour apprendre à lire et écrire, surtout à compter.

La plupart apprennent plus difficilement, la réflexion ne s'éveille que tout doucement, et ils oublient extraordinairement vite; des enfants par exemple qui savaient un peu lire et écrire, ayant été forcés par le manque de nourriture de délaisser l'école et de retourner chez eux, avaient oubliés les lettres cinq mois après!

C'est que l'intelligence de nos Indiens, pendant tant de générations sans culture, dort d'un lourd sommeil énervé dans ce climat d'une chaleur humide, dans cette nature sans horizon, sans plaines, avec des forêts sans majesté et presque sans vie de fleurs et d'oiseaux. Cette nature pèse même sur nous et l'imagination y trouve fort peu d'alimentation. En outre, cette intelligence endormie est encore enchaînée, noyée pour ainsi dire par la vie sensuelle. A mesure que le corps se développe et que l'Indien vit sa vie animale, il devient plus engourdi; à mesure qu'il abandonne cette vie pour vivre selon l'Evangile, le jour se fait. Pour les vieux qui se déterminent à vivre vraiment en hommes, il n'y aura qu'une aurore ici-bas, les enfants arriveront à un jour plus clair, mais il faudra des générations pour que la pauvre intelligence de nos Indiens se réveille complètement et s'épanouisse. Avec une telle intelligence, on voit ce que peut être la volonté. Ils croient en avoir beaucoup; les termes: *jee t'hota egaa* (je le veux comme cela), *jee egatisaa* (je ne veux pas), *jee egarineme nihape jee darageti* (le jour que je veux, je travaillerai), *jee egaroména* (quand moi je veux), ils les ont fréquemment sur les lèvres. Mais tout cela c'est l'expression d'un caprice passager ou une réponse qu'inspire l'orgueil ou la paresse. Faire un effort, se vaincre, se priver de quelque chose ils ne le peuvent que sous le coup du respect humain, de la peur, de l'irritation ou d'habitude établie. L'énergie leur est inconnue et le respect humain les domine, et c'est pour cela qu'il est si difficile d'en faire des hommes et des chrétiens. Entre eux, ils mènent une vie complaisante, se considérant, ceux d'un même groupe, d'une même tribu, comme des membres d'une même famille, s'invitant les uns les autres au moment du repas. Les rixes ne sont connues que dans les bacchanales, les ressentiments mutuels s'oublient assez vite.

Avec l'étranger, ils ne montrent pas de crainte, la gêne que plusieurs d'entre eux éprouvent, vient plutôt de la difficulté de se faire comprendre. Avec le missionnaire, ils s'entendent assez bien, mais il faut être sur ses gardes, parce qu'ils voudraient bien lui imposer leur volonté et ne voir en lui que le médicin, le marchand, le fournisseur du tabac et leur protecteur contre les Blancs, mais devant leur obéir au premier signe et contre lequel

ils se fâchent s'il ne se prête pas à tout ce qu'ils demandent. Aussi ne font-ils jamais rien pour lui, et ils ne ramasseront pas même une paille sans exiger un paiement.

La gratitude leur est inconnue. On leur fournira des remèdes, on leur donnera des habits, on arrangera leurs démêlés avec un Blanc, ils ne diront pas un mot de remerciement, ils refuseront même de rendre un petit service ou ils le rendreront en vous demandant d'abord ce que vous paierez.

Si l'idée de reconnaissance fait défaut, le mot lui-même leur est inconnu. Ils ne connaissent pas davantage les termes de politesse; pour demander, c'est toujours *meelon egaa* (je veux du tabac), *sutirè ooya* (donne des habits), *jee egakéaa jeerè èkgkaya* (j'ai faim, donne moi à manger), *atiya*, *jeerè ogkorè ooya* (viens, donne moi un remède), etc.[2].

Nosologie.

Peu préparé pour l'ethnographie, je serai sur ce thème encore d'un laconisme qui prouve mon imcompétence.

J'ai déjà dit que tout enfant infirme en naissant disparaît sous terre, même les becs-de-lièvres et ceux qui n'ont pas les conduits naturels perforés, l'Indien ne sait pas des remèdes à ce dernier défaut.

Les borgnes ou ceux à qui manquent un ou plusieurs doigts des mains ou des pieds, en sont arrivés là soit par un accident pendant le travail ou pendant une marche dans la forêt ou pendant une rixe ou encore parce que, laissés sans surveillance dans leur bas âge, ils sont tombés dans le feu et ont eu les extrémités brûlées, de sorte qu'il fallait les amputer. Le malheur de tomber dans le feu est très fréquent chez les enfants. Des déformations artificielles ne sont pas en usage chez nos Indiens. Les Kawirias et leurs voisins de l'Apoporis pratiquent la perforation du nez, de la lèvre inférieure et des oreilles pour y introduire des bâtonnets d'un décimètre de long.

Les maladies d'éstomac (voir même le cancer), de l'abdomen et des reins ont leurs causes dans l'irrégularité et dans la mauvaise qualité de la nourriture; les maladies des reins surtout et celle du foie sont occasionnées par la farine de manioc (*yuca brava*). L'emploi excessif de piment doit avoir nécessairement son influence néfaste sur les organes intérieurs. La phthisie pulmonaire n'est nullement inconnue, et plusieurs jeunes gens des deux sexes et de jeunes mariés sont emportés par cette maladie.

Les fièvres tropicales si fréquentes viennent s'ajouter aux autres causes pour débiliter la constitution et abréger les jours de l'Indien.

Le Sarampo fait chaque année son apparition, tantôt dans une contrée, tantôt dans l'autre, et quelquefois une maison entière est changée en cimetière par cette épidémie.

L'Indien est insensé. Quand il a fièvre ou le serampo, il fuie l'air frais, se blottit dans un petit coin près d'un feu fumant qui le couvre bientôt de suie, refuse toute nourriture, néglige toute propreté, et n'ayant foi que

[2] D'autres notions psychologiques seront données quand il sera question de la famille et des coutumes.

dans le soufflement de son sorcier, il aide la maladie à le ruiner, et c'est presque un miracle s'il échappe.

Ils ne savent pas non plus combattre la phthisie pour soulager le malade et allonger un peu l'existence.

La petite vérole fait de temps en temps son apparition, mais est presque toujours assez bénigne.

Très fréquente est aussi la maladie des yeux occasionée par la fumée qui remplit leur maison, surtout la nuit, quand les deux uniques ouvertures qui servent de portes sont fermées, ce qui fait que cette fumée les enveloppe pendant leur sommeil tout près du feu.

Les maladies de peau, dont l'une produit des taches blanches, l'autre des taches noires, sont surtout connues parmi les Kubewas et les Guananas; mais relativement peu connues dans les autres tribus. La maladie vénérienne paraît d'importation blanche. Le fait est que presque tous les Blancs de la région sont contaminés; c'est que, ne vivant dans ces contrées que quelques années pour s'enrichir pas l'extraction de la gomme, ils évitent de se marier, mais ont, tous à part quelque rare exception, leur compagne indienne. Puis, parmi ceux de nos Indiens qui voyagent ou vont travailler sur les bords du Rio Négro, beaucoup en rapportent les conséquences de leurs rapports illégitimes avec les femmes indiennes de là bas, infectées par leurs amants blancs. Si cette maladie ne prend pas des proportions plus grandes, c'est grâce, je crois, aux bains fréquents que prennent les Indiens et au libre jeu du soleil et de l'air sur leurs corps peu habillés ou tout nus.

Ils sont peu nombreux les Indiens qui meurent dans un âge avancé; c'est la maladie qui les emporte ou bien l'extinction précoce de force vitale à cause des excès commis par eux ou par leurs ancêtres, dont ils héritent les infirmités en naissant.

Leur nombre diminue rapidement, ils le constatent eux mêmes et demandent ce qui en est la cause; mais quand on la leur indique, ils ne croient pas ce qui est une accusation contre leurs vices, ou s'ils l'admettent, leur apathie et la tyrannie des habitudes ne permettent pas d'apporter des remèdes pour enrayer le mal. Le premier et le plus important remède est le souffle et l'aspersion d'eau que leur fait leur sorcier.

Puis, si la paresse n'empêche pas les membres de la famille de les chercher, ils savent trouver dans la forêt des racines, des feuilles et des écorces d'arbre qui, employées fraîches ou cuites, doivent combattre la fièvre, le venin des serpents, le mal de dents et des yeux et la gangrène des blessures. En général, ces médicaments qui paraissent avoir une vertu curative, n'ont pas beaucoup ou point d'effet, parce qu'ils sont administrés sans méthode et sans constance. Ce n'est que lentement que la confiance dans les médicines du missionnaire leur vient, mais encore ici, l'inconstance et la paresse pour venir chercher les remèdes quelques jours de suite, empêche beaucoup l'effet.

(A suivre.)

Over de vlechtmethoden gebruikelijk bij de *Kalińa* (Suriname).

Door W. AHLBRINCK, C. SS. R., met illustraties van P. E. W. LA ROSE, teekenaar bij den Opnemingsdienst, Paramaribo.

1. De Karaïben, waarover in dit artikel gesproken wordt, zijn de *Kalińa*. De *Kalińa*, evenals hun verwanten de Trio, Oyana, Makusi, Waipiśana en andere stammen (die allen tot de Karaïben-familie behooren) bewonen de drie Guiana's: Engelsch Guiana of Demerare, Hollandsch Guiana of Suriname en Fransch Guiana of Cayenne. De *Kalińa* treft men enkel aan in de beneden-landen, de verwanten in de boven-landen.

Demerare bezit slechts een enkele *Kalińa*-nederzetting... Cayenne, Suriname vooral verschillende. Het aantal der geheele *Kalińa*-bevolking schat ik op 5000.

Van de *Kalińa* in Suriname zegt — meen ik — IM THURN, dat zij zijn „the true Caribs amongst the Caribs".

2. In dit artikel wil ik de vlechtindustrie der Surinaamsche *Kalińa* bespreken.

Door mijne aanstelling tot missionaris onder hen en door mijn jarenlange omgang met hen ben ik in de beste gelegenheid geweest dese industrie te bestudeeren. Langs al de rivieren, langs al de kreeken van het land heb ik elke nederzetting herhaaldelijk bezocht. Immer verzamelde ik elk nieuw vlechtwerk dat ik er vond, vroeg er verklaringen van. Een ieder echter, die de Indianen kent, weet hoe moeilijk het is den Indiaan verklaringen te ontlokken. Zoo was het steeds en overal voor mij vragen en nog eens vragen en wederom vragen. Dit artikel — mag ik dan ook gerust zeggen — is enkel de vrucht von jarenlang volgehouden nasporing, van steeds met nieuwen moed opnieuw begonnen onderzoek.

Over de vlecht-industrie bij onze buren, bij de Karaïben van Demerare, heeft Dr. WALTER E. ROTH een boek uitgegeven. Zijn prachtig gëillustreerd, van een diep-grondig onderzoek getuigend werk draagt den titel: Some technological notes from the pomeroon District, British Guiana. Het werd gepubliceerd „by the Royal Anthropogical Institute of Great Britain and Ireland".

Tot duidelijk inzicht nu in dit artikel zij het mij geoorloofd het artikel een oogenblik naast het genoemde werk van Dr. ROTH te plaatsen. Beschouwt dan ROTH de industrie hoofdzakelijk van technisch standpunkt uit, dit artikel beschouwt die industrie juist gelijk de Karaïb ze beschouwt. De Karaïb kent voorzeker de techniek, doch hij is zich dezer kennis niet bewust. Vandaar bijvoorbeeld geen logisch ordenen der verschillende vlechtmethoden, geen benamingen aan die ordening beantwoordend. Hij, de Karaïb, is de man der natuur. Hij leeft mede met de natuur. De natuur, de omgeving buiten hem, het planten—, het dierenrijk, de sterren, alles heeft hij opgenomen in zich. Hij is er vol van. Wat wonder dat hart en mond de natuur weergeven! Wat wonder dat bij de uitoefening der industrieën en schoone kunsten de terminologie insgelijks aan de natuur ontleend is! De

benamingen der verschillende vlechtmethoden vinden hier ook haar oorsprong.

Zal een voorwerp, volgens deze of die vlechtmethode vervaardigd, zekere gelijkenis vertoonen met een wezen daarbuiten of met een gedeelte er van, bijv. met de borst van een vogel, de huid van een visch, dan zal men ook naar de borst van dien vogel, naar de huid van dien visch de vlechtmethode noemen.

Vandaar dat één en dezelfde benaming somtijds aan meerdere, onderling verscheiden vlechtmethoden gegeven kan worden. Nemen wij als voorbeeld de benaming: *pikiri*. In no. 6 is het de rechte, dichte éénslag, die *pikiri* genoemd wordt, in no. 12, *a* wordt met den naam *pikiri* de diagonale éénslag (zoowel ijl als dicht) aangeduid en in no. 14, *b* geeft men dien zelfden naam aan de vervaardigingswijze eener mand (open vlechtwerk). Inkonsekwent lijkend bij eersten oogopslag is de benaming echter bij nadere beschouwing zulks niet. 't Zelfde princiep heeft in alle drie de gevallen voorgezeten. De *pikiri* (zie beneden, no. 6) is een heel klein, onooglijk vischje. De éénslag-methode, 't zij recht 't zij diagonaal, is wel de allereenvoudigste. Daarom: *pikiri*. Bij de bedoelde mand wordt het aantal „horizontale" reepen verdubbeld (zoo vergeleken bij de gewone mand, zie no. 14, *a*), met het gevolg dat de „oogen" der mand middendoor gesneden en tot „kleine" oogen gemaakt worden. Vandaar: *pikiri*-oogen.

De opzet: „Karaïbsche vlechtindustrie beschouwd van Karaïbsch standpunt uit" belet echter niet ook van technische termen gebruik te maken. Wij deden zulhs reeds in bovenstaande regelen. Ze zijn immers onmisbaar. De termen dan, door ons gebruikt, hebben wij genomen na de bestudeering van het werk: „De Inlandsche Kunstnijverheid in Nederlandsch-Indië, door J. E. Jaspers en Mas Pirngadie." (Zie beneden, no. 5.)

3. Het artikel behandelt alleen de vlecht-methoden. De verschillende voorwerpen, welke gevlochten worden, bespreken wij wellicht later. De figuren insgelijks blijven voorloopig achterwege. Zij zullen verschijnen in het artikel, handelend over de Karaïbsche Ornamentiek.

4. Iets over het vlechtmateriaal.

a) Waruma, Ischnosiphon gracile Korn, *warimbo*. De *warimbo* is een lage plant, gelijkt op een palmsoort. De jonge, buigzame stengel wordt gespleten. Het vleesch wordt verwijderd. De buitenbast levert de vlechtreepen. Tot de fijnste reepen toe kan men dezen bast splijten. Gebruikt voor huismanden en fijner vlechtwerk.

b) Tamutú; Neger-Engelsch: baksita *warimbo*, d. i. manden *warimbo*. De plant gelijkt op de *warimbo*, de stengel en de blaren echter zijn forscher. Gebruikt voor minder fijne manden.

c) Akawarï, *asićaremu* en *simósisi*, Karaïbsche benamingen van drie verschillende boschlianen. De sterke liaan wordt tot reepen gespleten. Voor draagmanden. Uit *simósisi* vervaardigt men ook een henpsnoer.

d) Wasei = Euterpe Oleracea, *kumu* = Oenocarpus Batava Mart., enz. In 't bosch zijnde zal men tot vervoer van boschvruchten, van een tot stukken

gesneden wild enz. binnen een paar minuten uit één of meerdere palmbladeren een zeer geschikten korf vlechten.

Awara = Astrocaryum segregatum, *maripa* = Maximiliana Maripa, *tukumáu* = een awara-varieteit, enz. Alvorens het nieuwontsproten blad van menigen palm zich opent, zal men het afsnijden. Van de palmtong vlecht men nuttige (waaiers-matten) en speelvoorwerpen.

5. Technische termen.

a) Naar het aantal richtingen, welke de vlechtreepen nemen, onderscheiden wij twee groote groepen. Groep *A* omvat de twee-richtingsmethoden, groep *B* al de overige.

Groep *A* wordt verdeeld in recht-en diagonaal vlechtwerk. Recht noemen wij het vlechtwerk, wanneer de reepen loodrecht op den rand, diagonaal wanneer zij schuin op den rand staan. Zoowel recht als diagonaal vlechtwerk kan dicht zijn of ijl.

Groep *B* wordt verdeeld in de drie-, vier-, of meer-richtings-methoden, naar gelang de reepen in drie, vier of meer richtingen gaan. Bij elk vlechtwerk van deze groep staan één of meedere reepen loodrecht, de andere schuin op den rand. 't Vlechtwerk is meestal ijl.

b) Tot nadere aanduiding van een vlechtwerk volgen wij den loop van een willekeurige reep en tellen wij het aantal reepen, waar zij beurtelings over henen en onder doorgaat. En zoo hebben wij den éénslag, wanneer de reep beurtelings over en onder één andere reep gaat, den twee-slag, wanneer zij beurtelings over en onder twee reepen gaat, den drieslag, enz. Wij spreken dan ook van: één op, één neer; twee op, twee neer; enz.

Wij hebben dan verder nog, wat geen verklaring meer behoeft: de rechte tweeslag, drieslag, enz... de diagonale twee-, drie-slag enz... de dichte twee, drie-slag, enz... de ijle twee-, drie-slag, enz.

Groep *A*.

De twee-richtings-methoden.

I. Recht Vlechtwerk.

6. De één-slag; zoowel schering-als inslag-reepen dicht; de reepen allen enkel. Zie fig. I.

Deze vlechtmethode is natuurlijk bekend. Maar men vervaardigt volgens deze methode niet veel voorwerpen. De Karaïb haalt den neus op, als ge met hem, over de kunst van vlechten sprekend, deze allereenvondigste methode ter sprake brengt. „Dat is goed voor de jongens" zegt hij. Daarmede beginnen zij den vlechtcursus. *Pikiri* wordt die methode genoemd. *Pikri* is de naam van een klein, overal voorkomend vischje, in het Neger-Engelsch „sriba" geheeten. Want wat is de onooglijke sriba (poptella longipinnis) bij den fameuzen trappoen (tarpon atlanticus), bij den kostelijken anjoemara (hoplias macrophthalmus) en wat is dit jongens-vlechtwerk bij dat, wat hij, de man, aflevert! *Pikiri mę ti-ka-sę pićani-ćon wa* = Bij wijze van sriba is het door de jongens gemaakt.

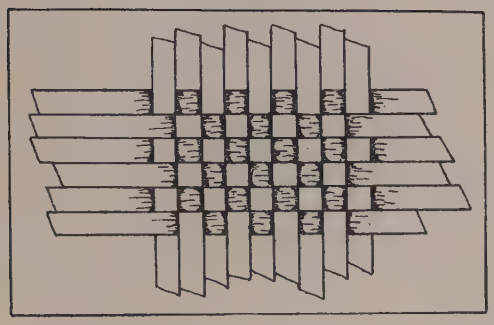


Fig. 1. *Pikiri* (zie no. 6).

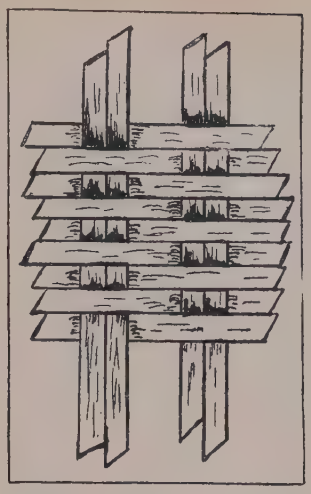


Fig. 2. *I-ćapasi-ri* (zie no. 7).

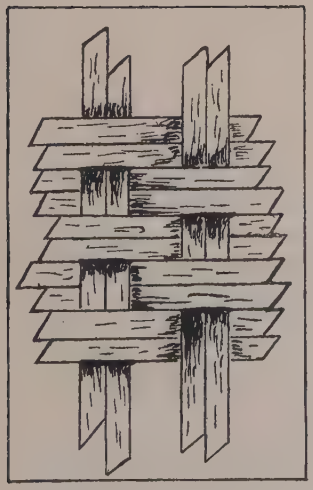


Fig. 3. *Pikiri* (?) (zie no. 8).

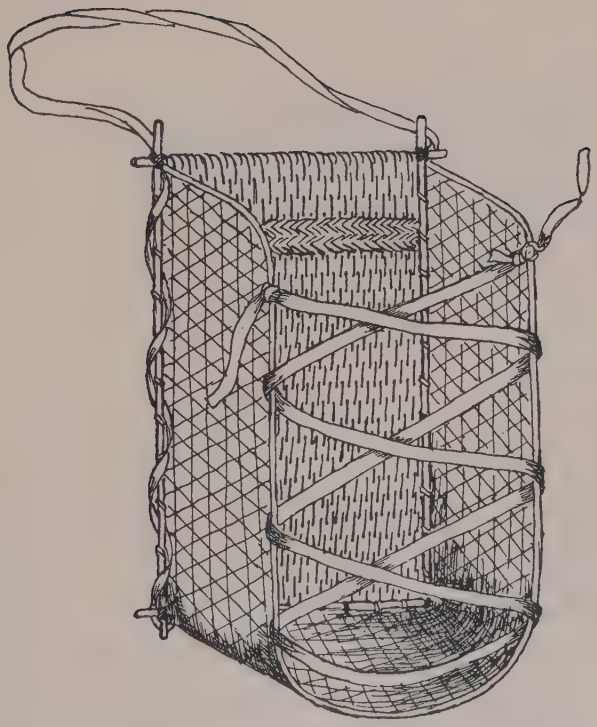


Fig. 4. *Patọtọ* (zie no. 8), $^1/_9$ der grootte.

7. De éénslag; schering-reepen dubbel en ijl, inslagreepen dicht. Zie fig. 2.

Volgens deze methode wordt de binnen wand van zekere mand *(yamatu)* gevlochten. Deze binnenwand heeft een afzonderlijken naam: *i-ćapasi-rï* = zijn kapasi. *Kapasi* is de Karaïbsche benaming van het gordeldier (Dasypodidae). De benaming schijnt vreemd. Is het echter niet. Het gordeldier heeft nl. een gordel of schild, 't welk gebogen is. De binnenwand nu of liever de binnenmand der *gamatu* heeft dezelfde buiging als dat schild. — Dat de Karaïb in de holle buiging werkelijk het punt van overeenkomst vindt, blijkt ten overvloede uit een kleurigebeeldspraak, warmede hij èn schild èn binnenmand aanduidt. De beeldspraak is ontleend aan de corjaal (boot), die ook hol is. *I-ćuriála-ri* zijn boot zal hij nu zeggen, sprekend over 't schild van 't gordeldier . . . *i-ćuriála-ri* = zijn boot, sprekend over de binnenmand der *gamatu*. — Op de benaming heeft de methode als dusdanig dus niet den minsten invloed gehad.

8. De éénslag; schering-reepen dubbel en ijl, inslag-reepen dubbel en dicht. Zie fig. 3.

Volgens deze methode was de rug gevlochten van zekere draagmand *patoto* genaamd. Een afbeelding van zulk een mand, waarover nog meermalen sprake is, ziet men in fig. 4. Genoemde afbeelding echter toont enkel den „vorm" der mand aan, niet de gevolgde vlecht-„methode".

De methode heeft geen naam. Toen ik aanhield of men zich den naam niet herinneren kon, noemde men haar *pikiri* (zie boven).

9. De twee-slag; schering — en inslagreepen ijl. Volgens deze methode vlecht men bv. de zeven. De methode heeft geen naam. Maar naar gelang de figuren, die in het zeefvlak gevlochten worden, verschillend zijn, heeft het vlechtwerk ook telkens een anderen naam. Wij geven een voorbeeld in fig. 5. Het zeefvlak vertoont verschillende vierkanten (cirkels kan men natuurlijk niet vlechten), kleiner wordend naar gelang zij het centrum naderen. *Yuwe-mbo* = draai kolk heet het vlechtwerk. Hierover meer in het artikel over de Ornamentiek. Zie ook beneden, no. 17, *b*.

NB. In de teekening, welke „dicht" vlechtwerk vertoont, heeft men gemakkelijkheids halve de geringe „ijlheid" der zeef maar over 't hoofd gezien.

10. De drie-slag; schering-reepen ijl, inslag-reepen dicht.

Volgens deze methode zag ik de opstaande wanden eener *patoto* gevlochten (zie de afbeelding van zulk een draagmand in fig. 4). De reepen liepen alle in bosjes van 4 den rand in (zie een voorbeeld in fig. 21). De schering-reepen, boven komend, vertoonden de figuur afgebeeld in fig. 6. Om wille dezer figuur, welke *arabo*, in 't Neger-Engelsch logo-logo heet, heette de methode: *arabo*. Over de benaming *arabo* zie beneden, no. 12, *c*.

II. Diagonaal Vlechtwerk.

11. De meeste gevlochten voorwerpen bij de Karaïben zijn diagonaal vlechtwerk. De methoden hier gevolgd zijn talrijk. Ze alle te rangschikken onder één groep is bezwaarlijk. Enkele dezer laten zich naar het telkens

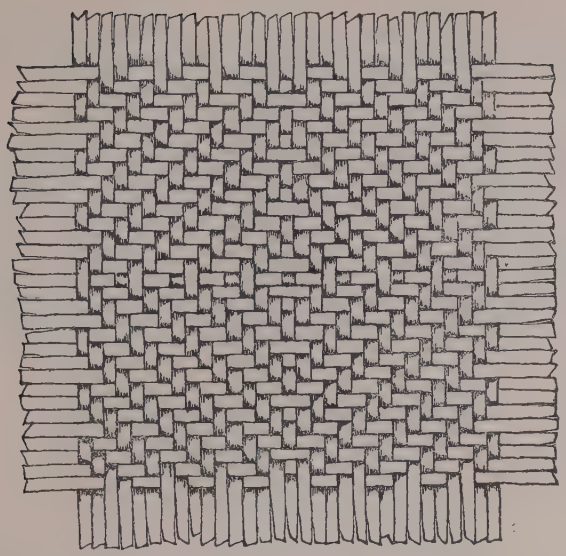


Fig. 5. *Yuwę-mbǫ* (zie no. 9).

Fig. 6. *Arabo* (zie no. 10).

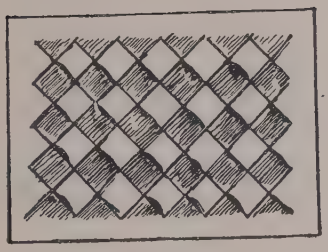


Fig. 7. *Pikiri* (zie no. 12, *a*).

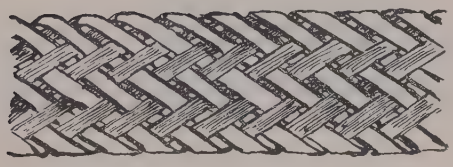


Fig. 8 *b*. *Watilpa pipǫ* (zie no. 12, *b*).

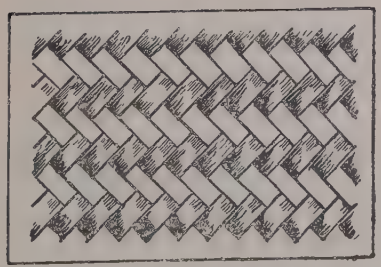


Fig. 8 *a*. *Marai pǫpu-ru* (zie no. 12, *b*).

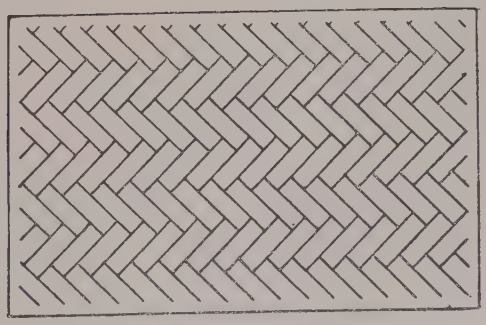


Fig. 9. *Arabo* (zie no. 12, *c*).

stijgend aantal reepen waarover en waaronder naar vaste maat een willekeurige reep beurtelings gaat, wel te zamen brengen, de overige staan afzonderlijk.

Men zou van deze laatste kunnen zeggen, dat zij de twee-slag methode of de drie-slag methode enz. zijn, maar onkenbaar geworden door de aanhoudende afwijkingen, gelijk dit bij 't patronen vlechten het geval is. Maar het hier door ons bedoelde vlechtwerk vereenzelvigen wij niet gaarne met het patronen- of „figuren-vlechten". Vooreerst de Karaïb zelf beschouwt dit werk ook niet als „figuren-vlechten" en vervolgens vlecht hij groote stukken, gelijk een matapi, volgens deze methoden. Wij beschouwen ze dus als vaste vlecht-methoden.

Wij geven dan eerst de gegroepeerde methoden, daarna de overige elk afzonderlijk.

12. De gegroepeerde methoden:

a) De éénslag; zie fig. 7.

De diagonale éénslag heb ik enkel aangetroffen bij een klein korfje. Blommiki pattoe noemen de Surinamers het, d. w. z. bloemenvaasje. De Karaïb, die het enkel vervaardigt voor den verkoop aan de Blanken, noemt het *kuwę (y)enë* = drager van schulpen, schulpenmandje. De Karaïbsche kleinen spelen immers wel eens met dit soort korfjes en doen er dan mooie schulpen in. De éénslag diende als overgang van den breeden „open" rand naar den nauwen „dichten" hals. Men noemde den diagonalen éénslag insgelijks: *pikiri* (zie boven).

b) De tweeslag; zie fig. 8.

Over 't algemeen wordt de vuurwaaier volgens den diagonalen drieslag gevlochten, zelden slechts volgens de methode, welke wij thans bespreken, den diagonalen tweeslag. De waaier volgens deze laatste methode vervaardigd is soepeler. Men duidde mij de methode op verschillende plaatsen aan met: *marai pǫpu-ru* = borst van den marail (penelope marail). De strepen-teekening, welke het vlechtwerk vertoont, moet overeenkomst hebben met de gespikkelde borst van genoemden vogel. Vandaar den naam.

Niet altijd echter zal men den diagonalen tweeslag met *marai pǫpu-ru* aanduiden. Van zekeren hoofdband (zie fig. 8 *b*), welke door de kinderen uit awaratong gevlochten en voor de pret gemaakt wordt, gelijk in Holland de hoofdkrans uit korenbloemen of madeliefjes, heet het: „*Watïlpa pipǫ si-ka-sa* = Ik vervaardig de schubben van den platkop-kwikwi (Hoplosternum thoracatum)." De Karaïb let dus minder op de methode waarnaar een voorwerp gevlochten wordt . . . meer op het voorkomen, dat het gevlochten voorwerp vertoont. Vergelijk hiermede het boven sub no. 2 gezegde.

c) De drieslag; zie fig. 9.

Deze vlechtmethode draagt den naam van *arabo (arapo)*, in het Neger-Engelsch: logo-logo. De logo-logo is 'n kleine, smakelijke visch (gymnotus carapo), welke in de kleine kreeken zit. De visch is bij den Karaïb zeer gewild èn als voedsel èn als aas voor grootere visch. Hij heeft zeer fijne schubben en donkere dwarsbanden over 't lijf. Naar aanleiding van die dwarsbanden wordt de „diagonale drieslag" logo-logo genoëmd. En inderdaad

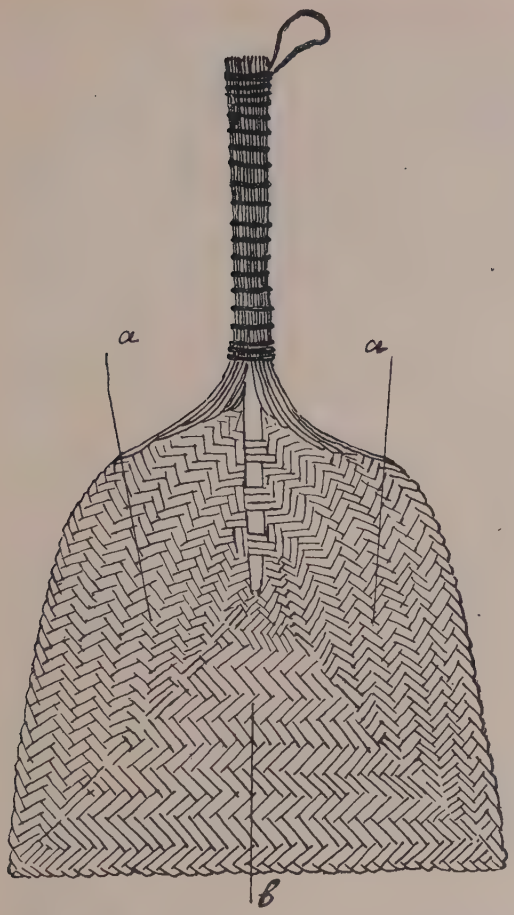


Fig. 10. *Toripun* (zie no. 12, *c*); *a: Purę-nǫ (y)arabǫ-rï, b: Patǫ-ne-n (y)arabǫ-rï*; $^1/_3$ der ware groote.

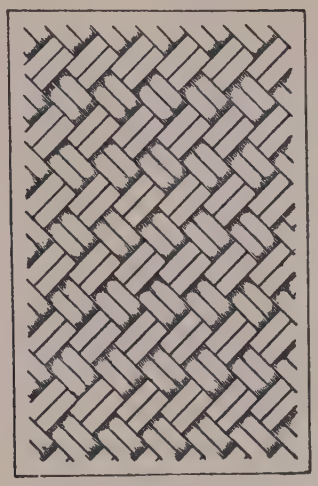


Fig. 11. *Akuri yę-rï* (zie no. 13, *a*).

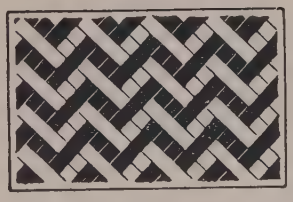


Fig. 14. *Matuni* (zie no. 13, *c*).

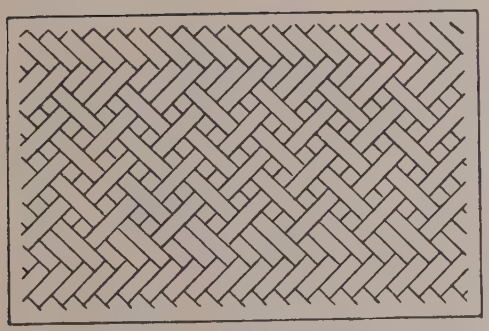


Fig. 13. *Murisi pipǫ́* (zie no. 13, *c*).

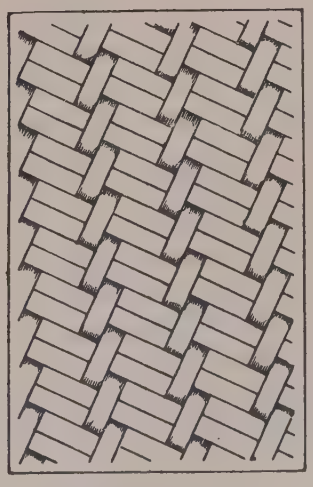


Fig. 12. *Kumako-ęma-rï* (zie no. 13, *b*).

het vlechtwerk, vooral wanneer men met zeer fijne reepen vlecht, doet denken aan vischschubben.

De *arabo*-vlechtmethode is overheerschend. De vuurwaaier bijv. vertoont doorgaans den logo-logo. Opmerking verdient, dat men op den vuurwaaier en elders nog onderscheid maakt in den „staanden" logo-logo. *(purę-nǫ (y)arabǫ-rï)* en den „liggenden" logo-logo *(patǫ-ne-n (y)arabǫ-rï)*. Zie fig. 10, *a* en *b*. De afgebeelde vuurwaaier is de *tǫripun*. Hij is niet de meest voorkomende. De meest voorkomende heeft een anderen vorm en heet ook anders, nl. *woli-ẃoli*.

De matapi heeft altijd zoo boven als onder een rand van een handbreedte uit *arabo*. Soms is heel de matapi *arabo*. Pagalen zijn ook vaak volgens deze methode gevlochten.

Bijna elk vlechtwerk verder, dat figuren vertoont, heeft den *arabo*-steek tot grondslag. En de *arabo*-steek ten slotte dient om den overgang te maken van de eene vlechtmethode tot de andere.

13. De afzonderlijke methoden:

a) Akuri yę-rï = de tanden van het konijn (Dasyprocta aguti); zie fig. 11.

Dicht vlechtwerk. De orde der steken van elke willekeurige reep is de volgende: *a)* 4 neer, *b)* 3 op, *c)* 2 neer, *d)* 3 op, Waarna wederom *a)* 4 neer, *b)* 3 op, *c)* 2 neer, *d)* 3 op. En zoo altijd verder.

Gewoonlijk gaat de „konijnen-tanden" methode uit van de „logo-logo" methode. Elke reep, wat duidelijk is, vangt dan niet aan met *a*. De éérste rechtsche reep na, uit den logo-logo komend, over 4 reepen te zijn gegaan, begint met *a*, de tweede na over 3 reepen te zijn gegaan met *c*, de derde na over 2 reepen te zijn gegaan met het midden van *a*. Met het midden van *a*, want zij begint niet met onder 4 maar onder 2 reepen door te gaan. Daarna heeft zij de gewone boven gegeven volgorde: *b*, *c*, *d*; *a*, *b*, *c*, enz. De vierde reep is weer gelijk aan de eerste, de vijfde aan de tweede, de zesde aan de derde, En zoo voort.

Van de linksche reepen begint de eerste, na, uit den logo-logo komend, onder 6 reepen te zijn doorgegaan, met *b* . . . de tweede na onder 3 reepen te zijn doorgegaan met *d*, de derde na onder 2 reepen te zijn gegaan met *b*. De vierde reep (gelijk boven) is gelijk aan de eerste, de vijfde aan de tweede, enz.

't Opvallende van deze vlechtmethode, 't geen bij gekleurd vlechtwerk vooral waar te nemen is, is, dat al de drie-óp-steken, zoo rechtsche als linksche, telkens dat ze opkomen, getweeën ópkomen. Aan dat getweeën ópkomen der reepen dankt de methode haar naam. Zoo immers vallen de twee zeer lange snijtanden, zoo in de boven-als onder-kaak van het konijn elkeen op. *Akuri yę-rï si-ća-sa*, d. i. ik. maak konijnentanden. Zoo spreekt de Karaïb, wanneer hij het over deze methode heeft.

De „konijnen-tanden" methode levert hecht vlechtwerk. De *matapi* (behalve de boven-en onderrand, waarover reeds boven, no. 12, *c*) wordt gewoonlijk er naar gevlochten. De *yamatu* (vierkante mand) ook zeer dikwijls. Kleine snuisterijen, zooals sigarenkokertjes voor den verkoop, hebben ook vaak een groot stuk „konijnenstanden".

b) Kumako ẹma-rï = mierenpad; zie fig. 12. Dicht vlechtwerk; een methode in de Marowijnerivier en het Gaza-district door de *Fërẹwuyu* vaak gevolgd om de matapi te vlechten.

De van rechts naar links loopende reepen hebben *a)* 3 óp, *b)* 2 neer, *c)* 3 óp, *d)* 1 neer (te zamen 9 steken). Daarna weer te beginnen met *a.*

De van links naar rechts loopende reepen hebben *a)* 6 neer, *b)* 3 óp, (te zamen ook 9 steken). Daarna weer te beginnen met *a.*

De linksche, schuins staande, korte 3 óp-steken komen in verschillende reien onder elkaar te staan, in dier voege echter dat elke drie-óp-steek ter breedte van één reep naast den boven hem staanden drie-óp-steek staat. Dat regelmatig onder elkaar staan in reien van korte steken doet den Karaïb denken aan de *kumako*, de loopmier (Atta cephalotes). Ook deze loopen achter elkaar in reien, wanneer ze uittrekken om een kassaveveld te plunderen. Vandaar de benaming: *kumako ẹma-rï* = mierenpad.

Om grootere hechtheid aan de matapi te geven verwisselen na een strook van ca. 2 d. M. de mierenvormers, zoodat nu de rechtsche reepen de onder elkaar staande, korte drie-óp-steken of mieren leveren.

c) Murisi pípọ = bast van den Mauritius (Mauritia flexuosa). Zie fig. 13.

Bedoelt is de bast van de Mauritius vrucht. De glanzend bruine vrucht gelijkt wat op een nog gesloten denappel. Haar schil bestaat nl. uit tientallen ruitvormige harde schilfers. Het vlechtwerk nu, volgens de *Murisi-pípọ*-methode vervaardigd, heeft ook dat voorkomen. Bij 't eerste gezicht zou men zeggen, dat de Karaïb twee afzonderlijke lagen gevlochten heeft, waarvan de bovenste: open vlechtwerk is, bestaande uit kleine, langwerpige vierkanten of ruiten (de Mauritius-schilfers) — de onderste: dicht vlechtwerk. De niet van de biutenschil ontdane warimbo-reepen hebben daarenboven nog de kleur van de Mauritius-vrucht. 't Is een rijk en deftig vlechtwerk.

Men vlecht volgens deze methode wel eens kleine, één-wandige pagalen. Dan is de vierkante bodem van logo-logo. Volgens dezelfde logo-logo methode voortvlechtend, begint men na de reepen omhoog gebogen te hebben de wanden op te trekken. Van de logo-logo gaat men dan weldra over in: *murisi pípọ*. Geheel de wand is dan *murisi pípọ*, buiten de boven-rand, die wederom logo-logo is, waarmede men de mand voltooit.

Wanneer men nu één en dezelfde reep volgt onverschillig welke, krijgt men deze volgorde: *a)* 1 neer, *b)* 4 op, *c)* 1 neer; *d)* 1 op, *e)* 4 neer, *f)* 1 op. Daarna weer *a), b),* enz.

Elke reep echter ('t geen overigens duidelijk is) vangt beneden van den logo-logo uitgaande niet onmiddelijk met *a)* aan, De eerste logo-logo reep, na over 4 reepen te zijn gegaan, begint met *c.* De tweede daarnaast liggende logo-logo reep, na over 3 reepen de zijn heengegaan, vangt aan met *a.* De derde reep, na over 2 reepen te zijn heengegaan, begint met *e.* De vierde reep is weer gelijk aan de eerste, de vijfde aan de tweede, de zesde aan de derde, enz. De lange vier-óp-steken vormen te zamen de langwerpige vierkanten of ruiten of Mauritius-schilfers, waarover boven.

Wanneer volgens deze methode met gekleurde reepen gevlochten wordt, dan vertoonen de gekleurde boven-komende reepen dwarse, onder elkaar

staande zigzag lijnen. Zie fig. 14. De lijnen worden *matuni* genoemd. *Matuni* is de Karaïbsche benaming voor: alikruik, kreukel. In het artikel over de Kar. Ornamentiek zal de benaming verklaard worden.

d) Woi (ẅ)-ot-apa-rï = schoone savana. Zie fig. 15. Dicht vlechtwerk.

Beschouwen wij eerst de benaming der vlechtmethode. Twee soorten van savana's kent men: de zand-savana, door de Karaïben *apararï* geheeten en de gras-savana, welke door hen *woi* genoemd wordt. Hier is dus een gras-savana bedoeld. — *Apa* beteekent: het vallen van het water, de eb. *Ot* is pronomen reflexivum. Nu, in 't maken van reflexieve werkwoorden is de Karaïb zeer sterk. Transitieve werkwoorden, zoo het voorwerp niet uitgedrukt wordt, maakt hij doorgaans reflexief. Zelfs met schijnbaar onmogelijke werkwoorden doet hij dit: „*Ot-ę̱kei-ťoko sę̱* = Komt bakken!" roept hij. *Ot-ę̱kei* is het reflexivum van *ę̱kei* = iets bakken. Men bakt toch al moeilijk zich zelven. *Ot-apa-rï* zal dan het reflex. van *apa* (mèt suffix: *apa-rï*), zijn. *Woi (ẅ)-o̱t-apa-rï*, door de Karaïben selven weergegeven als „schoone savana", zal dan volgens letterlijke beteekenis allerwaarschijnlijkst een gras-savana zijn, die, dewijl het overtollige water weggetrokken is, mooi opgroeit.

Beschouwen wij thans den loop der reepen. De rechtsche reepen hebben *a)* 1 neer, *b)* 7 op. De linksche reepen *a)* 7 neer, *b)* 1 op.

De aanvang van deze methode is als volgt. Den logo-logo uitkomend begint de eerste rechtsche reep met 2 óp, daarna de aangegeven volgorde: *a)* 1 neer, *b)* 7 op, enz. De tweede rechtsche reep vangt aan met 6 óp, daarna de vaste orde *a)* 1 neer, *b)* 7 op, enz. De derde reep is gelijk aan de eerste, de vierde aan de tweede, de vijfde aan de eerste, enz. De linksche reepen hebben het omgekeerde.

Dit vlechtwerk is buitengewoon sierlijk. De korte één-op-steken, op regelmatigen afstand van elkander bovenkomend, glinsteren tusschen de buitengewoon lange 7-óp-steken en geven aan dit vlechtwerk een eigenaardig cachet. De wanden der huismand, *matutu* genaamd, vlecht men gaarne volgens deze methode. Ook snuisterijen, die voor den verkoop bestemd zijn.

Groep *B*.

De meer dan twee-richtings methoden.

14. De drie-richtings-methoden.

De hieronder besproken methoden leveren alle „open" vlechtwerk:

a) Kuru-kuru ę̱nu-ru = oogen der koeroekoeroe. Zie fig. 16.

Parallel met den bovenrand der mand (1ste richting) loopt het eene gedeelte... schuins óp, naar den bovenrand resp. van links naar rechts (2de richting) en van rechts naar links (3de richting) het tweede en derde gedeelte der reepen.

De gewone manden worden volgens deze methode gevlochten, alsook de *waruwaru* (mieren-gordel), de *kwekę̱* (krabbenkorf).

NB. Evenals de benaming *pamakari* (zie beneden, no. 15) zal de benaming *kurukuru* wel een beteekenis hebben. Men kon ze mij echter niet geven. Ik houd dat het termen zijn, wier zin men vergeten is. Even zoo wist men de benaming *pę̱si yarï* = bladeren van de... (zie beneden, *c*)

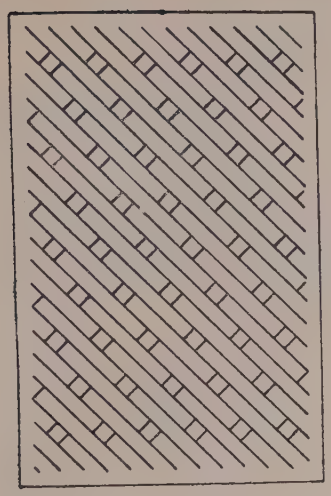


Fig. 15. *Woi(ẅ)ot-apa-rï* (zie no. 13, *d*).

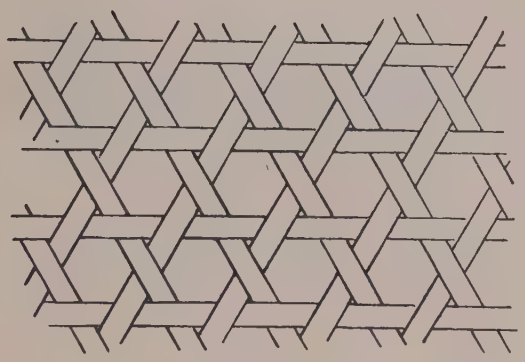


Fig. 16. *Kurukuru ẹnu-ru* (zie no. 14, *a*).

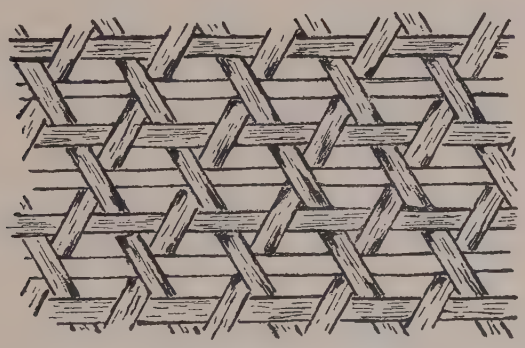


Fig. 17. *Pikiri ẹnu-ru* (zie no. 14, *b*).

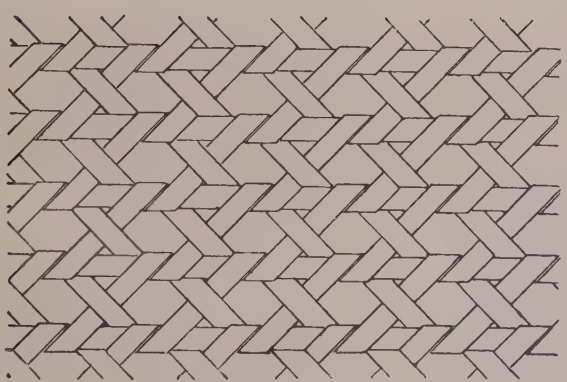


Fig. 18. *Pẹsi(y)arï* (zie no. 14, *c*).

niet te verklaren. En in dezen term mag men zonder gevaar van te dwalen toch wel een aanwezige beteekenis voor seker houden.

b) Pikiri ẹnu-ru = oogen van de sriba. Zie fig. 17.

Dezelfde methode als boven beschreven sub *a*, behoudens wat volgt. De met den bovenrand parallel loopende reepen zijn ééns zooveel in aantal, met het gevolg dat de „groote" oogen in tweeën gesneden worden en „kleine" oogen ontstaan; vandaar sriba-oogen. De sriba is een heel klein, onooglijk vischje. Zie boven, no. 2.

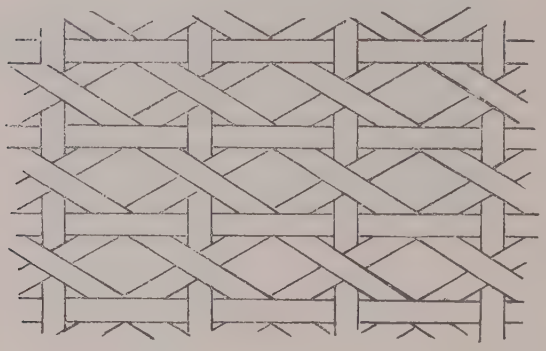


Fig. 19. *Pamakari* (zie no. 15, *a*).

c) Pẹsi (y)arï = blad van den... Zie fig. 18.

Volgens deze methode zag ik een mandje gevlochten, dienst doende bij de dansen. Om de maat te slaan bij den dans en het gezang hebben enkele vrouwen een stok in de hand. Aan dezen stok is een mandje bevestigd. In het mandje liggen enkele harde joro-joro vruchten. Telkenmale zal men nu met den stok op den grond slaan, 't geen de harde vruchten rammelen doet. Naar den joro-joro boom: *karawasi* (Thevetia Neriifolia) wordt ook de rammelaar *karawasi* genoemd.

Slechts één keer heb ik deze vlechtmethode ontmoet. Had men meerdere vlechtmethoden van het type: *pẹsi (y)arï*, men zou ze als een afzonderlijke categorie onder de drie-richtings-methoden moeten rangschikken en behandelen. Nu ik maar ééne type gevonden heb, verwaarloos ik de nadere indeeling.

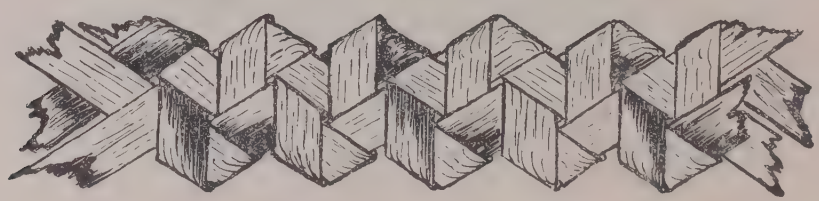


Fig. 20. *Pürei yẹ-rï* (zie no. 16).

't Onderscheid tusschen deze vlechtmethode en de vorige (no. 28 en 29) bestaat hierin, dat bij deze methode één en dezelfde reep successievelijk twee richtingen volgt, doordat zij telkens om de horizontaal loopende reep heen omgebogen wordt, terwijl bij de vorige methoden voor elke nieuwe richting een nieuwe reep gevorderd wordt.

De benaming: *pẹsi (y)arï* kon men mij niet verklaren. Zie boven, no. 14, *a*, *NB. (y)arï* is: blad, bladeren. Wellicht is *pẹsi* de benaming van een boom. *Pẹsi* zou ook verband kunnen hebben met *pẹširi*. *Pẹširi* is de benaming van een platten korf, welken men in 't bosch zelf, om bv. boschvruchten te vervoeren, in enkele oogenblikken uit één enkel versch pinablad vlecht (zie boven, no. 4, *d*).

15. De vier-richtings-methoden.

Zien wij eerst het „open" vlechtwerk:

a) Pamakarï. Zie fig. 19.

De benaming is duister. Zoowel de methode als de mand worden met *pamakarï* aangeduid.

De teekening wijst de vier richtingen allerduidelijkst aan. Zoowel sierals vrachtmanden worden naar dese methode gevlochten.

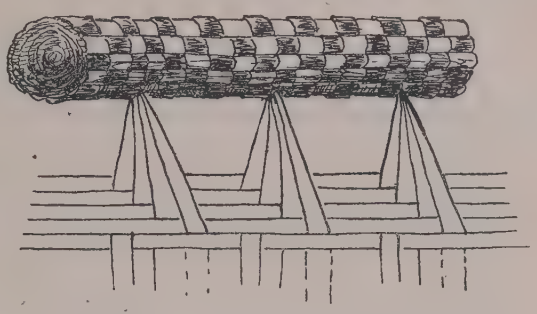


Fig. 21. *Pikiri ẹsi-pi-rï* (zie no. 17, *a*).

b) Pamakarï. Zie fig. 22.

Dezelfde methode als boven, no. 15, *a*. Doch alle reepen zijn „dubbel". De opstaande wanden van een *patọtọ* zag ik zoo gemaakt.

16. Het „dicht" vlechtwerk volgens de vier-richtings-methode: *Pürei yẹ-rï* = tanden van den pireng. Zie fig. 20.

Volgens deze methode wordt door de kinderen vaak een hoofdband gevlochten. Over dezen hoofdband en het vlechtmateriaal zie boven, no. 12, *b*.

Legt men fig. 20 voor zich, dan ziet men dat de band uit 4 reepen gevlochten is. Twee dezer reepen loopen schuins naar boven (1ste richting) en vallen vervolgens loodrecht neer (2de richting). De twee andere dalen in schuinsche richting naar beneden (3de richting) en stijgen rechtop naar boven (4de richting).

De scherpe punten van den band doen denken aan tanden en gaven de benaming: pireng tanden. De pireng (Neger-Engelsch), *pürei* (Karaïbsch) is de zoetwaterhaai (Pygocentrus Piraya, Cuv.). De visch is niet meer dan één voet lang, niettemin zeer gevreesd. Hij heeft driehoekige, snijdende tanden. Hij valt ook den mensch aan. Men zal daarom op onbekende plaatsen in 't water stappend om aan wal te komen eerst met den parel in 't water en 't zand steken ter verdrijving van mogelijk aanwezige pirengs. Men zal in de boot zittend de handen ter afkoeling niet in 't water durven honden. De pireng is daarbij zeer vlug. Voor nog de Indiaan den pijl grijpen kan, waaraan hij een visch vastgeschoten heeft, schiet de pireng soms toe en neemt den visch of geheel of gedeeltelijk van den pijl af. Geen wonder dat men aan hem denkt en inzonderheid aan zijn tanden. Aan die tanden wordt nog een heelende kracht toegeschreven. Bij

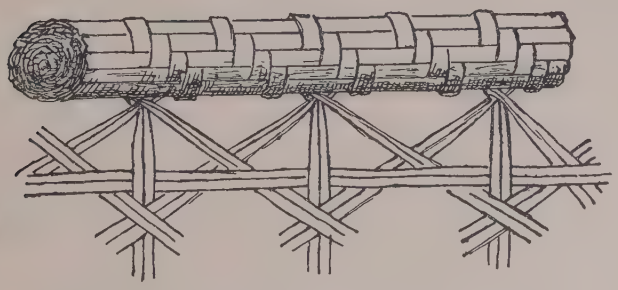


Fig. 22. *Wembo* (zie no. 17, *b* en no. 15, *b*).

opzetting van de milt zal men met die tanden in de miltstreek over het lichaam krabben.

Pürai yę-rï si-ka-sa y-umari-rï mę = Ik maak pireng-tanden tot een hoofdsnoer voor me. *Pürei yę-rï mę ay-umari-rï ća-ko* = Maak je hoofdband bij wijze van pireng-tanden.

Byvoegsel.

17. Hetgeen in dit nummer gegeven wordt is eigenlijk niet iets nieuws. De wijzen waarop de „rand" eener mand (inzonderheid der *patǫtǫ*) dikwijls gevlochten wordt kan men immers terugbrengen tot de in de vorige nummers besproken vlechtmethoden. Geven wij die „randvervaardigingen" toch nog eens afzonderlijk, dan is het om beter te doen zien hoe bekwaam en accuraat de Karaïb is in 't vlechten, zoodat hij de laatste hand leggend aan een vlechtwerk nog met veel zorg te werk gaat . . . om te doen zien ook hoe hij in 't geven der benamingen zich zelven gelijk blijft.

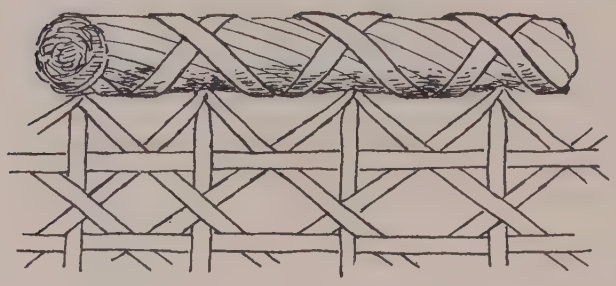


Fig. 23. *Kotaka wena-po* (zie no. 17, *c*).

a) Pikiri ęsi-pi-rï = de sriba-rand. Zie fig. 21.

De methode en de benaming der methode zijn boven reeds besproken in no. 6.

b) Wembo = draaikolk. *Tu-wembǫ-yę ęsi-pi-rï s-il-ya* = Bij wijze van draaikolk zal ik zijnen rand maken. Zie fig. 22.

Methode en benaming zijn besproken in no. 9.

c) Kotaka wena-po = het voetspoor van den koertaka, een watervogel (Aramides Cayanea). Zie fig. 23.

Deze figuur wordt ook door de vrouwen geschilderd op aardewerk, wordt verder nog door de mannen „gebonden", bij 't aaneenbinden der onderdeelen van een pijl: draagt dan ook telkens denzelfden naam. Over de figuur meer in het artikel: over de Karaïbsche Ornamentiek.

Esman und Zejdschan.

Ein türkischer Volksroman aus Kleinasien, nach einem armenisch-türkischen Druck.

Von Dr. Otto Spies (Bonn).

(Fortsetzung.)

III. Teil: Text und Übersetzung.

Hikjajeji Dü Ferzendan Be Namani Zejğan u Esman[1].

Rivajet dir ki evajilde Erzingjan šehrinde Quleli Bej ismi ile be nam[2] *bir dem*[3]*, majetinde bir de ketḫüdasy olub, bunlaryn ikisinin de dünja jüzünde sürdükleri ömr ğümlenin rešk u hasretini müğib olur ydy, ikisi de vafir mal u melal*[4] *sahibi idiler, ez ğümle mükellef ḫaneleri, müzejjen baġčeleri, vasi vasi arazileri ve ḫususa envaji hajvanat ve ešğari müsmire ve ġajri müsmireji havi müntazam čiflikleri*[5] *ile hemšerileri bulynan ehalii belde mijanesinde daḫi jekta u bi enbaz olub aqran u emsalleri bejninde daḫi malik oldyqlary syjt u namy namileri*[6] *afaqgir ve šan u šöhretleri ise aqs endazi nüh feleki servet u darat idi.*

Uzun müddet böjle bir hali ferḫünde falde kemali saadet ve mesrurijeti qalble išbu dari fanide ḫajli deveran sürüb sinni šejḫuḫete vasyl olmuš pir iḫtijar (S. 2) *idiler, lakin „bu dünja anğaq bir dari mihnet dir u mešaqqat u pür melal dyr, kišinin ande*[7] *tekmil jüsr ü saadete malik olmaq mühal dyr“ fehvasynğa*[8] *merqum sahibi servetlerinde badii esef u kederleri olan bir ḫusus kendulerini her halde müztarib ül-bal ve mejus ül-qalb*[9] *ider idi. šöjle ki merqumler ol sinni kemale iringeje degin daha zürrijjetleri joġydy, ki her večh ile meraqa düčar itdirüb ḫususi mezkür anlerin daġi derunleri idi.*

Artyq bu tehammül olunmaz hale Quleli bejin imkjane meğaly qalmajub bir tarafden belki bir čaremend olurum, jaḫod hič dejilse[10] *faš u naqli ile sinndašymy da kendume derddaš idüb, söjlene söjlene ferahnak ve tesellijab olurym sevdasy ile bašlady mafiz-zamirini*[11] *ḫariğe izhar itmege. Ište bu ara kendusinin asyl sadyq syrdaš ve dosti qaribi bulunan Ketḫüdasyny huzuryna čyġyrub hali kejfijeti bejan itdi ve dedi ki, „kehja*[12] *bizim zaruretimiz joq, hamd u sena olsun Tangryja, halimiz eji, emlakymyz čoq.*

---

[1] Durch Anhängung der arabischen Dualendung *ān* an das persische Wort *nam* („Name“) mißbräuchlich gebildet. Vgl. M. Bittner, Der Einfluß des Arabischen und Persischen auf das Türkische, S. 57/58. (Sitzungsberichte der Kaiserl. Akad. d. Wissensch. in Wien, 142, Bd. 3, Wien 1900.)

[2] *be-nam* (Adj.) named, famous; Redhouse.

[3] *dem* ist entweder ein Druckfehler für *adem* oder dialektische Aussprache von *adem* unter Verlust des anlautenden *a*.

[4] Zu *melal* vgl. Th. Zenker, Türk.-Arab.-Pers. Handwörterbuch, S. 876.

[5] Steht für *ciftlikleri*.

[6] *nam i namileri* („their illustrious name“), Redhouse.

[7] *ande* ist die ältere Form für heutiges *onda*.

[8] „selon, d'après le sens (d'un vers, d'une maxime)“, Kélékian.

[9] Die Verbindung eines Adjektivs mit einem mit Artikel versehenen arab. Subst. schränkt die ursprüngliche Bedeutung des Adjektivs ein; vgl. Jehlitschka, Türkische Konversations-Grammatik, S. 307, § 172.

[10] *hič dejilse* („wenigstens“), wie sonst *hič olmazse*.

[11] ما في الضمير.

[12] *kehja* ist die vulgäre Form für *kethuda*.

Die Geschichte von den beiden Kindern mit den Namen Zejdschan und Esman.

Es geht die Erzählung, daß in früheren Zeiten in der Stadt Erzingjan ein berühmter Mann mit Namen Quleli Bej lebte. Unter seinem Gefolge hatte er auch einen Verwalter. Das Leben, welches diese beiden auf der Erde führten, erregte bei allen Neid und Verdruß. Sie beide hatten viel Geld und Gut; unter anderem waren sie durch die geordneten Landgüter, die reichgeschmückte Häuser, gezierte Gärten, sehr weite Ländereien und besondere Arten von Tieren und von Obst- und Zierbäumen enthielten, auch unter den Dorfleuten, die ihre Mitbürger waren, einzig und unvergleichlich. So war ihr Ruf und ihr berühmter Name, den sie auch bei Ebenbürtigen und Gleichgestellten genossen, auf der Welt verbreitet und ihr Ruhm und Ruf waren zugleich eine Widerspiegelung der neun Sphären des Reichtums und der Pracht.

Lange Zeit verbrachten sie solch ein glückliches Leben nach dem Geschick in vollkommenem Glück und in Freude des Herzens auf dieser vergänglichen Welt und hatten ein hohes Greisenalter erreicht und waren sehr alt. Aber nach diesem Spruch: „Diese Welt ist nur ein Haus der Trübsal und der Beschwerden und sie ist voll von Verdruß; unmöglich ist es für einen Menschen, auf ihr vollkommene Freude und Glückseligkeit zu erlangen", machte bei den erwähnten Reichen eine Tatsache, die Gram und Kummer erregte, sie jedenfalls betrübt in der Seele und verzweifelt im Herzen. Nämlich als die Erwähnten jenes vollendete Alter erreicht hatten, hatten sie noch immer keine Nachkommen, was sie auf jede Weise der Besorgnis aussetzte; diese erwähnte Angelegenheit war der Kummer ihres Herzens.

Da für diesen unerträglichen Zustand keine Kraft der Möglichkeit bei Quleli Bej mehr geblieben war (so dachte er), vielleicht werde ich von einer Seite eines Heilmittels teilhaftig oder wenigstens mache ich meinen Altersgenossen, indem ich es offenbare und berichte, auch zu meinem Schmerzensgenossen; durch beständiges Erzählen werde ich erheitert und getröstet. Mit Liebe begann er, sein innerstes Herz nach außen zu offenbaren. So rief er dann seinen Verwalter, der sein wahrer, aufrichtiger Vertrauter und sein nächster Freund war, zu sich und offenbarte ihm seine Gemütsverfassung, indem er sprach: „Verwalter! Wir haben keine Not. Lob und Preis sei Gott; wir haben ein schönes Vermögen und viele Ländereien.

emma evlad jüzünden hasretimiz var, bizim halimiz niğe olağaq dyr" deju süal etdikde, ketḫüdasy ğevabe ağaz itdi ki „Bejim gel seninle se<g>jahate[13] *čyqalym, elbette bir ağzy sebeblije*[14] *rast geliriz derdimize bir čare olur".*

Ol dem ketḫüda ile Quleli bej, el ele virub čyqdylar serajdan dašra, vara vara (S. 3) *bir su kenaryna vasyl oldylar. gün öjle vaqti idi jüzlerini qybleje čevirüb nemaza ve nijaza durdylar.*

Birde ol ara tesadüfen bir Derviš zuhur itdi aqsadelere[15] *ġarq olmuš geldi Quleli beje selam verdi, nasyl ki Quleli bej bu nur čehreli Derviši gördü ise qapandy ajaqlaryna ve dedi „Eman dede sültan*[16] *kerem u imdad senden olsun". dedikde, Derviš dedi „Bejim qasavat čekme, ište müradyny Tangry virdi, sabahlajyn erken buraja gel, jedi qoč qurban ejle bu sujyn kenaryna. anden sonra, kehjan sujyn bir janyna gečsin, sende bir janynda dur, sujyn aqaryna bir dilber nar gelir, ol nary alyn, elli čift hububy var, kes, jigirmi beš čiftini sen al, ve ol diger jigirmi beš čiftini de kehjana ver. ikinizde ehlinizle jary be jary jejin, emri Haqq ile hamile qalurlar*[17]*, lakin bilmem ki ikisi de qyz my, joqsa erkek mi. lakin eger biri qyz, ve ol biri erkek olursa bir birine viresiniz" dejub, ahd u jemin ejlediler. ve Derviš dönüb „Sanqyn ben gelmejinğe bu čoğuqlaryn ismini qojmajasynyz". dejub ġajb oldy.*

---

[13] Orthographische Variante für *sijahat.*

[14] Wörtlich „einer, dessen Mund verursachend ist".

[15] *aq sade* („a plain white dress"), Redhouse.

[16] *sültan* ist ein Ehrentitel, der hier als Appellativum dem Namen nachgesetzt ist, wie besonders bei Heiligen; vgl. Becker, Barthold's Studien über Kalif und Sultan, Islam, Bd. VI, S. 350ff.

[17] *qalmaq* wird zuweilen auch als Hilfszeitwort gebraucht und hat dann die Bedeutung „sein, werden", wie sonst *olmaq.*

Aber wegen der Kinder haben wir Kummer. Was soll noch aus uns werden?" Als er so gefragt hatte, hub sein Verwalter zur Antwort an: „Mein Bej, komm, wir wollen mit dir auf die Wanderschaft gehen! Sicherlich treffen wir einen, dessen Wort Werke tut und so wird unser Leid geheilt."

Darauf reichten sich der Verwalter und Quleli Bej die Hand, gingen aus dem Seraj hinaus und gelangten nach langem Wandern an das Ufer eines Flusses. Es war Mittag; sie wandten sich nach Mekka[18] hin und verharrten in Anbetung und Flehen.

Plötzlich erschien dann zufällig ein Derwisch, der in weiße Gewänder gehüllt war. Er kam und entbot Quleli Bej den Gruß. Sobald Quleli Bej diesen Derwisch mit lichtem Antlitz[19] gesehen hatte, fiel er zu seinen Füßen nieder, indem er sprach: „Gnade, ehrwürdiger Vater! Güte und Hilfe mögen von dir kommen!" Als er gesprochen hatte, sagte der Derwisch: „Mein Bej, sei getrost! Siehe, Gott hat deinen Wunsch erfüllt. Komme früh morgens hierher und opfere sieben Widder an dem Ufer dieses Flusses. Darauf soll dein Verwalter auf die eine Seite des Flusses gehen, während du auf der anderen stehen bleiben sollst. In der Strömung des Flusses kommt ein hübscher Granatapfel[20]; nimm diesen Granatapfel, er hat fünfzig[21] Paar Kerne, und zerschneide ihn; fünfundzwanzig Paar Kerne davon behalte du und die anderen fünfundzwanzig Paar gib deinem Verwalter. Ihr beide sollt sie zur Hälfte mit euren Frauen essen. Durch Gottes Befehl werden sie schwanger. Aber ich weiß nicht, ob beide Mädchen oder Knaben sind. Jedoch wenn das eine (Kind) ein Mädchen, das andere aber ein Knabe ist, so sollt ihr sie miteinander verheiraten." Nachdem er (so) gesprochen, beschworen sie (es). Und der Derwisch wandte sich um mit den Worten: „Hütet euch! Bevor ich komme, sollt ihr diesen Kindern keinen Namen geben" und verschwand.

---

[18] Der betende Muslim muß das Gesicht nach Mekka wenden; diese Gebetsrichtung heißt *qibla*.

[19] D. h. mit Ehrfurcht gebietendem Antlitz.

[20] Der Granatapfel, dem wunderbare Kraft zur Bewirkung der Fruchtbarkeit beigelegt wird, spielt in dem Volksglauben des Orients seit den ältesten Zeiten eine große Rolle. Gleiche Zauberwirkung wird auch den süßlich-duftenden goldgelben Äpfeln des Alraun *(Atropa mandagora)* zugeschrieben; vgl. H. Gaidoz, La Réquisition d'amour et le Symbolisme de la pomme (in: Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Paris 1902), Hertz, Ges. Abh., S. 273ff., und G. Jacob, Hohes Lied, S. 7, Anm. 1; Stumme, Märchen und Gedichte aus Tripolis, S. 93, und die bekannte biblische Erzählung, Gen. 30, 14ff. Diese ganzen Anschauungen sind als Analogiezauber zu betrachten: die zahlreichen Kerne in der einen Frucht sollen die menschliche Fruchtbarkeit symbolisieren und bewirken.

[21] Die Zahlen drei, sieben und neun sind geheimnisvolle, heilige Zahlen. Vierzig und Fünfzig bezeichnen eine große Menge und eine unzählige Anzahl. Auf semitischem Boden findet sich in dieser Bedeutung die Zahl Vierzig; vgl. W. Roscher, Die Zahl Vierzig im Glauben, Brauch und Schrifttum der Semiten, Abh. d. Königl. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch., phil.-hist. Kl., Bd. 27, und ferner O. Rescher, Einiges über die Zahl Vierzig, ZDMG., Bd. 65, — Auf türkischem Boden hat neben der Zahl Vierzig auch die Zahl Fünfzig dieselbe Bedeutung. Der Granatapfel hat fünfzig Paar Kerne; vgl. u. a. den häufigen Ausdruck *elli kerre* („unzählige Male") und das Volkslied in I. Kunos, Oszmán-török népköltési gyüjtemény, Bd. II, S. 213, Nr. 185: Fünfzig Sternlein stehn am Himmel, Alle fünfzig weiß ich gut, Also künden auch die Äuglein, Was im Herzen heimlich ruht.

Bunyn üzerine, merqum iki müsinn derdnak kimseler fevti fürsat, ve zaji evqat itmeksizin[22] *Dervišin tarifi üzre irte günü sabahlajyn, bütün jürek, ve zavi nijet sujyn kenaryna varub zebh u azha resminini iğra itmede olsunlar birde* (S. 4) *öteden sujyn sejlan u revany önüne düšmüš dilber bir nar dyr, kendu önlerine geldijini gördüklerinde, hem andem sudan čyqardylar, tertibleri üzre jarybe jaryb idüb paj itdiler, giru dönüb ḫanelerine, girdiler hareme zevğeleri ile birlikde ol nasibi ḫajr u qysmeti Haqq dade delaleti olan jirmi bešer čift hububi lezizelerini sydqy bütün*[23] *ekl itdiler.*

Merqumler Dervišin ol nushi hikmet-nuahi ḫajr enğamyny[24] *filen ba ḫulusi paki derun qačan*[25] *iğra itdiler, zevğeleri sahihen bi-hamd-illahi Tealja, hamile qaldylar, ve miadi marufleri bulunan doquz aj, doquz gün, doquz saat ve doquz daqyqa oldyqda*[26]*, kemali jüsr u iqballe eseri sada qatleri olan veledejni rahmi maderijeden ḫariğe ilqa ejledikde hem andem aqabinğe*[27] *Derviš serajyn ičine bitdi*[28]*, aldy čoğuqlary quğağyna, isimleri de bejan idüb Quleli bejin čoğuġyny*[29] *ki qyz idi „Zejğan“ ve ketḫüdasynyn čoğuġuna ki erkek idi „Esman“ namyny taḫsis itdi. bu resmi iğra itdikden sonra „Bunlar böjürse mügerred*[30] *bir biri ile aqdi nikjah ve tezviğ idin“ dejü anlere ahd u misaq ejlejub ġajb oldy.*

Jadigjari ferḫünde kjar, ve asari pür envar mersum jek aqran iki čoğuqlar gün be gün nev nihali taze gibi nešv u nema bulub, ğüzi külli kendilerini idareje müqtedir oldyqda, validejni mektebe gönderdiler (S. 5) *ki hoağenin*[31] *pend u nasihatleri maji lezizi ile sirab, ve beraji tedris jedlerine ita olunağaq kütübi šerife nüšḫeleri vasetasy ile, ğenaby Barii Tealanyn evamiri šerifesinin talim u tedrisi abi hajaty ile lebi lableri isqa olaler, ve manend tujur*[32] *her subh u šam Haqq ğelleje vağib u vazifeleri*

[22] Vgl. Jehlitschka, Türkische Konversations-Grammatik, S. 123.
[23] Vgl. Bonelli, S. 383: *sytq-y-bütün* („con ogni zelo, con impegno“).
[24] *hikmet enğam* („based upon a wise motive for a wise result“), Redhouse.
[25] *qačan* („wann, als“).
[26] Wörtlich „als die neun Monate ... vorbei waren, die die bekannte Zeit sind ...“
[27] *aqabinğe* („in his [her, its] immediate rear, immediately after him“), Redhouse.
[28] *bitmek* („paraître, se produire“), Barb. de Meynard.
[29] Lies *čoğuġyna*.
[30] *mügerred* (Adv. „einzig, bloß, allein“).
[31] Für *ḫoğa*.
[32] Arabischer Plural von *tajr* („Vogel“).

Darauf gingen die beiden erwähnten, alten, schmerzerfüllten Leute am folgenden Tage des Morgens, ohne die Gelegenheit zu versäumen und Zeit zu verlieren, mit ganzem Herzen und reiner Absicht auf die Unterweisung des Derwischs hin zum Ufer des Flusses. Während sie die Schlacht- und Opferzeremonien ausführten, da fiel auf einmal von jenseits ein hübscher Granatapfel vor den Lauf und die Strömung des Flusses. In dem Augenblick, als sie sahen, daß er vor ihnen ankam, zogen sie ihn aus dem Wasser heraus. Gemäß ihrer Anweisung teilten sie ihn in zwei gleiche Teile, kehrten wieder nach Hause zurück, gingen in den Harem und aßen in ganzer Aufrichtigkeit mit ihren Frauen zusammen jene je 25 Paar schmackhaften Kerne, die ein Zeichen des guten Glückes und des gottgegebenen Schicksals waren.

Als die Erwähnten jenen in Gottes Weisheit zu einem guten Ende begründeten Rat des Derwischs in der Tat mit Aufrichtigkeit des reinen Herzens ausgeführt hatten, wurden ihre Frauen wirklich durch die Gnade Gottes, des Erhabenen, schwanger[33] und als die bekannte Zeit von neun Monaten, neun Tagen, neun Stunden und neun Minuten vorbei war, brachten sie aus ihrem Mutterschoße zwei Kinder hervor, die zur Vollendung des Wohlergehens und Glückes das Zeichen ihrer Aufrichtigkeit waren. Sogleich danach erschien der Derwisch im Seraj, nahm die Kinder auf seinen Schoß und gab ihnen die Namen. Für das Kind von Quleli Bej, welches ein Mädchen war, hatte er den Namen „Zejdschan“ und für das Kind des Verwalters, das ein Knabe war, den Namen „Esman“ bestimmt. Nachdem er diese Zeremonie vorgenommen hatte, sagte er: „Wenn sie groß geworden sind, sollt ihr sie bloß miteinander verehelichen und verheiraten.“ Er ließ sie das versprechen und beschwören und verschwand.

Das Andenken an die glückliche Tat und die Werke voll Licht, nämlich die erwähnten, gleichaltrigen beiden Kinder wuchsen und gediehen Tag für Tag wie ein junges, frisches Bäumchen. Als sie nun ziemlich ganz für sich selbst sorgen konnten, schickten die Eltern sie zur Schule, daß ihr Durst mit dem schmackhaften Wasser des Rates und der Ermahnungen des Lehrers gestillt würde; und daß ihre einfältigen Lippen bewässert würden mit dem Lebenswasser der Unterweisung und Belehrung über die geehrten Befehle der Majestät Gottes, des Erhabenen, vermittels der Exemplare der heiligen Bücher, die ihnen für den Unterricht in die Hände gegeben werden sollten. Und wie die Vögel verrichteten und rezitierten sie an jedem Morgen und Abend mit ihrem zarten Munde das Lob und den Preis Gottes, wie es dem

[33] Also doch nicht durch den Granatapfel! Jede monotheistische Religiösität verhindert zwar die Konsequenzen des naiven Volksglaubens, aber sie vermag doch nicht, ihn gänzlich auszurotten. In den Zeiten der Not versucht man es mit den Mitteln des Aberglaubens: sie können ja nicht schaden, wohl aber möglicherweise nützen. Ist der Erfolg da, dann hat ihn natürlich Gott geschenkt. Genau so ist es auch in der oben erwähnten biblischen Erzählung.

olan hamd u sena illahi dihani naziklerinde zikr u tesbih ejlerler.

Bu suretle jevmen fi jevmen direḫti servi misal italeji qadd u qamet ejlejub čun hadi büluġe vasyl oldylar, ve merkezi šebabete irub her biri birer nevğüvan oldular, ber müqtezaji hükmü tabiat derunlerinde alaqaji ašq u muhabbet ğajgiri qarar u sübut oldu.

Günün birisinde[34] *Quleli bej Dervišin ahd u pendini iḫtar itmek ḫususynda Keṯḫüdasy gelub efendisine, „Efendim, gel šunlaryn dügünini tutalym, šu pirlikde sevinelim" dejub, bejani hal itdikde, bej „Dur Kehja ḫaberini sana geturyrym" dejub. girdi hareme, didi zevğesine „Hanym Kehja qyzy istejor oġlana, ne dersin" zevğesi ġevab itdi ki „Baq ki qyzyny bir paša oġlyna veresin, ne münasibet ki Kehjanyn oġluna vereğeksin ben virmem" Quleli bej „Ben de virmem" dedi.*

Quleli Bej zevğesi ile bu mešvereti itdikden sonra gelub Keṯḫüdasyna dedi ki „Kehja bir daḫi bu ğevaby išitmejim[35] *aġzyndan". Bunyn üzerine čoğuqlary mekṯebden* (S. 6) *ajyrdylar, bašlady oġlan keder itmeje, giğe gündüz*[36] *dünja bašyna dar gelmiš gibi aġlajyb syzlamaja. Kehja jine gitdi bir hal u üsluble söjledi, nasyl ki Quleli bej išitdi isė ġazebe gelub čekdi ḫančerini. Keṯḫüdasynyn üzerine jürüdü. Keṯḫüda güğ ile jaqajy qurtaryb ol tehlikeden qonaġyna qačdy.*

Ol dem bašlady oġlan, maqsedime iremejeğejim dejub, mejusijete giriftra olmaja, nale u fiġan idüb ḫasta gibi jatdy. Qyrqlar, jediler, ûčler rujasyna gelüb, oġlan ile qyzy aldylar, götürdiler šehidler mezaryne, bir birine ğemal gösterdiler, altun tas ile bir birine dolu su ičirub, ašyq mašuq ejlediler.

[34] *birl* mit vorhergehendem Genetiv hat die Bedeutung „ein gewisser"; also hier: an einem gewissen Tage, nicht an irgendeinen, sondern an einem bestimmten, der aber nicht näher genannt wird.

[35] *išitmejim* kontrahiert aus *išitmejejim*; vgl. die Einleitung.

[36] Beachte diese Stellung! Der Orientale sagt stets „Nacht und Tag"; vgl. A. Fischer, „Tag und Nacht" im Arabischen und die semitische Tagesberechnung. Abh. d. Königl. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch., phil.-hist. Kl., Bd. 27, S. 741 ff.

erhabenen Gott gegenüber ihre Pflicht und Schuldigkeit war.

Indem sie in dieser Weise tagtäglich wie der Zypressenbaum an Wuchs und Gestalt zunahmen, waren sie so ins mannbare Alter gekommen; und sie gelangten zu der Mitte der Jugendblüte und alle beide wurden junge Menschen. Gemäß der Bestimmung der Natur hatte in ihrem Herzen das Verlangen nach Liebe und Zuneigung festen und beständigen Platz ergriffen.

An einem gewissen Tage kam der Verwalter zu Quleli Bej, um ihn an den Vertrag und den Rat des Derwischs zu erinnern und sagte zu seinem Herrn: „Mein Herr, komm! Laßt uns die Hochzeit dieser (Kinder) halten! In diesem Greisenalter wollen wir uns freuen." Als er die Angelegenheit vorgebracht hatte, erwiderte der Bej: „Warte, Verwalter, ich bringe dir deinen Bescheid," ging in den Harem und sprach zu seiner Frau: „Hanym! Der Verwalter wünscht das Mädchen für den Jüngling. Was sagst du?" Seine Gattin entgegnete: „Sieh zu, daß du deine Tochter dem Sohne eines Paschas gibst. Wie kommst du dazu, sie dem Sohne deines Verwalters zu geben? Ich gebe sie nicht." „Auch ich gebe sie nicht", sagte Quleli Bej.

Nachdem Quleli Bej mit seiner Frau diese Unterredung gehabt hatte, begab er sich zu seinem Verwalter und sprach: „Verwalter! Nicht noch einmal will ich diese Antwort aus deinem Munde hören." Daraufhin nahmen sie die Kinder aus der Schule. Der Jüngling begann sich zu grämen, Tag und Nacht zu weinen und zu klagen, wie wenn die Welt für ihn zu eng geworden wäre. Nochmals ging der Verwalter (zu Quleli Bej) und redete auf eine Art und Weise (zu ihm). Sobald Quleli Bej dies gehört hatte, wurde er zornig, zog seinen Dolch und ging auf seinen Verwalter los; der Verwalter rettete sich mit Mühe und floh vor dieser Gefahr in seinen Konak.

Da nun begann der Jüngling, indem er dachte, daß er seine Absicht nicht erreichen könne, in Verzweiflung zu geraten; er jammerte und seufzte und lag wie krank zu Bett. In seinem Traume kamen die „Vierzig", die „Sieben" und die „Drei"[37], sie nahmen den Jüngling und das Mädchen, brachten sie zum Grabe der Märtyrer, zeigten einander die Schönheit, ließen jeden einzelnen in goldene Schale gefülltes Wasser trinken und machten sie liebend und geliebt.

---

[37] Die Peris, die Feen, sind gute Geister, von denen es ein ganzes Feenheer gibt. Zu „Vierzig", zu „Sieben" durchziehen sie die Welt. Sie suchen die Kranken und Armen, die Leidenden und Verlassenen auf und helfen ihnen. Wenn sie keine Peris mehr sein wollen, erscheinen sie dem Geliebten im Traum und reichen ihm im goldenen Becher den Wonnetrank der Liebe. Nun ist es das einzige Streben des Verliebten, das Traumbild zu verwirklichen und die Geliebte auf der weiten Welt suchen zu gehen. Die „Vierzig" erscheinen also hier als Geisterwesen, die von den Märtyrern verschieden sind. Viel häufiger findet man gerade die „Vierzig" als die vierzig christlichen Märtyrer von Sebaste selbst gedeutet, die unter Licinius den Tod erlitten oder die als die vierzig islamischen Mystiker angesprochen werden. Unsere Stelle scheint die christlich-armenische Vorstellung von den Märtyrern in türkischem Sinne umgebildet zu haben, indem sie das Grab der Märtyrer, wo diese Geisterwesen erscheinen, noch stehen ließ, die Märtyrer selbst aber zu reinen Liebesgeistern machte, die den Liebestrank reichen und den Verliebten schützend und schirmend beistehen.

Birde oġlan divane gibi ujanub bašlady aġlamaja babasy oġluma čaremend olajym dejü eline ajaġyna vurub, hekim getirmek istedi ki bir qan alsun, olmaja ki oġlumun aqlyna bir zajat gelsin bir qyz ičün, zira zalym babasy ahdyna durmady, ve beni daḥi kehjalyqdan redd itdi, dejerek.

Oġlan dyr[38]*, bu ara kendu ahi deruny naġmeji saz ile, arši semaje refi fiġan ejlejim*[39] *dejub, istedi bir saz ve šu bejitleni saz zedi pür derd ejledi.*

Isterim derdime Loqman tabibi,
Kendi jarelerim deldi[40] *ne dersin,*
Ašqyn atešine ümane daldym,
Behar seli gibi ğošdum ne dersin.

(S. 7) *Selam verdim selamymy aldylar,*
Qalbimdeki müradymy bildiler,
Bir qadehden abi hajat virdiler,
Ašqyn dolusuny ičdim ne dersin.

Ašyqlar pirini öjer šajetden[41]*,*
Ičer ašq dolusun abi hajatden,
Pirim söjledi ki oqu ajatden,
Ašqyn kitabyny ačdym ne dersin.

Sefil Esman ejler pirin medhini,
Janyjor ğigerim, čyqmaz tütünü,
Hisab itdim jerin göjün qatini,
Haqqyn hikmetine šašdym ne dersin.

Gelelim qyza: Oġlan gezer iken, qyz qafesden gördi, tehammül idemejub oldem aġlajaraq, babasyna bu bejitleri söjledi:

Bilirmisin baba derdimi benim,
Aradym pirimi buldum gečen gün,
Böjle imiš bana Haqqyn fermany,
Pirler ile devran sürdüm gečen gün.

Devletinde baba süresin demini,
Mevlaja emanet ejledim seni,
Sevdijimden ğüda düšürme[42] *beni,*
Kafesimden jari gördüm gečen gün.

[38] *dir* hinter dem ersten Wort eines Satzes dient zur Hervorhebung; vgl. M. Hartmann, ZDMG., Bd. 30.

[39] Kontrahiert aus *ejlejejim*.

[40] *delmek* „to make a hole into or though, to pierce", Redhouse.

[41] *šajetden* ist mir unklar; vielleicht ist es ein Druckfehler für *ġajetden*, wonach ich auch übersetze.

[42] *ğüda düšmek* („être séparé, éloigne"), Kélékian.

Plötzlich erwachte der Jüngling wie von Sinnen und begann zu weinen. Sein Vater sprang auf mit den Worten: „Ich will für meinen Sohn eines Heilmittels teilhaftig werden!“ und wollte den Arzt holen, daß er (ihn) zur Ader lassen sollte, indem er sagte: „Vielleicht wird der Verstand meines Sohnes wegen des einen Mädchens Schaden erleiden, da ihr grausamer Vater den Vertrag nicht gehalten hat; und mich hat er auch aus dem Amt des Verwalters fortgetrieben[43].“

Der Jüngling aber sagte: „Nun will ich mein Herzeleid mit dem Klang der Laute zum Throne des Himmels klagend erheben“ und bat um eine Laute; und er sprach, die Laute schlagend, voll Schmerz diese Verse:

Für mein Leid verlange ich Loqman, den Arzt[44],
Meine eigenen Wunden haben (mein Herz) durchbohrt, was sagst du?
In der Liebe Feuer, in den Ozean bin ich untergetaucht,
Wie der Gießbach im Frühling ergoß ich mich, was sagst du?

Ich grüßte und sie erwiderten meinen Gruß,
Den Wunsch meines Herzens errieten sie,
Aus einem Glas reichten sie mir Lebenswasser,
Die Fülle der Liebe trank ich, was sagst du?

Die Liebenden preisen ihren *Pir* im Übermaße,
Sie trinken die Fülle der Liebe vom Lebenswasser,
Mein *Pir* sprach zu mir: „Lies einen Vers“,
Ich öffnete das Buch der Liebe, was sagst du?

Der arme Esman lobt den *Pir*,
Es brennt mein Herz, kein Rauch steigt auf,
Ich habe gezählt die Stufen der Erde und des Himmels,
Ich bin erstaunt über die Weisheit Gottes, was sagst du?

Wir wollen uns (nun) zum Mädchen wenden! Während der Jüngling umherging, sah ihn das Mädchen vom Gitter (des Haremsfensters) aus. Da es dies nicht ertragen konnte, brach es sogleich in Tränen aus und sprach zu seinem Vater diese Verse:

Verstehst du, Vater, meinen Schmerz?
Ich suchte meinen *Pir* und fand ihn jüngst,
So bestimmte es mir der Befehl Gottes,
Mit den *Pirs* habe ich jüngst die Zeit verbracht.

In Wohlstand, Vater, sollst du leben,
Dem Herrn habe ich dich anvertraut,
Vom Geliebten trenne mich nicht,
Vom Fenster sah ich jüngst den Geliebten.

---

[43] Erst jetzt erfahren wir aus einer nebensächlichen Bemerkung, daß Quleli Bej sogar seinen Verwalter entlassen hat.

[44] Loqman ist der arabische Asop. Er wird schon in der 31. Sure des Korans, der „Loqman-Sure“, erwähnt, wo es von ihm heißt: „Wir haben dem Loqman Weisheit verliehen“ (Vers 11). Darum redet man von ihm auch häufig als vom *Luqmân al ḥakîm* („dem weisen Loqman“). Da nun *ḥakîm* auch „Arzt“ bedeutet, liegt die Vermutung nahe, daß der Türke *ḥakîm* in dem spezielleren Sinne aufgefaßt und darum hier durch das Synonymum *tabib* wiedergegeben hat.

Šu alemi aldy ah ile zarym,
Arla dajanmyš[45] *dyr benim ferjadym,*
Uġryna[46] *feda dyr bu ġarib ğanym,*
Šükür müradyma irdim gečen gün.

Jaša sen bej baba sen binler jaša,
Jazylanlar gelir talehsiz baša,
(S. 8) *Söjletme Zejğanyn jansyn ateše,*
Pervanedek[47] *jandym nare gečen gün.*

Birde babasy aġnady[48] *ki oğlan gelib qyzyn ğivaryna gezejor, ve qyz da oğlanyn ašqyndan divane olujor, dedi „Her kim ki oğlany görüb öldürerek qanly gömleji getirse, qyzymy ona veririm“: Ordan ilk behar ejamyjydy jeni dikdiji Ketḫüdasy ile qyzy aldy jajlaja göč ijledi, sen bi čare* (so!) *oğlany dinle; Tebdil qylyq oldu geldi.*

Ište böjle meğnun misal kademkeši pür nagamat, ahengsazi zamm nihadle pa ğünbüši ḫun revan sebaqgiri tiz güzeran oldyqda dari dilinde ğajgiri ašq u muhabbeti olan mašukeji dilrubasy ḫanesi önünden[49] *ḫademeji ḫane müsinne qarynyn kerr u ferr nazari češmine dejdikde, müsinne qadyn der hal dašraje čyqub ğamije gitmekde, mezkür ğami havlisinin de ol meftuni ahengin nevğüvane tesadüf birle jedindeki ḫatemi ana teslim itdi, ol ḫatemi ki mahbubesi bir nišani ašq u mevetdet*[50] *olsun ičün mahbubi, nevğivanyna teslimi nijeti ile merqum qoğa qaryja virmiš idi.*

Sefil Esman mašukesinin ḫatem u selamyny aldyġy ande geruje eve dönüb ašq češmini pür revanle[51] *defaten šu bejitleri saz zedi ġam keš ejledi:*

Dinlesine[52] *baba sözün saġvny,*
Ğanym baba izin almaja geldim,
Unutmajyn beni ḫajri duvadan,
Ğanym baba izin almaja geldim.

[45] *dajanmaq* („sich stützen, sich stemmen“) wird sonst mit dem Dativ verbunden.

[46] *uğur* („Glück, gutes Vorzeichen“) dient zur Wiedergabe von Präpositionen; vgl. Jehlitschka, Türkische Konversations-Grammatik, S. 79.

[47] *dek* noch in der alten Bedeutung „gleich, ähnlich“; vgl. auch Vambéry, Cagat. Sprachstudien, S. 19, und derselbe, Etymologisches Wörterbuch, S. 173.

[48] Für *añlady*.

[49] Der Text hat einen Druckfehler: ﺧﻮﻫﻴﻨﺪﻩ.

[50] Der Text hat *mevetden*, was ein Druckfehler für *mevetdet* ist; zu beachten ist die Schreibweise *td* für *dd* wie in *hatdi* statt *haddi*; vgl. Anm. 77.

[51] An Stelle der persönlichen Verbalform ist *ile* getreten, vgl. G. Weil, Grammatik der osmanisch-türkischen Sprache, § 175, 2.

[52] Für *selama* und so auch im folgenden.

Mein Ach und Weh hat diese Welt ergriffen,
Auf Schmach gestützt ist meine Klage,
Für ihn gebe ich mein armes Leben hin,
Dank (sei Gott!), meinen Wunsch habe ich jüngst erreicht.

Lebe, Vater, lebe tausend Jahre!
Das Schicksal[53] trifft ein unglückselig Haupt,
Laß Zejdschan nicht reden! Sie soll in Liebesfeuer brennen,
Wie der Nachtfalter[54] bin im Feuer ich verbrannt.

Und dann merkte ihr Vater, daß der Jüngling in die Nähe des Mädchens gekommen sei und umhergehe und auch das Mädchen aus Liebe zu dem Jüngling liebestoll werde und (so) sprach er: „Wer den Jüngling sieht, ihn tötet und mir sein blutiges Hemd[55] bringt, dem gebe ich meine Tochter." Da Frühlingszeit war, nahm er den neuangestellten Verwalter und seine Tochter und zog von dort zur Gebirgswohnung[56]. Du höre von dem armen Jüngling. Der verkleidete sich und kam daher.

Als er so wie der Liebeskranke schleppenden Fußes, voll von Gesang, die Laute spielend, mit erhöhter Stimmung, behenden Fußes, erregten Blutes, sich beeilend, schnell vorbeiging, traf vor dem Hause seiner herzraubenden Geliebten, in deren Herz Liebe und Zuneigung Platz gegriffen hatten, der hin- und zurückgeworfene Blick einer alten Frau, einer Dienerin des Hauses, sein Auge. Nachdem die alte Frau sofort herausgekommen und zur Moschee gegangen war, traf sie in dem Hofe der erwähnten Moschee jenen liebeskranken, von Herzen zugeneigten Jüngling und übergab ihm den Ring, den sie in der Hand hatte. Diesen Ring hatte seine Geliebte der erwähnten alten Frau in der Absicht gegeben, ihn ihrem geliebten Jüngling zu überreichen, auf daß er (der Ring) ein Zeichen der Liebe und Freundschaft sei.

Als der arme Esman den Ring und Gruß von seiner Geliebten erhalten hatte, kehrte er wieder nach Hause zurück. Indem er vor Liebe seine Augen in vollen Strömen fließen ließ, sprach er auf einmal, die Laute schlagend, kummervoll diese Verse:

Höre doch, Vater, auf die Richtigkeit des Wortes,
Lieber Vater! Ich kam, um Urlaub zu erhalten,
Vergiß mich nicht bei dem frommen Gebet,
Lieber Vater! Ich kam, um Urlaub zu erhalten.

---

[53] Wörtlich „Was geschrieben ist, was im Schicksalsbuch beschieden ist".

[54] Der Nachtfalter, der in die Kerze fliegt, da er in das Licht verliebt ist, und darin verbrennt, ist ein beliebtes Bild in der sufischen Poesie.

[55] Das blutige Hemd als Beweis des Todes ist ein bekanntes, bei allen Völkern wiederkehrendes Märchenmotiv.

[56] *jajla* („Bergweide, Alm, Sommerwohnung"). Daß auch heute noch die anatolischen Türken im Sommer auf die Berge ziehen, ist ein gewisser nomadenhafter Zug, der ihnen haften geblieben ist.

(S. 9) *Zejğan gečdi durmadym selama<j>,*
Söjlejin ki gelsin ġarib anama,
Böjün[57] *müsafirim kendi haneme,*
Ġanym baba izin almaja geldim.

Ğanym ana qan jaš döküb ağlama<j>
Derdli sinem ašq otuna[58] *bağlama<j>*
Ben jolğujum beni joldan ejleme,
Ğanym ana izin almaja geldim.

Sefil Esman ašq dolusuna jana,
Dinle sözlerimi ej ġarib ana,
Čoq sūdünü emdim helal et bana,
Ğanym ana izin almaja geldim.

Orda oğlan helallašub validejnin desti malidanelerini pus ejledi ve bir qat[59] *daḫi elbiseje bürünüb, bin aded altun de ḫarğirat alub esbe süvar ve sazyny da atyn ejer ḫanesine asub düšdü jolun türabyna qyza doğru gelmekde olsun, biz haberi qyzdan alalym, bičare oğlanyn ašgyndan ağlaiaraq, bu bejitleri terennüm diği lebi zab ejledikde ve babasy da dinlejib oturmaqda olsun:*

Dün giğe sejrimde pijman olmušum,
Vardyġym qyrqlaryn jolu dur jolu,
Destimi bağladym divana<j>durdum,
Verdiler bir bade dolu dur dolu.

Ašyqlar gölleri derin dir jüzer,
Pirim bu gün bana ejledi nazar,
Jetmišiki millet Haqq dejib gezer,
Ğümlesi Mevlanyn qulu dur qulu.

(S. 10) *Ičmisim doluji serḫošum dajim,*
Ačajym derdimi ben kime dejim[60]*,*
Dökejim allary qaraler gijem[61]*,*
Qo desinler bana deli dir deli.

[57] Für *bu gün*; vgl. die Einleitung.
[58] Der Text hat ոթուխա mit dem im Armenischen nichtaspirierten *t* (դ).
[59] *qat* („Schicht, Stockwerk; Garnitur, Ausstattung an Kleidern").
[60] *dejim* kontrahiert aus *dejejim* und daher mit langem *ē* zu sprechen.
[61] Kontrahiert aus *gijejim*.

Zejdschan ging fort: Nicht stand ich zum Gruß bereit[62],
Sagt, es (die Kunde) soll zu meiner armen Mutter kommen,
Heute bin ich ein Gast in meinem eigenen Hause,
Lieber Vater! Ich kam, um Urlaub zu erhalten.

Liebe Mutter! Weine nicht, vergieß nicht blutige Tränen,
Binde nicht meine wehe Brust in Liebesfeuer,
Ich bin ein Wanderer; halte mich vom Wege nicht zurück!
Liebe Mutter! Ich kam, um Urlaub zu erhalten.

Der arme Esman soll in der Fülle der Liebe brennen,
Erhöre meine Worte, o arme Mutter,
Lange habe ich an deiner Brust gesogen; gestatte es mir!
Liebe Mutter! Ich kam, um Urlaub zu erhalten.

Dann nahm der Jüngling Abschied und küßte die zarten Hände der Eltern; und er hüllte sich in noch eine Ausstattung Kleider. Tausend Goldstücke nahm er noch als Reisegeld mit, stieg auf das Pferd, indem er auch seine Laute an den Sattelsitz des Pferdes hängte, und machte sich auf den Weg. Er soll geradeswegs zu dem Mädchen gehen. Wir wollen Nachricht über das Mädchen erhalten! Das weinte aus Liebe zu dem armen Jüngling; es soll mit zarter Lippe singend diese Verse sprechen; ihr Vater aber soll dabei sitzen und zuhören:

Gestern Nacht beim Spaziergang schwur ich einen Eid,
Der Weg, den ich beschritt, war der Weg der Vierzig[63],
Ich faltete die Hände und stand voll Andacht da,
Man reichte mir ein übervolles Glas.

Die Seen der Liebenden sind tief, sie schwimmen,
Heute blickte mein *Pir* auf mich,
Zweiundsiebzig Völker gehen Gott verehrend einher,
Sie alle sind Geschöpfe des Herrn.

Ich trank die Fülle, bin immer berauscht,
Wem soll ich meinen Kummer eröffnen und vertrauen?
Ablegen möchte ich die roten (Kleider) und schwarze anziehen,
Laß sie nur toll mich nennen.

[62] *selama durmaq* „se tenir debout dans une attitude respectueuse pour recevoir la salutation d'un supérieur". KÉLÉKIAN.

[63] Der Pfad der „Vierzig" ist der Weg, wo man den „Vierzig" begegnet; es ist zu vermuten, daß ursprünglich der Wallfahrtsweg zum Grabe der vierzig Märtyrer gemeint ist.

Ağab ajan olurmu melek derdime,
Onuṇ sevdasy kendu serime,
Genğ jašymda küzmet itdim pirime,
Zejğan ašyqlaryn gülü dir gülü.

Qyz bu bejitleri söjlemekde olsun biz ḫaberi oġlandan alalym: Šimdi oġlan düšündü ki, ben bu qyzyn jajlasyna varsam beni tanyrlar öldürürler. baqdy ki bir čoban qojun güdejor, oldem sojundu oġlan esvabyny atyny cobana<j>verdi, ve kendisi[64] *gijdi čobanyn qyjafetini, aldy sazyny eline, doġru jajlaja gitdi.*

Quleli bej, jeni dikdigi ketḫüda, ve gajry riğali kibaryla[65] *sabahlajyn sujun kenaryna<j> oturur iken jajdan čyqmyš ok*[66] *gibi önlerinden gečdi. Ol zeman, Ouleli bej čyġyrdy oġlany: „Gel čoban dejü". sefil Esman, čoban gibi geldi, ol zeman Quleli bej, čyġyrdy oġlany dedi: „Saz čalmaqda my bilirsin". Evet, elimden geldiji*[67] *qadar čalabilirim, dedi. čün öjle dir, bize bir iki bejit türkü čyġyr. Pek eji baš üstüne dejüb, aldy oračyqda bu bejitleri söjledi qyzyn üzerine:*

Bende ğenane gönül düšürdüm,
Zijaverir čevre jana sevdijim,
(S. 11) *Ğemalin*[68] *görmeje arzuler gönül,*
Sara bilsem seni ğana<j>sevdijim.

Som syrmadan olsun zülfünün[69] *baġi,*
Eridi qalmady jürejim jaġi,
Araja araja buldum o taġi[70]*,*
Bende geldim bu mejdana sevdiġim.

Majil oldum bülbül gibi diline,
El uzada bilsem ġonče gülüme,
Saryla bilejdim inğe beline,
Qul olmušum bir Sultana sevdijim.

Söjlemem ismini jüzüm gülejdi,
Ara jerde ol engeller[71] *ölejdi,*
Benim sadyq jarim halden bilejdi,
Gečmez idim ben divane sevdijim.

[64] Der Text hat *kendiae.*

[65] Zu der Bedeutung von *riğal* („hochgestellt") und von *kibar* („vornehm, Adeliger") vgl. M. Bittner, Der Einfluß des Arabischen und Persischen auf das Türkische, S. 55.

[66] Für *oq* mit Verwechslung der beiden *k*-Laute.

[67] Im Text: *geldri.*

[68] *ğemal* („Schönheit, Antlitz").

[69] *zülüf* nennt die Orientalin das aus Koketterie bis über das Ohr abgeschnittene Haar, das dann über die Wangen in das Gesicht fällt.

[70] *o taġi* würde als ein Wort geschrieben „Zelt" bedeuten.

[71] *engel* „a rival, one who is in one's way; a competitor"; Redhouse.

Wird wohl ein Engel für meinen Schmerz erscheinen?
Seine Liebe ist auf meinem Haupt,
In jungen Jahren diente ich meinem *Pir*,
Zejdschan ist die Rose der Liebenden.

Das Mädchen soll diese Verse sprechen. Wir wollen über den Jüngling Nachricht erhalten. Jetzt überlegte der Jüngling: „Wenn ich zur Gebirgswohnung des Mädchens gehe, wird man mich erkennen und töten." Da sah er, wie ein Schäfer seine Herde führte; sogleich zog der Jüngling seine Kleider aus und gab dem Schäfer sein Pferd; er selbst zog des Schäfers Kleider an und nahm seine Laute zur Hand, indem er geradeswegs zur Gebirgswohnung ging.

Während Quleli Bej mit dem neu angestellten Verwalter und anderen vornehmen Großen des Morgens am Ufer des Flusses saßen, eilte er an ihnen vorbei, wie ein vom Bogen abgeschossener Pfeil. Da rief Quleli Bej den Jüngling herbei mit den Worten: „Komm, Hirte!" Der arme Esman kam als Schäfer (verkleidet); da rief Quleli Bej dem Jüngling zu, indem er sprach: „Kannst du auch auf der Laute spielen?" „Ja, entgegnete er, soweit ich dazu fähig bin [72], kann ich spielen." „Wenn dem so ist, so singe uns ein, zwei Verse." Mit den Worten: „Sehr gern, mit Vergnügen" hub er auf derselben Stelle diese Verse an, die er über das Mädchen sprach:

An die Geliebte habe ich mein Herz verschenkt,
Das lichtstrahlende Taschentuch [73] möge brennen, o Geliebte!
Mein Herz begehrt, dein Antlitz zu erschauen,
Könnte ich dich umarmen, meine Herzensgeliebte!

Aus goldenem Faden soll die Binde deiner Locken sein,
Vergangen und verschwunden ist meines Herzens Zufriedenheit [74].
Nach langem Suchen habe ich diesen Berg gefunden,
Ich bin gekommen zu diesem Ort, o Geliebte!

Wie die Nachtigall habe ich mich deinem Herzen zugeneigt,
O könnte ich die Hand nach meiner Rosenknospe ausstrecken!
O könnte ich umschlingen deinen zarten Leib!
Sklave ward ich einer Sultanin, o Geliebte!

Deinen Namen sage ich nicht! Daß mein Gesicht doch lachte!
Daß jene Nebenbuhler zwischen uns doch stürben!
Daß meine treue Geliebte doch von meinem Zustand wüßte!
Nicht wäre ich liebeskranker fortgegangen, o Geliebte!

[72] *elinden quelmek* („être capable, pouvoir"), KÉLÉKIAN.

[73] Es ist Sitte, daß die Mädchen ihren Geliebten ein an den Rändern mit Stickereien verziertes Taschentuch schenken.

[74] *jürek jaġy* „*a)* the fat of the hart, *b)* the content caused by happiness and comfort"; REDHOUSE.

Birde Ketḫüda dönüb Quleli beje dedi ki, gel šunu qyz yla beraber söjledelim. Bej dedi, „Hič öjle šej olurmu Kehja‹j›, o ičerden bu dišardan söjletdiririz ve hem demejiz ki bejin qyzy dyr deju, bir ğarije dir deriz, Bej dedi, sen bilirsin[75] *Kehja‹j›.*

Oldem Kehja oġlana dedi ki, čoban, bizim bir ğarijemiz var, birbirinizle süal sorun, lakin evvel bizim ğarije sorsun sen ğevab vir ve dedi, pek eji emma lakin ben qavl ederim ki, o beni alt iderse, qanym qatlim helal olsun, lakin eger ben alt idersem, o ğarijeji bana virirmisiniz, orda düšündiler[76]*. Oldem Kehja dedi ki čobanyn ne hatdi*[77] *var ki alt itsin qyzy, ve birdeki itmiš, he deriz de vermejiz. Ol vaqyt bej* (S. 12) *girdi qyzyn čadyryna ve dedi qyza, bir čoban ile ğevab soraġaqsyn baq ki alt olmajasyn, zira qavl itdik seni alyr, biz seni esgi Kehjanyn oġluna virmedik bir külhani kel čobana my verelim. seni baqajym baq ki zor bejitler söjlejesin ki bu čobany alt idesin bašyny keselim.*

Oldem qyz bu bejitleri söjledi oġlana:

Ašyq sana dyr süalim,
Derinden ḫaber isterim,
Seni ašyq kim ejledi,
Pirinden ḫaber isterim:

Aldy oġlan:

Derjaja dalmyšym derin,
Sana‹j›feda olsun serim,
Bana pirimden sorarsan,
Ol qyrqlar dyr benim pirim.

Aldy qyz:

Bu ašyqyn jûzû jerde,
Dütünüm dûtejor serde,
Qyrqlaryn meskjany nerde,
Senden bir ḫaber isterim.

Aldy oġlan:

Seni gördûm nezarymda,
Üsûf kenan pazarynda,
Aradym pirini buldum,
Šehidlerin mezarynda.

[75] Vgl. Kunos, Oszmán-török népköltési gyüjtemény, Bd. I, S. 310, und H. Paulus, *Hadschi Vesvese*, S. 22.

[76] Im Text fehlt das *š*.

[77] Vgl. Türk. Bibl., Bd. IV, S. 46: *haddin varsa anlat* („wenn du es wagst" oder auch „wenn du es vermagst, so erklär es"). Vgl. ferner Kélékian, S. 499: *ne haddi var* („oserait-il!"). Die Schreibung *hatdi* ist fehlerhaft.

Auf einmal wandte sich der Verwalter um und sprach zu Quleli Bej: „Komm, wir wollen ihn mit dem Mädchen reden lassen.“ Der Bej entgegnete: „Ist denn etwas Derartiges möglich?“ „Wir lassen sie von drinnen, fuhr der Verwalter fort, ihn von draußen reden und wir sagen auch nicht, daß sie die Tochter des Bejs ist, sondern geben sie für eine Sklavin aus.“ Da sagte der Bej: „Tu, was du willst [78], Verwalter!“

Hierauf sprach der Verwalter zu dem Jüngling: „Schäfer, wir haben eine Dienerin; stellt einander Fragen. Aber zuerst soll unsere Dienerin fragen, und antworte du.“ „Sehr gut, erwiderte der Jüngling, jedoch treffe ich aber die Vereinbarung, daß, wenn sie mich besiegt, mein Blut und Tod erlaubt sein soll; wenn ich aber sie besiege, gebt ihr mir dann jene Dienerin?“ Da überlegten sie. Hierauf sagte der Verwalter: „Wie sollte der Schäfer es vermögen, das Mädchen zu besiegen? Und hat er es dann getan, so sagen wir „He“ und geben sie ihm nicht.“ Darauf ging der Bej in das Zelt des Mädchens und sprach zu ihm: „Du wirst einen Schäfer nach Antworten fragen; sieh zu, daß du nicht besiegt wirst. Denn wir haben die Vereinbarung getroffen, daß er dich erhält. Wir haben dich nicht dem Sohne des alten Verwalters gegeben. Sollen wir dich denn einem hergelaufenen, kahlköpfigen Schäfer geben? Wohlan, paß auf, daß du schwere Verse sprichst, damit du diesen Schäfer besiegst; dann wollen wir ihm den Kopf abhauen.“

Dann sprach das Mädchen zum Jüngling diese Verse [79]:

Sänger! Dir gilt meine Frage,
Aus der Tiefe wünsche ich Auskunft,
Wer hat liebend dich gemacht?
Über deinen *Pir* wünsche ich Auskunft.

Der Jüngling hub an:

Tief bin ich in das Meer getaucht,
Mein Haupt opfere ich für dich,
Wenn du mich nach meinem *Pir* fragst:
Die „Vierzig“ sind mein *Pir*.

Das Mädchen hub an:

Das Gesicht dieses Liebenden ist auf der Erde,
Mein Rauch raucht auf dem Kopfe.
Wo ist der Wohnort der „Vierzig“?
Auskunft wünsche ich von dir.

Der Jüngling hub an:

Dich habe ich gesehen mit meinem Blick
Auf dem Markt von Üsüf Kenan,
Ich suchte meinen *Pir* und fand ihn
Am Grabe der Märtyrer.

[78] Zu dieser Bedeutung vgl. G. Jacob, Das türkische Schattentheater, S. 82.

[79] Schwierige Fragen und unlösbare Rätsel sind bekannte Märchenmotive. Dabei wird dem Gefragten meistens verkündigt, daß man ihn töten würde, falls er die richtige Lösung nicht finde.

Aldy qyz:

Ašyqlar kendi halinde[80],
Söjlenir elin dilinde,
Ne vardyr qyrqlar elinde,
Senden bir ḫaber isterim.

Aldy oğlan:

Böjle divanymy qurdum,
Elimi bağladym durdum,
(S. 13) *Bana qyrqlary sorarsan,*
Ellerinde kitab gördüm.

Aldy qyz:

Ḫyzyr atyna bindirdi,
Quluna jardym gönderdi,
Dört kitaby kim indirdi,
Senden bir ḫaber isterim.

Aldy oğlan:

Bir dir Jaradan sahibi,
Ğümlemizde Haqqa tabi,
Bana ğevaby sorarsan,
Ğibrajil indirdi kitabi.

Aldy qyz:

Ašyqlar dürlü derdli dir,
Söjlejib giden atly dir,
Ğibrajil qač qanadly dir,
Senden bir ḫaber isterim.

Aldy oğlan:

Ben qylarym ah ile zar,
Čünkü ğihan bašyma dar,
Ğibrajili ki sorarsyn,
Üč jüz altmyš qanady var.

[80] *kendi halinde* „quite and in inoffensive", Redhouse.

Das Mädchen hub an:

Die Liebenden werden friedlich genannt
Im Munde der Menschen.
Was haben die „Vierzig“ in den Händen?
Auskunft wünsche ich von dir.

Der Jüngling hub an:

So hielt ich meine Ratsversammlung,
Mit gefalteten Händen stand ich da,
Wenn du mich nach den „Vierzig“ fragst,
In ihren Händen sah ich das Buch.

Das Mädchen hub an:

Den Chyzyr[81] ließ er auf sein Pferd steigen
Und sandte ihn seinem Diener zu Hilfe.
Wer brachte die vier Bücher herab?
Auskunft wünsche ich von dir.

Der Jüngling hub an:

Einer ist der Schöpfer,
Alle sind wir dem Herrn untertan.
Wenn du mich nach der Antwort fragst,
Gabriel[82] brachte herab das Buch.

Das Mädchen hub an:

Die Liebenden haben verschiedenes Leid,
Der sprach und ging ist beritten.
Wieviel Flügel hat Gabriel?
Auskunft wünsche ich von dir.

Der Jüngling hub an:

Ich seufze und ächze,
Denn die Welt ist für mich zu eng,
Gabriel, nach dem du fragst,
Hat dreihundertundsechzig Flügel[83]

[81] Chyzyr ist eine mythische Gestalt des Volksglaubens im ganzen Orient; er wird mit dem Propheten Elias und St. Georg in Zusammenhang gebracht. Chyzyr ist der ewige Wanderer und Helfer in aller Not und wirkt Wunder; er soll als Vezir Iskenders auf dessen Zuge zum Lebensquell vom Lebenswasser getrunken und daher Unsterblichkeit erlangt haben. Vgl. J. FRIEDLÄNDER, Die Chadhir-Legende und der Alexander-Roman, Leipzig-Berlin 1913.

[82] Das Buch ist der Koran, der vor seiner Offenbarung in der Schicksalsnacht (vgl. Sure 97, 1 und 44, 2) durch Gabriel zum „Hause der Macht“ *(baitu-l-izzati)* herabgebracht und von hier aus dem Propheten geoffenbart wurde. Der Engel Gabriel war damit beauftragt, von dem „Hause der Macht“ die einzelnen Offenbarungen an den Propheten gelangen zu lassen.

[83] Vgl. QASWINI's Kosmographie, übersetzt von H. ETHÉ, S. 117. *Ka'b el-aḥbâr* sagt: „Gabriel gehört zu den vorzüglichsten der Engel. Er hat sechs Flügel, an jedem derselben wieder hundert Flügel, und dahinter zwei Flügel, die er nur beim Untergang der Städte ausbreitet.“

Aldy qyz:

Melajyklar nur gözedir[84]
Ğennet alaje benzedir,
Bir qanad qač endaze dir,
Senden bir ḫaber isterim.

Aldy oġlan:

Ğihande gezerim böjle
Bana jerden göjden söjle,
Bir qanat dûnjajy tutar,
Qusurun sen hisab ejle.

Aldy qyz:

Ašyq sözün melajyq dyr,
Šimdi raġbet bajyn[85] *dyr,*
Bajquš ne jer ne tajyn[86] *dyr,*
Senden bir ḫaber isterim.

Aldy oġlan (S. 14)*:*

Ona üč quš tajyn gider,
Birisin baš čekib gider,
Eger bajqušu sorarsan,
Birini jer ikisin azad ider.

Aldy qyz:

Zejğanym jûrejim janar,
Ašq dolusun ičer qanar,
O ne dir ki her gün döner,
Senden bir ḫaber isterim.

Aldy oġlan:

Čobanym ğijerim janar,
Jürejime derdler iner[87]*,*
Onu bilmeje ne haġet,
Fani dûnja her gün döner.

Üč gün ûč geğe söjlešdiler oġlan ğevabyny virdi, šimdi oġlan soraġaq baqalym qyz ne ğevab vireğek:

O ne dir ki ûč ajaqly ğany joq,
Usta japmyš qyrq qolu var qany joq,
O binasy bel bûkûlmez mani joq,
Gelen gečen sejran ider bunu bil[88]*.*

[84] Kann auch heißen: „Die Engel sind für das Auge Licht".
[85] *bejin* („clair, évident, manifeste"), Kélékian.
[86] *ta'jin* („a ration, a quantity of provisions apportioned"), Redhouse.
[87] *jürejine inmek* („s'effrayer"), Kélékian.
[88] *bilmek* („raten [ein Rätsel]"), vgl. G. Jacob, Das türkische Schattentheater, S. 82.

Das Mädchen hub an:

Die Engel behüten das Licht,
Sie machen (es) ähnlich dem hehren Paradies.
Wieviel Maß hat ein Flügel?
Auskunft wünsche ich von dir.

Der Jüngling hub an:

So wandele ich auf der Welt einher,
Sprich mir von Erde und von Himmel!
Ein Flügel hält die Welt,
Rechne du deine Fehler!

Das Mädchen hub an:

Sänger! Dein Wort ist ein Engel,
Jetzt ist das Begehren offenbar,
Was frißt die Eule, was ist ihre tägliche Ration?
Auskunft wünsche ich von dir.

Der Jüngling hub an:

Ihr kommen drei Vögel als Ration zu,
Einem reißt sie den Kopf ab und geht vorbei;
Wenn du nach der Eule fragst,
Einen davon frißt sie, die beiden anderen läßt sie frei.

Das Mädchen hub an:

Ich bin Zejdschan; mein Herz ist enflammt,
Es trinkt der Liebe Fülle und ist gesättigt,
Was ist das, was sich jeden Tag dreht?
Auskunft wünsche ich von dir.

Der Jüngling hub an:

Ich bin Schäfer; mein Herz ist entflammt,
Mein Herz erbebt in Kümmernissen;
Was für ein Anlaß, das zu wissen!
Die vergängliche Welt dreht sich jeden Tag[89].

Drei Tage und drei Nächte redeten sie miteinander; der Jüngling gab seine Antwort. Jetzt wollen wir sehen, was der Jüngling fragte und was das Mädchen darauf antwortete:

Was ist das, was drei Füße und kein Leben hat,
Der Meister hat es geschaffen; es hat vierzig Arme und kein Blut,
Jener sein Bau altert nicht; er hat keinen Geist,
Man geht darüber hin und her. Rate es!

[89] Die beiden letzten Fragen scheinen eine spätere Zudichtung zu sein; denn zwischen ihnen und den übrigen, die innerlich zusammenhängen, besteht keine Beziehung. Auch fallen sie im Vergleich zu den anderen stark ab.

Aldy qyz:

O köprû dir ûč ajaqly ğany joq,
Usta japmyš qyrq qolu var qany joq,
O binasy bel bükülmez mani joq,
Gelen gečen sejran ider al ḫaberi.

Aldy oġlan:

O ne dir ki dost dyr dostlyġy olmaz,
Jedi qat dyr ta temeli bulunmaz,
Qabil dejil mermer ile bölünmez,
Giğe gündüz qan ičejor bunu bil.

(S. 15) *Oldem qyz bilemedi*[89] *riğa itdiler ki bu bejiti baġyšla, ve ne demek dir bize bildir dedi, oġlan pek eji dedi, bu bejiti deniz ûstüne söjledim, dost dejil ve giče gündüz boġulmadyq adam mûmkin dejil.*

O ne dir ki daġlar tašlar ejlemez[90]*,*
Qabil dejil mekjanyny beklemez,
Zarby čoq dyr Padišahlar dinlemez,
Bu ğihany gečer jürûr bunu bil.

Qyz jine bilemedi, ičlerinden aġanyn biri dedi, oġlan čoban, bunu da bana baġyšla, ve ne demek dir söjle, dedi. oġlan, bundan ġajru baġyšlamam bunu da rüzgjar üstüne dedim ki ğihany gezer gider.

O ne dir ki čekmiš qanadyn gider,
Ğümle asger ona imdadlar ider,
Jylda birdem derja ile ğeng ider,
Derjajy feth idejor bunu bil.

[89] *bilmek* („raten [ein Rätsel]"), vgl. G. Jacob, Das türkische Schattentheater, S. 82.
[90] *ejlemek* („to stop, to cause, to tarry." Redhouse).

Das Mädchen hub an:

Das ist die Brücke; sie hat drei Füße und kein Leben,
Der Meister hat sie gebaut, sie hat vierzig Arme und kein Blut,
Jener sein Bau altert nicht; er hat keinen Geist,
Man geht darüber hin und her. Habe die Lösung!

Der Jüngling hub an:

Was ist das, was ein Freund ist, aber keine Freundschaft hält,
Es ist siebenfach [91], so daß sein Fundament nicht gefunden wird,
Nicht möglich ist es, mit Marmor es zu spalten,
Tag und Nacht trinkt es Blut. Rate es!

Nun konnte es das Mädchen nicht raten; da baten sie: „Schenke diesen Vers und teile uns seine Lösung mit!“ „Schön, rief der Jüngling, ich habe diesen Vers über das Meer gesagt: Es ist kein Freund und es ist nicht möglich, daß bei Tag und Nacht nicht Menschen ertrinken.“

Was ist das, was Berge und Steine nicht aufhalten?
Nicht möglich ist es, daß es an seinem Ort bleibt,
Sein Stoß ist stark; auf Padischahs hört es nicht,
Es läuft und eilt durch diese Welt. Rate es!

Wiederum konnte es das Mädchen nicht raten; ein gewisser Aga unter ihnen sprach: „Hirtenjunge, schenke mir auch noch dieses und erkläre den Sinn!“ Der Jüngling erwiderte: „Ein anderes als dieses schenke ich nicht; dieses aber habe ich über den Wind gesagt, der durch die Welt läuft und eilt.“

Was ist das, das mit ausgestrecktem Flügel geht?
Alle Soldaten kommen ihm zu Hilfe,
Im Jahre kämpft es einmal mit dem Meer,
Es erobert das Meer. Rate es!

(Schluß folgt.)

[91] Die Vorstellung von sieben Meeresschichten kehrt in den Volksmärchen immer wieder, z. B. vgl. Türkische Volksmärchen aus Stambul, herausgegeben von I. Kunos, S. 137; ebenso von sieben Schichten der Erde, vgl. Türkische Volksmärchen aus Adakale, herausgegeben von I. Kunos, Teil I, S. 19.

Völker und Kulturen[1].

Von Univ.-Prof. Dr. E. Grosse, Freiburg i. B.

Dieses Werk ist ein Markstein in der Geschichte der Völkerkunde. Es ist der erste Versuch, die Probleme der ethnologischen Wissenschaft systematisch nach der neuen kulturhistorischen Methode zu behandeln und er ist so gut gelungen, daß man sagen darf, die neue Schule habe damit ihr Meisterstück gemacht. Das Buch ist aber nichts weniger als ein trockenes Kompendium, sondern es besitzt die ganze Frische persönlicher Leistung; denn die Ergebnisse, welche die Verfasser vortragen, sind zum größten Teile die Früchte ihrer eigenen Arbeit. Dies verleiht der Darstellung zu ihrem wissenschaftlichen Schwergewichte, in dem natürlich ihr Hauptwert liegt, einen Reiz, der für den Erfolg des Buches und seiner Sache gewiß nicht gleichgültig ist.

P. W. Schmidt hat den einleitenden historischen und methodologischen Teil „Werden und Wirken der Völkerkunde" und die Darstellung der Gesellschaftsformen übernommen. Nach einer durchaus sachlichen und gründlichen Schilderung der Geschichte der Völkerkunde geht er zu einer kritischen Besprechung ihrer Methoden über. Zunächst setzt er sich mit der evolutionistischen Schule auseinander, die bis vor wenigen Jahren die ethnologische Wissenschaft beherrscht hat. Ihre Methode wird völlig treffend charakterisiert als ein Konstruieren von Entwicklungsreihen, die nicht den wirklichen Tatsachen, sondern lediglich einer aprioristischen Theorie entsprechen. Diese Theorie behauptet, daß sich die Entwicklung der ganzen Menschheit im wesentlichen auf einer Linie und in einer Richtung bewege, daß jedes Volk selbständig dieselben „Völkergedanken" produziere, die nur durch die Einflüsse seiner besonderen geographischen Provinz einigermaßen modifiziert werden, und daß sich diese gleichmäßige Entwicklung mit naturgesetzlicher Notwendigkeit vollziehe.

Alle diese Lehren sind nichts weniger als bewiesen, sie sind vielmehr willkürliche Annahmen, die zum Teile im Widerspruche mit den offenkundigsten Tatsachen stehen. Ebenso schlecht begründet ist das evolutionistische Evangelium, daß die Entwicklung wesentlich und notwendig Vervollkommnung sei. Schmidt zeigt in einem Abschnitte, der eine der Glanzstellen des Buches ist, daß zwar „der Fortschritt auf allen Gebieten waltet, welche sich beziehen auf die Beherrschung der äußeren Natur, die formale, besonders die intellektuelle Geistesbildung und die quantitativ-äußerliche Entwicklung des sozialen und wirtschaftlichen Lebens, d. h. seine äußerlich reichere Differenzierung" (S. 45), daß dieser unleugbare Fortschritt aber innerlich verbunden ist mit einem Rückgange auf dem Gebiete des „gemütlichen und charakterlichen" und in Zusammenhange damit des ethischen und religiösen Lebens.

[1] Der Mensch aller Zeiten, Natur und Kultur der Völker der Erde. — Band III: Völker und Kulturen. Erster Teil: Gesellschaft und Wirtschaft der Völker von W. Schmidt und W. Koppers. Großoktav. Mit einer Karte, 30 teils farbigen Tafeln und 551 Textabbildungen. — Regensburg, Druck und Verlag von Josef Habbel. — XII + 740 SS. Preis geh. Mk. 16·—, geb. (Leinen) Mk. 20·—, (Halbleder) Mk. 25·—.

Auf dem Boden der materiellen und intellektuellen Fülle entwickelt sich der Egoismus, der den für die gesunde soziale Entwicklung unentbehrlichen Altruismus schwächt und zerstört. Der Egoismus allein aber ist nicht imstande, die Kulturarbeit weiter zu treiben. „Es scheint auf dem Gebiete des Völkerlebens, der Kulturentwicklung, dasselbe unabänderliche Entropiegesetz zu walten, das auch auf dem Gebiete der Materie, über all das unermeßliche Gegenspiel von Wärme und Arbeit hinweg, doch schließlich das ganze Weltgeschehen in ewiger Erstarrung enden läßt. Während auf dem Gebiete der materiellen Kräfte zwar die Arbeit Wärme erzeugt, diese Wärme aber nicht voll erhalten bleibt, sondern sich zum Teil zerstreut und infolgedessen nicht mehr imstande ist, bei der Rückverwandlung das äquivalente Maß von Arbeit zu erzeugen, so daß diese dann immer geringer wird und somit schließlich alles zum Stillstand gelangt: so vermag auch auf dem Gebiete der Kultnrentwicklung die Kulturarbeit zwar reiche Genußmöglichkeiten zu schaffen, aber der Genuß bringt auf die Dauer nicht mehr das äquivalente Maß von Arbeitskraft auf, das notwendig ist, um die Kulturentwicklung in Gang zu erhalten und so muß diese schließlich zum Stillstand gelangen“ (S. 49). Nur eine Macht gibt es, die Rettung bringen kann, indem sie den absterbenden Altruismus immer wieder mit dem Wasser des Lebens erfrischt und stärkt — die christliche Religion. „Sie überwindet den alten Zwiespalt zwischen den beiden großen Kulturgebieten zu vollkommener Harmonie und wird dadurch zur sicheren Trägerin einer neuanhebenden Kultur, in der kein innerer Keim des Verfalles mehr zu finden ist“ (S. 51).

Was die Ursachen betrifft, welche die Entwicklung der Kultur fördern oder hemmen, so zwingt die äußere Natur die Kultur keineswegs schicksalhaft in eine bestimmte Richtung und zu einem bestimmten Gange; die Entscheidung über eine Kultur liegt in dem inneren Wesen des Volkes, das sie erschafft und trägt. Dabei kommt es nicht nur auf die Qualität, sondern auch auf die Quantität der Menschen an. Daß die Zahl im Wettkampfe der Völker schon an und für sich nicht gleichgültig ist, braucht nicht umständlich dargetan zu werden; aber man übersieht zuweilen, daß die Quantität eines Volkes auch seine Qualität bestimmt. Die Zahl der Genies und Talente, die als Schöpfer und Bahnbrecher bei der Kulturentwicklung eine Hauptrolle spielen, hängt offenbar von der Masse des Volkes ab. „Je kleiner ein Volk ist, um so weniger wird es von solchen schöpferischen Geistern zugewiesen bekommen und unterhalb einer gewissen Grenze riskiert es, überhaupt ganz von ihnen entblößt zu werden. Im letzteren Falle ist dieses Volk von vornherein zur Stagnation verurteilt; viele Naturvölker mit ihren kleinen, schwächlichen Volkskörpern befinden sich zweifellos in diesem Fall“ (S. 59). Wir dürfen freilich nicht vergessen, daß uns das Gesetz der Verteilung der Genies noch unbekannt ist. Man braucht sich nur an ihr zeitweilig gehäuftes Auftreten innerhalb verhältnismäßig kleiner Gruppen zu erinnern.

Wenn sich eine Menschenmasse in einer Gegend konzentriert, so bildet sie eine Kultur von einem bestimmten Charakter, der sich um so eigenartiger und dauerhafter ausprägt, je länger die Gruppe, welche die Kultur geschaffen hat, abgeschlossen bleibt. Früher oder später aber wird sie immer

in Beziehungen mit anderen Gruppen geraten, von denen sie kulturelle Einflüsse empfängt und auf die sie solche ausübt. Dabei „verbreiten sich entweder einzelne Teile der Kultur eines Volkes über den Entstehungskreis hinaus — oder aber mehr oder weniger der gesamte Kulturkomplex übt einen solchen bestimmenden Einfluß auf die benachbarten Völker aus, daß sie ihn in seinen wesentlichen Teilen übernehmen". Eine solche „Kulturwanderung" findet in noch größerem und stärkerem Maße statt, wenn ein Teil des Volkes, das eine Kultur trägt, aus seiner Heimat auswandert, seine eigentümliche Kultur mitnimmt und sie mit den Kulturen der anderen Völker, auf die es stößt, vermischt. Offenbar ist es die Aufgabe einer ethnologischen Wissenschaft, der es um die Erhellung der Tatsachen zu tun ist, „diesen Wanderungen, sei es einzelner Kulturelemente, sei es ganzer Kulturen, sogenannter Kulturkreise, in historischer Einzelforschung nachzugehen und festzustellen, mit welchen anderen Kulturen sie zusammengetroffen sind und welche Beeinflussungen sie auf diese ausgeübt oder von diesen aus erfahren haben" (S. 64). Die historische Schule hat darin in der Tat die erste Aufgabe der Ethnologie erkannt, im Gegensatze zu der evolutionistischen, die sich mit sogenannten „psychologischen Erklärungen" der einzelnen Formen begnügte. Auch die historische Schule schließt eine psychologische Erklärung keineswegs aus; aber diese zweite Aufgabe kann erst in Angriff genommen werden, nachdem jene erste abgelöst ist. Bevor man die Entstehung irgendeines Kulturgebildes psychologisch erklären kann, muß man das Volk und die Umstände kennen, in denen es entstanden ist. Die Evolutionisten, die sich mit ihrer „simplistischen" Annahme der universellen Gleichheit der seelischen Veranlagung bei allen Völkern über die Erforschung der besonderen historischen Bedingungen hinwegsetzten, haben sich damit die Arbeit zwar leicht, ihre Ergebnisse aber größtenteils illusorisch gemacht. Für die historische Schule bildet, wie gesagt, „die Feststellung der Ursachen, welche zur Entstehung jeder Kulturschicht und ihrer einzelnen Teile geführt haben", erst die zweite Aufgabe. Es läßt sich aber schon jetzt sehen, daß die Zahl der absoluten Neuschöpfungen jeweils nur eine geringe ist, während „lange Zeit hindurch ältere Kulturschöpfungen mit konservativer Zähigkeit weitergeführt werden und nur gewisse Variationen erleiden" (S. 67). Vor allem kommt es darauf an, die historischen Zusammenhänge zwischen den verschiedenen Kulturkomplexen klarzulegen. Diese Beziehungen lassen sich aus der Gleichheit und Ähnlichkeit der in den Kulturkreisen vorhandenen Kulturgüter erschließen, indem man die Kriterien der Form und der Quantität (S. 68) mit der gehörigen methodischen Sorgfalt anwendet.

Der Begriff des „Kulturkreises" — einer Gruppe von Einzelkulturen, bei denen man eine bestimmte Anzahl von Kulturelementen in stets gleicher Verbindung findet — ist von Graebner und Ankermann eingeführt worden; aber Schmidt hat ihn weiter und vollkommener ausgebildet. Mit Recht fordert er, „daß die charakteristischen Elemente eines Kulturkreises in alle notwendigen Teile des Kulturlebens hineingreifen müssen" (S. 70). Die Vereinigung der verschiedenen Elemente ist aber nicht etwa „innerer Natur, so daß aus der Natur des einen Teiles das Vorhandensein des anderen mit

Notwendigkeit abgeleitet werden könnte, sondern sie ist eine rein äußerlich gegebene, geschichtliche Tatsache" (S. 70). Gerade in dem letzten Umstande liegt ihre Beweiskraft für die Existenz eines historischen Zusammenhanges zwischen den einzelnen Gruppen, bei denen dieselbe Ansammlung ganz selbständiger, heterogener Dinge unmöglich durch Zufall immer wieder erscheinen kann. Da die von GRAEBNER, ANKERMANN und FOY gebrauchten geographischen und ergologischen Bezeichnungen geeignet sind, Irrtümer über die Verbreitung und das Wesen der Kulturkreise hervorzurufen, hat SCHMIDT eine Benennung nach einem einheitlichen und zugleich entscheidenden Merkmale gewählt — nach der sozialen Struktur. So unterscheidet er sieben Kulturkreise, von denen die drei ersten auf der niedersten, die vier folgenden auf der mittleren Kulturstufe liegen: nämlich I. den exogam-monogamistischen, II. den exogam-geschlechtstotemistischen, III. den exogam-gleichrechtlichen, IV. den exogam-vaterrechtlichen, V. den exogam-mutterrechtlichen, VI. den frei-mutterrechtlichen, VII. den frei-vaterrechtlichen. Die Lehre von den Kulturkreisen galt „zunächst nur für Ozeanien und Afrika und in begrenztem Maße für die Verbindungsstrecken zwischen diesen beiden Gebieten" (S. 76). SCHMIDT hat diese geographische Beschränkung durchbrochen. Erstens hat er die Aufmerksamkeit auf den von der kulturhistorischen Schule bisher wenn nicht ganz übersehenen, so doch nicht eingehend untersuchten Kulturkreis der nomadischen Viehzüchter gerichtet, der das ungeheure Gebiet des nordöstlichen, mittleren und südwestlichen Asiens bedeckt und sich noch durch die Nordhälfte Afrikas erstreckt. Gerade dieser Kulturkreis hat, wie später gezeigt wird, eine ganz besondere Bedeutung; denn er stellt durch die weltgeschichtliche Rolle, die er gespielt hat, die Verbindung her zwischen den Völkern niederer und mittlerer Kultur, mit denen sich die Ethnologie beschäftigt, und den höheren, historischen Nationen. Zweitens hat es SCHMIDT zum mindesten im höchsten Grade wahrscheinlich gemacht, daß sich die Kulturkreise der alten Welt auch über die neue verbreitet haben. Man vermag sie dort allerdings nicht in genau der gleichen Gestalt aufzuzeigen, aber nicht etwa „weil sich Amerika von der Allgemeinheit des kulturhistorischen Gedankens ausschließen kann", sondern „weil die äußeren geographischen Umstände die historische Beibehaltung früherer Kulturelemente und Kulturformen vielfach erschwert und damit um so mehr Raum geschaffen haben zur völligen Neuschaffung von Kulturelementen oder teilweisen Umgestaltung von Kulturformen" (S. 127).

In einem besonderen Abschnitte wird gezeigt, daß auch die in Europa freigelegten prähistorischen Kulturschichten vortrefflich zu der Kulturkreislehre passen. Freilich hat die prähistorische Forschung in den für die Kulturkreislehre wichtigsten Gebieten kaum erst begonnen.

Nach der allgemeinen Einleitung, die sicherlich die beste Darstellung der neuen kulturhistorischen Prinzipien und Methoden der Ethnologie ist, erweist sich SCHMIDT als Meister der neuen Forschungsart, indem er sie im zweiten Teile des Buches bei der Untersuchung der Strukturformen der menschlichen Gesellschaft anwendet. Gerade für dieses Gebiet war eine Neubearbeitung besonders notwendig; denn hier hat die alte evolutionistische

Methode das größte Unheil angerichtet. Die Soziologen haben die Bedeutung des Einzelnen gegenüber der Gesellschaft ungebührlich herabgesetzt, indem sie ihn nur für eine Zelle in dem gesellschaftlichen Organismus erklärten, der ihr Wesen und Wirken völlig bestimme — eine Lehre, die mit den Tatsachen der menschlichen Freiheit und der Überwindung des Massenwiderstandes durch geniale Persönlichkeiten unvereinbar ist. Die Evolutionisten haben einzelne aus ihrem kulturhistorischen Zusammenhange gerissene Formen mißbraucht, um eine phantastische Entwicklungstheorie für Familie und Staat zu konstruieren, die leider nicht nur in der Wissenschaft schlimme Verwirrung gestiftet hat. Schmidt übt an diesen soziologischen und evolutionistischen Spekulationen scharfe Kritik; die beste Widerlegung aber bildet seine Darstellung der wirklichen Tatsachen.

Überaus glücklich teilt er die gesellschaftlichen Verbände in zwei Gruppen, in Sympathie- und in Zweckverbände. „Der erste festeste und umfassendste Sympathieverband ist die Familie, andere von geringerer Festigkeit und Verbreitung sind die Geschlechtsverbände und die Altersgenossenverbände“ (S. 146). Der bedeutendste und mächtigste unter den mannigfaltigen Zweckverbänden ist der Staat. Familie und Staat sind weder von gleichem Alter noch von gleichem Werte. Die evolutionistische Spekulation war geneigt, den Staat in der Urform der in Promiskuität lebenden Horde für die älteste Organisation zu halten, in der sich die Einzelfamilie erst später und ganz allmählich gebildet habe. Die kulturhistorische Forschung hat erkannt, daß „nicht der Staat, sondern die Familie das Erste in der gesellschaftlichen Entwicklung war; ihre Rechte sind älter als die des Staates, ja sie ist die Wiege der ganzen gesellschaftlichen Entwicklung der Menschheit und damit auch des Staates“ (S. 149).

Die einzelnen Familien, die Urformen der menschlichen Gesellschaft, treten in Beziehungen zueinander — vornehmlich durch die uralte Sitte der Exogamie. Schmidt gibt hier eine Erklärung des Ursprunges der Exogamie, die ich allen bisher versuchten vorziehe; und nicht minder neu und wertvoll sind seine Ausführungen über die hohe Bedeutung der Exogamie für die Entwicklung der gesamten Kultur.

Die evolutionistische Schule hat von der Urform der menschlichen Familie oder eigentlich des menschlichen Geschlechtsverkehres ein wahres Schreckbild gemalt. Jeder häßliche, rohe, perverse Zug, der sich irgendwo im Bereiche der Völkerkunde und Kulturgeschichte auftreiben ließ, wurde als Rest und Zeugnis des Urzustandes angesehen und demgemäß verwendet, bis am Ende ein Bild zustande kam, auf dem der Urmensch bestialischer erschien als sein angeblicher Ahnherr oder Vetter, der Gorilla. Nach der kulturhistorischen Methode kann man Aufschlüsse über die Urform des Familienlebens nur innerhalb der drei Urkulturkreise suchen, und dort findet man Dinge, die den Idealen des Evolutionismus ganz und gar nicht ähnlich sind. Von der Promiskuität, die jene Theoretiker so anschaulich geschildert haben, ist keine Spur zu entdecken. Alle urtümlichen Völker leben in festen ehelichen Verhältnissen. Die Eheschließung geschieht auch keineswegs durch eine gewaltsame Entführung des Weibes; „vielmehr wird gerade von

diesen Urvölkern ausdrücklich die Freiheit auch von seiten der Braut bei Eingehung der Ehe bezeugt, so daß gegenseitige Neigung die Eheleute zusammenführen konnte" (S. 160). SCHMIDT erkennt in dieser freien Art der Eheschließung den Grund für zwei weitere Tatsachen, die der evolutionistischen Theorie widersprechen, für die Vorherrschaft der Monogamie bei den Urvölkern und für die Festigkeit des ehelichen Bandes, das Mann und Frau in der Regel bis zum Tode vereint. Die Frau ist nicht das mißhandelte Lasttier des Mannes, als das sie in der evolutionistischen Darstellung der Urfamilie auftritt, sondern seine gleichberechtigte, geachtete und geschonte Genossin. Für die Kinder wird ebenfalls liebevoll gesorgt; der Kindermord ist nichts weniger als die Regel; die Kleinen wachsen auch durchaus nicht wild auf, sondern sie werden von den Älteren für ihre späteren Aufgaben erzogen und unterrichtet.

„Der Staat der ältesten Urzeit ist ein äußerst einfaches Gebilde" (S. 175). Denn „die komplizierten und fremdartigen Formen des totemistisch-vaterrechtlichen und des mutterrechtlichen Staates", die der Evolutionismus gewöhnlich in die Urzeit versetzt, gehören eben nicht den ältesten, sondern viel jüngeren Kulturschichten an. Die totemistischen australischen Stämme sind ebensowenig primitiv wie die mutterrechtlichen Huronen und Irokesen. Das Mutterrecht tritt erst nach dem vaterrechtlichen Totemismus auf, der selbständig entstanden ist und sich später mit ihm vermischt hat. „Es war eine der ersten bahnbrechenden Errungenschaften der kulturhistorischen Schule, daß GRAEBNER den Nachweis erbrachte, daß vaterrechtlicher Totemismus und mutterrechtliches Zweiklassensystem zwei in ihrem Wesen und Ursprung total verschiedene Phänomene sind und erst später, durch Wanderungen, miteinander in vielfacher Weise sich gemischt haben" (S. 176). „Die ersten Anfänge des Staates sind Familienverbände". Für kein Urvolk „liegt ein zuverlässiges Zeugnis dafür vor, daß diese Familienverbände auch ihrerseits noch einmal wieder zu größeren staatlichen Gebilden zusammentreten, mit einem Oberhäuptling und einer eigenen Organisation für dieses Gesamtgebilde" (S. 177). Wo es Häuptlinge gibt, haben sie nur geringe Macht. Die eigentliche Leitung der Gruppe liegt in der Hand der älteren Männer. Darüber hinaus haben sich noch keine Standesunterschiede entwickelt. Der Besitz ist zu klein und zu gleichmäßig, um solche hervorzubringen und erhalten zu können. Man findet in diesen Urstaaten weder Vornehme noch Unfreie und Sklaven. Der Staat betätigt sich hier am stärksten in den Initiationsfeiern bei der Aufnahme der Herangewachsenen unter die vollberechtigten Mitglieder des Stammes. Innerhalb des primitiven Staates wütet nicht etwa ein rücksichtsloser Konkurrenzkampf aller gegen alle, wie einige Soziologen behauptet haben, sondern man sorgt im Gegenteile freundlich für die Schwachen, Kranken und Alten. Auch die verschiedenen Gruppen verkehren im allgemeinen friedlich miteinander. Der Krieg hat noch keine große Bedeutung; wenn ein solcher ausbricht, so weiß man allzu verderbliche Wirkungen zu verhindern. — Der sympathische Charakter, durch den sich die kleinen Urstaaten vorteilhaft von den größeren staatlichen Gebilden auf höheren Stufen unterscheiden, läßt sich daraus erklären, „daß sie nichts

anderes sind als die allernächsten Weiterbildungen der monogamen Familie". Außerdem ist ein so idyllisches Leben nur unter den besonderen natürlichen Bedingungen möglich, unter denen sich die Urgesellschaften entwickelt haben, in tropischen Gegenden, „wo die Natur für Nahrung, Kleidung und Obdach ziemlich reichlich das Genügende darbot" (S. 190). Jagen und Sammeln waren dort mehr ein Vergnügen als eine Arbeit. Die Aufgabe der Urvölker war noch fast ein Kinderspiel. „Aus dieser Kindheit wurde die Menschheit herausgerissen und fortgeschoben durch zwei starke Dränger, einen äußeren, die harte Not, und einen inneren, den Drang zu wissen und zu können, zu beherrschen und zu genießen" (S. 191).

Der Schilderung der Urkultur läßt Schmidt die Darstellung des vaterrechtlich-großfamilialen Kulturkreises folgen, den die kulturhistorische Fassung bisher beiseite gelassen hat. Sein Ursitz liegt in den asiatischen Steppen, die sich nördlich von den zentralen Hochgebirgen ausdehnen. Dort sind höhere Jägervölker zu Viehzüchtern geworden, indem sie Renntier, Pferd, Kamel, Schaf und weiter südlich Rind und Ziege zähmten. Schmidt zeigt in wahrhaft mustergültiger Weise, wie sich auf dem Boden der nomadischen Wirtschaft die patriarchalisch organisierte Großfamilie ausgebildet hat, welche die verheirateten Söhne in der Wirtschaft und unter der Herrschaft des Vaters festhält. Die Familie ist ursprünglich auf einer monogamischen Ehe aufgebaut, die jedoch mehr und mehr durch eine „gemäßigte Polygamie" verdrängt worden ist. Die Frau wird durch Kauf erworben. Da der Brautpreis aber zuweilen eine unerschwingliche Höhe erreicht, so ist man in solchen Fällen als Auskunftsmittel auf eine „Raubehe" gekommen, d. h. man entführt das Mädchen heimlich, um nachträglich die Einwilligung seiner Familie zu erbitten und zu erhalten. Die Viehzucht gewöhnt die Menschen daran, auf die Grade der Verwandtschaft zu achten, und deshalb läßt es sich verstehen, daß in diesem Kulturkreise nirgends das „klassifikatorische Verwandtschaftssystem", das die wirkliche Verwandtschaft nicht ausdrückt, angewendet wird. Ebenso führt die Tierzucht zur Schätzung des reinen Blutes und es steht sicherlich damit im Zusammenhange, daß gerade in diesem Kulturkreise mit besonderer Strenge auf die Keuschheit des Weibes vor und in der Ehe gehalten wird. Im übrigen erfreuen sich die Frauen keiner günstigen Stellung; sie müssen hart arbeiten, während die Männer hinreichende Muße zu kriegerischen Abenteuern und zur Schöpfung großer Heldensagen und Heldengedichte haben (S. 214).

Von den selbstherrlichen Familienpatriarchen wird das staatliche Leben nicht sonderlich gepflegt. Der Staat tritt denn auch in diesem Kulturkreise ganz hinter der Großfamilie zurück. Deshalb gibt es hier keine feierliche Initiation der jungen Leute; denn diese Zeremonie ist, wie schon früher dargetan ist, ihrem Wesen nach staatlich. Die Ausdehnung und die Macht des Staates sind bei den Nomaden, wenigstens in ursprünglichen Verhältnissen, sehr gering. Im Frieden wächst die staatliche Organisation nicht über den Stamm hinaus. Der Krieg macht sie allerdings weiter und zugleich fester; und diese kriegerische Organisation ist auch auf friedliche Verhältnisse übertragen worden. Die Gesellschaft zeigt schon eine deutliche Standes-

gliederung, die sich wiederum aus der Wirtschaft ergibt. Wer keine großen Herden besitzt, nimmt eine niedere Stellung ein. Solchen Leuten überläßt man die Handwerke und die Bearbeitung des Bodens, und diese Beschäftigungen, die dem Viehzüchter verächtlich scheinen, erweitern noch den Abstand zwischen Reichen und Armen. Die nomadische Viehzucht lohnt nur, wenn sie im großen betrieben wird; darum schließen sich kleinere Besitzer mit ihren Herden an große und mächtige an. So entstehen feudale Lebensformen, die freilich zu voller Entwicklung erst dort gelangen, wo sich Nomaden als Eroberer im Gebiete unterjochter Pflanzenbauer niedergelassen haben.

Schmidt legt auf seine Einführung dieses Kulturkreises mit Recht einen ganz besonderen Wert: „Indem wir den Kulturkreis der viehzüchterisch nomadisierenden Stämme aufgestellt, haben wir die folgenreichste und am deutlichsten in die Erscheinung tretende Abkehr von dem alten Evolutionismus vollzogen“ (S. 223). In der Tat stellt diese Kulturform die direkte Verbindung zwischen den Urkulturen und den Hochkulturen her. Die totemistischen und mutterrechtlichen Formen, die der Evolutionismus für allgemein notwendige Durchgangsstadien der gesellschaftlichen Entwicklung gehalten hat, liegen gar nicht auf der Hauptlinie, die von den urtümlichen Kulturen zu den unseren führt, sondern auf ganz anderen, selbständig verlaufenden Bahnen der Entwicklung. Es wird also hier „in eindringlichster und umfassendster Weise klar, daß nicht die ganze Völkerwelt nach den gleichen ‚Elementargedanken‘ in wesentlich gleichen Phasen sich entwickelt hat, sondern daß eine ganze Reihe unabhängig nebeneinander verlaufender Entwicklungsbahnen vorliegt, die in ihrer ganzen Eigenart vollständig voneinander abweichen“ (S. 224).

Eine solche selbständige Parallelentwicklung stellt sich zunächst in dem exogam-vaterrechtlichen oder totemistischen Kulturkreise dar, der von der Wirtschaftsform der höheren Jagd getragen wird. Der Totemismus, dessen Wesen darin besteht, daß sich die Glieder einer menschlichen Gruppe, eines Totemclans, als Verwandte einer Tierart betrachten, ist sehr weit verbreitet. An vielen Orten tritt er mit der Mutterfolge verbunden auf. Fast die gesamte ältere Schule hat sich dadurch verleiten lassen, die Verbindung von Totemismus und Mutterfolge für ursprünglich und wesentlich zu halten. Graebner hat zuerst für Australien und die Südsee nachgewiesen, „daß sie zwei durchaus selbständige Erscheinungen sind, die auch zwei ganz verschiedenen Kulturkreisen angehören“. Erst später haben sich beide Formen in weiter Ausdehnung und in mannigfaltiger Weise vermischt. Schmidt gibt einen vorzüglichen Überblick über die Arten und die Verbreitung dieser Mischformen. Der Totemismus mit seinen für alle Clangenossen gleichmäßig verbindlichen Verboten, mit der eigentümlichen Namengebung, mit den sinnfälligen Abzeichen der Clanbruderschaft, den Maskentänzen und den magischen Zeremonien stärkt in den Clanmitgliedern das Gefühl der Zusammengehörigkeit, so daß jeder Totemclan ursprünglich einen kleinen Staat bildet, der zunächst abgeschlossen neben den anderen steht. Allmählich aber kommt es hier auch zu größeren Verbänden, deren größte Festigkeit freilich doch immer innerhalb der einzelnen Clane liegt. Die verschiedenen Clane werden miteinander nicht am wenigsten

durch die gemeinsamen Initiationsfeiern zusammengebunden, die in diesem Kulturkreise eine große Rolle spielen. Dabei wird fast ausschließlich das sexuale Moment betont, und zwar ist es der Anteil des Mannes an der Zeugung, der auf das stärkste hervorgehoben wird. Ein charakteristischer Zug ist die Sitte der Beschneidung, die hier in ihren drei Arten — als Inzision, Zirkumzision und Subinzision — erscheint. Die Beschneidung und was mit ihr zusammenhängt, führt zur Sonderung der Altersklassen. Die Jungmannschaft haust in besonderen großen Geländen, den Junggesellenhäusern, wo sie nicht gerade ein keusches Leben zu führen pflegt. Die Folge dieser Verhältnisse ist „eine stets fortschreitende Emanzipation des Mannes von der Familie, besonders von der Frau" (S. 248). Der Fortschritt in der staatlichen Entwicklung ist in der Tat mit der Rückbildung der Familie erkauft.

Die Technik und vor allem die Kunst, die ja masculini generis ist, erhalten in dem totemistischen Kreise eine reichere und höhere Ausbildung. Die spezialisierten und emsig betriebenen Gewerbe liefern die Mittel für einen lebhaften Tauschhandel. Es sind die „Anfänge einer städtischen Kultur", die sich hier bilden und den totemistischen Kulturkreis gegensätzlich von dem bäuerlichen Wesen des mutterrechtlichen Kulturkreises unterscheiden.

Das Mutterrecht ist nämlich auf dem Boden des Pflanzenbaues erwachsen, der ohne Zweifel von Frauen erfunden und zunächst auch besorgt worden ist. Dieser Zusammenhang war schon früher erkannt; aber Schmidt gebührt das Verdienst, ihn viel klarer und tiefer herausgearbeitet zu haben. Er zeigt, daß die weibliche Bearbeitung des Bodens zum weiblichen Besitze des Bodens führte und gerade „dieses weibliche Privateigentum an Grund und Boden war, mehr noch als das Eigentum an den Erträgnissen desselben, die eigentliche Grundlage des Mutterrechtes". Allerdings treiben die mutterrechtlichen Stämme Australiens keinen Pflanzenbau. „Das australische Mutterrecht schwebt also sozusagen in der Luft, entbehrt seiner natürlichen Grundlage" (S. 265). Ich glaube indessen, daß es sie nicht immer entbehrt hat. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß jene australischen Stämme einst einen Pflanzenbau besessen, später aber aufgegeben haben, vielleicht unter dem Zwange der Dürre, welcher der australische Kontinent bekanntlich immer mehr verfallen ist.

Die Entwicklung der mutterrechtlichen Familienform läßt sich an der Hand der ethnographischen Tatsachen Schritt für Schritt verfolgen. Die Frau bleibt bei ihrem Eigentume, auf ihrem Boden. Und zuerst bleibt auch der Mann bei den Seinen, so daß auf dieser Stufe durch die Verehelichung gar kein eigentliches Familienleben zustande kommt. Auf der zweiten Stufe „fügt sich der Mann den neuen Verhältnissen und zieht bei der Heirat in das Haus oder den Stamm der Frau" (S. 267). Bis hierher ist die Frau dem Manne gegenüber entschieden im Vorteile, und es haben sich denn auch auf diesen Stufen an manchen Orten tatsächlich gynäkokratische Zustände gebildet. Aber die Entwicklung geht weiter. Auf der dritten Stufe verdient sich der Mann durch Arbeit, die er im Hause der Schwiegereltern leistet, das Recht, die Frau am Ende in sein Haus zu führen. Auf der vierten Stufe schließlich erwirbt er sich die Braut durch Kauf. Der Kauf aber macht die Frau zum

Eigentume des Mannes. Das Mutterrecht führt also am Ende zur Entrechtung der Frau. Diese innere Entwicklung ist oft noch durch äußere Umstände verstärkt worden, am meisten durch friedliche oder gewaltsame Vermischung vaterrechtlicher mit mutterrechtlichen Gruppen.

„Das Mutterrecht wirkt, ganz dem Wesen des Weibes entsprechend, in erster Linie auf die Einzelfamilie und nicht auf den Stamm und den Staat" (S. 272). Auch die Wirtschaft bleibt ganz von der Einzelfamilie abhängig, die den Boden besitzt und bearbeitet. Zu einer Gemeinwirtschaft kommt es hier noch nicht. Die Stammesorganisation ist auch in dem mutterrechtlichen Kulturkreise von den Männern geschaffen worden, und zwar offenbar im Gegensatz zu der weiblichen Familienorganisation. Die Männer schließen sich gegenüber der wirtschaftlichen Übermacht der Frauen zu Bünden zusammen, die nicht zuletzt die Aufgabe haben, die Frauen einzuschüchtern und ihrem wirtschaftlichen Übergewichte die Wage zu halten. Sodann dienen diese Bünde räuberischen und kriegerischen Unternehmungen, zu denen die müßigen Männer der fleißigen Frauen Zeit genug haben. Gerade in dem mutterrechtlichen Kulturkreise wird die Kopfjägerei betrieben und von den Frauen selbst als Tapferkeitsprobe des Mannes geschätzt und gefordert. Schmidt sondert diese mutterrechtlichen Geheimbünde scharf von den Männergesellschaften des vaterrechtlich-totemistischen Kreises. Diese stellen den Staat selbst dar, während jene eigentlich einen Staat im Staate bilden, dessen geheime Macht die normale Staatsgewalt zu überwuchern droht. Aber gerade ihr Wachstum führt zu ihrem Verfalle. Bei einer allzu großen Ausbreitung, die oft die Stammesgrenzen überschreitend zu einer „internationalen" wird, läßt sich das Geheimnis, das Hauptmittel ihrer Macht, nicht mehr aufrecht erhalten, und zugleich erstehen ihnen eifersüchtige und mächtige Gegner. „Infolgedessen schwindet dann allmählich die innere Bedeutung der ganzen Institution und nur ihre Maskeraden, Abzeichen und Umzüge blieben als leerer Mummenschanz noch übrig" (S. 283).

Innerhalb der mutterrechtlichen Kultur werden von Schmidt, wie schon früher von Graebner, zwei Kulturkreise unterschieden, die freilich nicht überall gesondert, sondern z. B. in Afrika miteinander verschmolzen auftreten: der exogam-mutterrechtliche (Graebner's Zweiklassenkultur) und der frei-mutterrechtliche (die Bogenkultur). Der exogam-mutterrechtliche Kreis erscheint „in deutlich erkennbaren Formen nur in zwei weit voneinander entlegenen Ausstrahlungsgebieten, im südlichen Ozeanien und in Nordamerika" (S. 284). Schmidt's Ableitung des Zweiklassensystems aus der beweglichen Natur des männlichen und der seßhaften des weiblichen Elementes ist sehr geistreich und höchst wahrscheinlich.

Der frei-mutterrechtliche Kreis ist der jüngere von beiden. Er wird soziologisch charakterisiert durch die mutterrechtliche Großfamilie, deren Entstehung Schmidt „aus einer Einwirkung des nomadistischen Kulturkreises auf den exogam-mutterrechtlichen" erklärt, „wodurch dann die vorher mit dem Wanderleben der Viehzüchter verbundene, aus ihren wirtschaftlichen Verhältnissen naturgemäß entsprungene Großfamilie auf das feste Haus der mutterrechtlichen Ackerbauer übertragen und diesem angepaßt wurde" (S. 284).

Der Großfamilie entspricht das Großfamilienhaus, das in diesem Gebiete überall verbreitet ist. Die Ausbildung der mutterrechtlichen Großfamilie „stand wohl mit den wirtschaftlichen Verhältnissen in ebenso engem Zusammenhange, wie er bei den vaterrechtlichen Viehzüchtern zuerst vorhanden war". „Es war auch bei den mutterrechtlichen Ackerbauern die jetzt eintretende Erweiterung des Betriebes, welche nicht zuließ, die sich verheiratenden Töchter aus dem Bereiche der stammhaltenden Mutter zu entlassen." „Die Umbildung des exogam-mutterrechtlichen Kulturkreises kann sich also nur in einer Zeit vollzogen haben, als sich der Mann dem Hause der Frau anschloß." Die jüngeren Formen, bei denen die Frau in das Haus des Mannes hinübergezogen wird, sind „Entwicklungen, die auf ein Seitengeleise geraten sind" (S. 288). Von den Kulturwirkungen des Mutterrechtes denkt Schmidt nicht so hoch wie Bachofen. Nach seiner Ansicht hat es letzten Endes zur Erniedrigung der Frau und zur Verrohung des Mannes geführt. Und das neuere Frauenrecht verdankt dem alten Mutterrechte gar nichts, sondern alles dem Christentume.

Der aus einer Mischung entstandene frei-mutterrechtliche Kulturkreis gehört nicht mehr zu den primären, sondern zu den sekundären Kulturkreisen, die im Unterschiede von jenen selbständig erwachsenen, aus einer Vermischung primärer Kulturkreise hervorgegangen sind. Der zweite dieser sekundären Kreise, der totemistisch-mutterrechtliche, ist, wie sein Name sagt, das Produkt einer Verschmelzung des vaterrechtlich-totemistischen und des mutterrechtlichen Kreises. Daß Totemismus und Mutterrecht nicht, wie man früher meinte und Frazer noch jetzt behauptet, innerlich zusammen, also zu einem einheitlichen Kulturkreise, gehören, erhellt schon daraus, „daß die Vereinigung beider stets nur auf der Berührungszone zwischen vaterrechtlich-totemistischen und mutterrechtlichen totemismusfreien Stämmen anzutreffen ist" (S. 299). Die Vermischung hat sich nicht überall in der gleichen Weise vollzogen, weil bald das vaterrechtliche, bald das mutterrechtliche Element überwog. Am verbreitetsten und am wichtigsten ist die Form, deren „soziologisches Charakteristikum darin besteht, daß die aus dem vaterrechtlichen Kulturkreise stammenden Totemclans eines Stammes erhalten bleiben und in die dem mutterrechtlichen Kulturkreise angehörigen Heiratsklassen eingeteilt werden" (S. 300), wobei zuweilen höchst komplizierte Systeme entstehen.

Die wirtschaftliche Grundlage dieses Kulturkreises besteht aus einer Kombination der höheren Jagd mit dem Pflanzenbau. Gegner werden hier auf die nordwestamerikanische Küste hinweisen, wo kein Pflanzenbau getrieben wird. Aber es ist sehr wohl möglich, daß er den Vorfahren dieser mutterrechtlich-totemistischen Stämme bekannt gewesen und nur, etwa bei der Einwanderung in ein ungeeignetes Gebiet, wieder aufgegeben worden ist. Im allgemeinen bewirkt die Mischung des totemistischen und des mutterrechtlichen Kulturkreises einen Aufschwung des wirtschaftlichen Lebens: „es bilden sich jene Stadt-Dörfer, die in ihrem Inneren die männlich gerichteten, dem totemistischen Kulturkreise entsprossenen Handwerke und Industriezweige pflegen und in ihrer Bannmeile die Gemarkungen liegen haben, auf denen der dem Mutterrecht entsprossene Hackbau sich betätigt" (303).

„Dieser Zustand der Dinge bildete die besonders empfängliche Grundlage, in welche hinein sich die neuen, mächtigen Einwirkungen der viehzüchtenden Nomadenstämme ergießen konnten, die dort wie anderswo eine ganze Reihe von Mischkulturen hervorriefen, mit denen wir bereits aus dem Dunkel der Vorgeschichte in das Tageslicht der Geschichte treten“ (S. 303). Die Mischungen aber, welche die frei-vaterrechtlichen Stämme, vor allem die nomadischen Viehzüchter, mit diesem und den anderen Kulturkreisen eingegangen sind, sind so mannigfaltiger Art, daß sie sich nicht mehr zu geschlossenen Kulturkreisen zusammenfassen lassen, sondern daß man hier „nur noch von partikulären, regionalen und nationalen Kulturen reden kann“ (S. 299). SCHMIDT behandelt die wesentlichen Züge, die ihnen allen gemeinsam sind, in besonderen Abschnitten.

Überall, wo sich der Einfluß von vaterrechtlichen Völkern, namentlich von Nomaden, über einen Kulturkreis ergossen hat, hat er die vaterrechtliche Familienorganisation zur Herrschaft gebracht und die Ehebeschränkungen durch Totemclans, Heiratsklassen und lokale Verbände aufgehoben. Nur wirkliche nahe Verwandtschaft bildet noch ein Ehehindernis. Zwar sind die Familienformen und Heiratsordnungen der mutterrechtlichen Kulturen, welche die Unterschichten dieser neuen Kulturen bilden, nicht immer spurlos verschwunden, sondern sie wirken noch in verschiedenem Maße nach. Aber die Frau hat doch nirgends mehr das Recht der Gattenwahl und steht unter der Herrschaft der Patria Potestas in der Ehe nicht gleichberechtigt neben dem Manne. Bei Reichen und Vornehmen verbreitet sich die Polygynie. Wo Polyandrie vorkommt, wurzelt sie, wie SCHMIDT vortrefflich zeigt, immer in alten matriarchalen Zuständen und besonderen wirtschaftlichen Verhältnissen. In der Gesellschaft bildet sich eine hierarchische Gliederung in Klassen und Stände aus. Sie ist sicherlich zunächst von den eingedrungenen patriarchalen Stämmen, namentlich von den Nomaden, ausgegangen. Diese werden zu einem Adel, der verächtlich auf die eingesessenen Handwerker und Bauern hinunterschaut, die für ihn arbeiten müssen und die er für zu niedrig hält, um sich mit ihnen ehelich zu verbinden. So wird Endogamie innerhalb der Klasse Sitte und Gesetz. Am eifersüchtigsten wacht natürlich die herrschende Adelsklasse über die Reinheit ihres Blutes — nicht ohne Grund; denn Vermischung mit den unteren Schichten würde ihre Herrschaft gefährden. Aus den unterjochten Ackerbauern sind Hörige und Leibeigene geworden, Klassen, die sich in keinem der älteren Kulturkreise finden. Arbeit ist für die Herrschenden Schande. Sie bedürfen deshalb anderer, die sie für sie verrichten. So entsteht die Sklaverei, die nichts weniger als eine urzeitliche Institution ist, sondern erst diesen späten Misch-und Hochkulturen angehört. Eine derartige wirtschaftliche Organisation schuf die Möglichkeit der Ernährung großer Menschenmassen und der Entwicklung großstaatlicher Formen. Aber die großstaatliche Herrlichkeit war mit der Entrechtung und Verelendung der Massen zu teuer erkauft und auf die Dauer gefährdet. „Es war kein Bau für die Ewigkeit“ (S. 328). Die Spitze der hierarchisch abgestuften Gesellschaft bildet ein absolutes Königtum. Sein Begründer ist fast überall der Führer der Eroberer gewesen, der die seßhaften Stämme mit Waffenge-

walt zu einer Nation zusammengeschmiedet hat. Der König ist der Herr und der Eigentümer des Lebens und der Habe seiner Untertanen. Man sieht in ihm einen Vertreter und Abkömmling der Götter, ja man verehrt ihn selbst als einen Gott. Der erste Glaube kann für das Volk günstig sein, weil er in dem Herrscher ein Gefühl der Verantwortlichkeit weckt oder steigert; der zweite kann dem Herrscher selbst verderblich werden; denn ein Gott darf nicht alt und schwach werden, und deshalb muß sich der Gottkönig nach einer gewissen Frist das Leben nehmen oder nehmen lassen, um einem neuen jungen Träger der Gottheit Platz zu machen. Zwischen dem Könige und dem Volke stehen seine Heerführer und die alten Stammeshäuptlinge als Lehensfürsten. Diese Lehensfürsten werden entweder immer mehr vom Herrscher abhängig und sind zuletzt nichts mehr als absetzbare Beamte oder sie machen sich selbständig und werden zum Teile die Mittelpunkte eigener Reiche.

Schmidt hat diese Darstellung gewiß nicht ausschließlich auf asiatische und afrikanische Verhältnisse gegründet; aber man hat an einzelnen Stellen den Eindruck, als seien die ozeanischen und amerikanischen Formen ein wenig zu kurz gekommen. Indessen es wäre unbillig zu verlangen, daß schon jetzt nach wenigen Jahrzehnten das ganze ungeheure Gebiet gleichmäßig bearbeitet und geklärt sei. Schmidt selbst, der am meisten gearbeitet hat, weist immer wieder darauf hin, daß noch manches zu tun bleibt. Jedenfalls aber erscheint das, was hier etwa verfehlt sein sollte, als kaum der Rede wert, gegenüber dem, was geleistet ist. Wenn der Leser am Schlusse mit dem Verfasser noch einmal die ganze Darstellung überschaut, so empfindet er nichts als aufrichtige Bewunderung. Zum erstenmal ist es gelungen, das Chaos der ethnographischen und kulturhistorischen Tatsachen zu ordnen und zu klären, ohne ihnen Gewalt anzutun. Es ist Licht geworden.

Die Betrachtungen über „die neuesten Auswirkungen älterer Entwicklungen auf dem Gebiete der Familie und des Staates, mit denen Schmidt den Leser entläßt, sind sehr ernst und die Aussichten, die sie in die Zukunft eröffnen, werden vielleicht manchem zu trüb erscheinen. Aber ich bin überzeugt, daß die Wege, die hier gewiesen werden, die einzigen sind, die aus dem Elende der Gegenwart hinausführen.

In dem dritten Hauptteile des Buches behandelt P. W. Koppers „Die menschliche Wirtschaft", unter der er nicht nur die Erwerbung und Verwendung der Nahrungsmittel versteht, sondern die ganze „mit zweckbewußten Mitteln planmäßig geübte Fürsorge von seiten des Menschen im Interesse seines körperlichen Daseins" (S. 378). Die Bedeutung der Wirtschaft für die Kultur trat schon in Schmidt's Darstellung der gesellschaftlichen Organisation klar hervor; Koppers verfolgt nun die Einflüsse, welche die Wirtschaftsformen der verschiedenen Kulturkreise auf die gesamte Gestaltung der Kulturformen ausüben, im einzelnen. Dabei ergibt sich dann ganz natürlich auch eine Entwicklungsgeschichte der Wirtschaft, zu der man eben nur gelangt, wenn man die Wirtschaftsformen im Zusammenhange mit den Kulturkreisen studiert. Die Konstruktion von Entwicklungsreihen nach der sogenannten evolutionistischen Methode ist hier ebenso nutzlos und gefährlich wie auf allen anderen Gebieten der Völkerkunde.

„Wie ein jeder Kulturkreis sämtliche wesentliche Teile des Kulturlebens in sich begreift, so eignet einem jeden vor allem auch eine bestimmte Wirtschaftsform“ (S. 396). Die urkulturlichen Kreise haben „eine rein aneignende Wirtschaftsform“, d. h. sie nehmen die Nahrungsmittel wie die Natur sie gibt, ohne sie durch Pflege und Zucht zn vermehren und zu verbessern. Selbstverständlich sieht man bei den gegenwärtigen Urkulturvölkern nicht mehr die ersten Anfänge dieser Wirtschaftsform. Die ersten Anfänge der Kultur sind für die ethnologische Forschung überhaupt unerreichbar. Von der Produktion der gegenwärtigen Urvölker darf und soll man sogar die Frage aufwerfen, ob sie nicht das Ergebnis einer Degeneration sein könnte. Unmöglich ist ein solcher Verfall an und für sich keineswegs. In einzelnen Fällen ist er sogar wahrscheinlich, z. B. bei den Buschmännern, die vor der Verwüstung des südafrikanischen Wildreichtumes durch die europäischen Feuerwaffen viel besser gelebt haben werden als heute, freilich auch nur als Jäger. Die wirtschaftliche Einheit ist bei den Urvölkern, namentlich bei den am besten studierten Pygmäen und Pygmoiden, die einzelne Sonderfamilie. Männer und Weiber teilen sich in die Arbeit in einer Weise, die im ganzen der Natur der beiden Geschlechter entspricht. Auch Koppers tritt nachdrücklich der evolutionistischen Behauptung entgegen, daß auf dieser untersten Kulturstufe das Weib nur das überbürdete und mißhandelte Arbeitstier des faulenzenden Mannes sei. Diese Stellung hat die Frau erst auf höheren Kulturstufen erlangt. In der Wirtschaft der Urkulturkreise ist sie die Mitarbeiterin des Mannes. Der Mann ist vor allem Jäger, und zwar ein höchst geschickter und eifriger. Die Frau sammelt kleinere Tiere und besonders pflanzliche Nahrungsstoffe. Außerdem sorgt sie für die Zubereitung der Speisen, die keinem Urvolke fremd ist.

Der Ertrag der Jäger- und Sammlerwirtschaft ist in der Regel so gering, daß er nur für eine kleine Menschenzahl ausreicht. Und diese kleinen Gruppen können nicht einmal in einer Gegend verweilen, sondern sie sind zu einem beständigen Wandern gezwungen, das ihnen freilich allmählich zur Leidenschaft wird. Koppers schildert dieses Leben, das er im Feuerlande aus eigener Anschauung kennen gelernt hat, sehr eingehend. Die Unstetheit erlaubt den Urvölkern nicht, Vorräte von irgendwelcher Bedeutung anzulegen, wofür sie an und für sich sehr wohl befähigt wären. Verstehen sich doch mehrere von ihnen auf die Herstellung von Konserven, eine Tatsache, die zu Bücher's Theorie von dem „vorwirtschaftlichen Zustande der Urvölker“ sehr schlecht paßt. Wie schon gesagt, begnügt sich Koppers nicht mit einer Schilderung der Wirtschaft selbst, sondern er geht auch allen Wirkungen nach, die sie auf die materielle und geistige Kultur der betreffenden Völker ausübt. Einen schweren Nachteil des Jägertums erkennt er darin, daß „diese Wirtschaftsform gerade die Männer, also diejenigen, welche naturgemäß berufen erscheinen, Hauptbahnbrecher und Träger von Höherentwicklungen zu sein, zur Arbeit im eigentlichen Sinne nicht erzieht“. Denn die Jagd ist eben mehr Sport als Arbeit. Und deshalb „fesselt diese Wirtschaftsform ihre Träger in einer mehr als wünschenswerten Weise an sich“ (S. 427). Es ist in der Tat fast unmöglich, ein Jägervolk dieser Art zum Ergreifen einer anderen Lebensform zu bewegen.

In dem Abschnitte über die Ergologie der Urvölker werden zunächst Erzeugung und Verwendung des Feuers ausführlich besprochen. In dem höchst interessanten Kapitel über die Kleidung setzt sich Koppers mit den verschiedenen Theorien über die Entstehung der Kleidung auseinander. Ich selbst habe früher die Meinung vertreten, daß die Entstehung der Kleidung mehr aus dem Schmuckbedürfnisse als aus dem Schamgefühle zu erklären sei. Ich muß aber bekennen, daß mich die Tatsachen, welche die Forschung seitdem in den Urkulturkreisen zutage gefördert hat, eines Besseren belehrt haben. Ich glaube jetzt mit Koppers, daß „das geschlechtliche Schamgefühl für die Entstehung der Kleidung in erster Linie verantwortlich scheint" (S. 438).

Die charakteristische Form der urtümlichen Wohnung ist der Rundbau, dessen Entstehung überzeugend erklärt wird. Bei dieser Gelegenheit stellt Koppers eine sehr praktische Terminologie für die Wohnungsbauten auf, die hoffentlich allgemeine Annahme finden wird. Bei der Schilderung der Bewaffnung wird die viel umstrittene Frage behandelt, ob Bogen und Pfeil Erfindungen der Urkulturstämme seien, die sie führen. Graebner hat sie erst neulich wieder einer jüngeren Entwicklungsstufe zusprechen wollen. Demgegenüber vertritt Koppers das Vorrecht der Tatsachen vor der Theorie. Es ist wirklich nicht abzusehen, warum die Urvölker nicht imstande gewesen sein sollten, Bogen und Pfeil zu erfinden.

Unter den Stoffen, welche von den Urvölkern für ihre Waffen und Werkzeuge verwendet wurden, spielt der Stein noch keine große Rolle. Nach Koppers' Meinung ist das geschäftete Steinbeil, das Foy schon der „Bumerangkultur" zuteilt, dieser erst von der totemistischen oder Zweiklassenkultur zugetragen werden (S. 458). Der Tauschhandel mit den Nachbarn wird schon ziemlich lebhaft betrieben. Aber es gibt noch keine Gewerbe, die Waren für den Handel herstellen. Jeder schafft sich seine Gebrauchsgeräte selbst.

Die Eigentumsverhältnisse in den Urkulturkreisen bedurften einer besonderen Untersuchung und Klärung, denn „mit nichts anderem ist wohl der Evolutionismus so willkürlich umgegangen" (S. 466). Man hat dem Urmenschen „jedes Bewußtsein des Privateigentumes" abgesprochen. In Wirklichkeit gilt das bewegliche Gut überall als privates, persönliches oder familiales Eigentum (S. 467); während Grund und Boden als gemeines, d. h. als Eigentum der Gruppe angesehen werden. Am Schlusse dieser der urzeitlichen Wirtschaft gewidmeten Ausführungen weist Koppers noch die neuerlich in die Mode gekommene Theorie von der irrationalen Entstehung der menschlichen Wirtschaft aus instinktiven Trieben oder aus Zauberglauben zurück, auf Grund der ethnologischen Tatsache, daß gerade bei den Urvölkern magische Vorstellungen nur eine sehr unbedeutende Rolle spielen, während rationale Zweckmotive durchaus vorwalten.

Ebenso umfassend und gründlich behandelt Koppers Wesen und Wirkung der Wirtschaftsformen aller anderen Kulturkreise. Aber die Rücksicht auf den Raum erlaubt leider nicht, ihm dabei Schritt für Schritt zu folgen. Ich kann es mir jedoch nicht versagen, wenigstens auf einige hervorragend interessante und wertvolle Stellen hinzuweisen. Koppers erklärt das „Höhere Jägertum"

für die ursprüngliche Wirtschaftsform des exogam-vaterrechtlichen Kulturkreises. Der Begriff des „Höheren Jägertums" ist von mir in der Ethnologie zum erstenmal aufgestellt worden; ich habe ihn aber damals, wie KOPPERS mit Recht bemerkt, ethnographisch nicht richtig fundiert. Mein Hauptfehler lag darin, daß ich die australischen Stämme in ihrer Gesamtheit zu den niederen Jägern stellte, weil zu jener Zeit die Arbeiten, die uns seitdem einen tieferen und klareren Einblick in die australischen Verhältnisse verschafft haben, noch nicht erschienen waren. Heute geht es wirklich nicht mehr an, die gesamte eingeborne Bevölkerung des australischen Kontinentes der Kulturform des niedersten Jägertums zuzuschreiben. Auch für mich besteht kein Zweifel mehr darüber, daß in Australien viele verschiedene Kulturschichten, unter denen die des höheren Jägertums nicht die geringste ist, neben- und übereinander liegen.

„Für die ganze Erscheinung des Totemismus kommen zuerst und wesentlich wirtschaftliche Gründe in Betracht" (S. 479). KOPPERS, der von gewissen bei den Andamanern beobachteten Tatsachen ausgeht, glaubt, daß die Totemobjekte aus Austauschobjekten d. h. aus Jagdtieren entstanden seien, die eine Gruppe, die sie im Überflusse besaß, den anderen lieferte. Aber man muß die ganze Ausführung im Originale nachlesen. Ich gestehe, daß ich sie nicht für unwahrscheinlich halte; sie paßt jedenfalls recht gut zu gewissen wirtschaftlichen Seiten des Totemismus, die namentlich in Australien hervortreten.

Ganz vortrefflich ist die Ableitung der hohen Entwicklung des Gewerbes und des Handels in dem totemistischen Kulturkreise aus seiner wirtschaftlichen Basis, und nicht minder der Nachweis ihrer Wirkungen auf das gesamte Kulturleben.

Bei der Darstellung der Wirtschaft des vaterrechtlich großfamilialen Kulturkreises war natürlich eine kritische Erörterung der verschiedenen Theorien über die Entstehung der Viehzucht nicht zu umgehen. Die „Nomadentheorie" HAHN's wird dabei mit Recht als „überwunden" erklärt. Es ist auch kaum zu bezweifeln, daß die Tierzucht unmittelbar aus der urzeitlichen Jagd herausgewachsen ist, und zwar — wobei KOPPERS offenbar zunächst an die Zähmung des Renntieres denkt — durch eine Art Symbiose zwischen Mensch und Tier" (S. 509). KOPPERS beschränkt sich hier übrigens durchaus nicht auf allgemeine Betrachtungen; untersucht vielmehr für jedes einzelne Haustier die Probleme der Zähmung, Verbreitung und Nutzung sehr gründlich.

Wie in den vaterrechtlichen Kulturkreisen Jagd und Viehzucht, so herrscht in den mutterrechtlichen der Pflanzenbau vor, der, wie schon BACHOFEN erkannt hat, die von dem Frauen erfundene und ursprünglich betriebene Produktionsform ist. Die Vermischung vater- und mutterrechtlicher Kulturkreise ist vorbereitet, angebahnt und erleichtert worden durch den lebhaften Güteraustausch, der sich zwischen zwei wirtschaftlich so verschieden fundierten und ergologisch so verschieden ausgebildeten Kulturkreisen entwickeln mußte (S. 564) — ein ganz vortrefflicher Gedanke! „Die Verschmelzung der beiden ist dort eine innigere geworden, wo die beiden Schichten schon in ihrem primitiven Stande zusammengetreten und dann von anders gearteter,

speziell von Viehzüchterkultur, nicht überlagert worden sind". „Anderseits waltet dort ein Nebeneinanderbestehen beider Kultur- und Wirtschaftsgruppen vor, wo höhere Kultur, näherhin die Kultur des viehzüchterischen Nomadismus, das Ganze frühzeitig in Beschlag genommen hat" (S. 567). In dem frei-mutterrechtlichen Kulturkreise, der durch Vermischung des exogam-mutterrechtlichen mit dem vaterrechtlich-totemistischen entstanden ist, nimmt der Pflanzenbau den Charakter einer Gemeinwirtschaft an, was jedoch keineswegs zu kommunistischen Zuständen führt (S. 577).

Die frei-vaterrechtlichen Kulturen liegen zum großen Teile schon im Gebiete und Lichte der eigentlichen Geschichtswissenschaft. Sie sind zu sehr verschiedenen Zeiten entstanden und zeigen auch sehr verschiedene Mischungsverhältnisse. Wirtschaftlich sind alle aus zwei oder drei Produktionsformen gebildet, die hier gemengt, dort gemischt auftreten. Überall offenbart sich „die Tendenz, das gesamte Kultur- und Wirtschaftsleben der herrschenden Oberschicht unterzuordnen und dienstbar zu machen" (S. 593). Die Unterschichten sind dabei meist mehr oder weniger enteignet worden. Die frei-vaterrechtlichen Hochkulturen des alten Amerika glaubt KOPPERS vorzugsweise von der japanisch-chinesischen Kultur aus angeregt und befruchtet, mit deren Landwirtschaft die ihrige in der Tat eine unbestreitbare auffallende Ähnlichkeit zeigt. Handwerk und Kunst haben sich innerhalb der frei-vaterrechtlichen Kulturen in der totemistischen Unterschicht entwickelt, Clans werden zu Berufsklassen und, in Indien, zu streng gesonderten Kasten. „Das Kastenwesen hat eine ökonomische Basis und leitet sich zurück auf die wirtschaftlichen Differenzierungen einzelner ethnischer Gruppen" (S. 613).

Nachdem KOPPERS seine Arbeit durch eine meisterhafte Darstellung des Gesamtverlaufes der menschlichen Wirtschaftsgeschichte gekrönt hat, weist er noch auf einige wichtige methodologische Gesichtspunkte hin, die im Laufe der vorangehenden Untersuchungen gewonnen worden sind. Wir begnügen uns hier mit dem wichtigsten. „Die naturgemäß engste Verknüpfung, in der Kultur- und Wirtschaftsform allgemein, ganz besonders aber bei primitiven Völkern, zu stehen pflegen, macht es nötig, daß die Erforschung der wirtschaftlichen Entwicklung sich enge derjenigen der gesamtkulturhistorischen Entwicklung anschließt. Natürlich muß es umgekehrt ebenso verhängnisvoll sich auswirken, wenn jemand hier kulturgeschichtliche Forschungen betreibend, diejenige der Wirtschaft vernachlässigen wollte" (S. 632). Wirtschafts- und Kulturform sind in der Tat vital miteinander verbunden. Beide erhellen sich wechselseitig. Diese doppelte Erhellung ist hier von KOPPERS zum erstenmal konsequent durchgeführt worden und mit erstaunlich gutem Erfolge. Den Vorwurf, daß damit eine „materialistische Kulturauffassung" begründet worden sei, der mir selbst bei dem ersten Versuche dieser Art nicht erspart worden ist, braucht KOPPERS wohl nicht zu fürchten.

Zum Schlusse werden die verschiedenen Wirtschaftsformen auf ihren Ertrag für die Persönlichkeitskultur geprüft. Nach diesem bemißt sich ihr Wert. Denn alle Sachkultur ist nur Mittel für die Persönlichkeitskultur und hat nur als solches Wert. Und deshalb möge sich unsere Zeit den christlichen Grundsatz gesagt sein lassen: „daß zur vollen und eigentlich wahren

Kulturentwicklung die Wahrung der Harmonie zwischen Sachkultur und Persönlichkeitskultur gehört, und daß gegebenenfalls der Seele, der Persönlichkeit Heil und Wohl allem anderen vorzuziehen ist" (S. 644).

In dem letzten und kürzesten Teile des Buches schildert KREICHGAUER „Die Technik der Naturvölker" mit guter Sachkenntnis und in klarer und anregender Darstellung. Vorzüglich sind die Abschnitte über den Bumerang und Bogen und Pfeil.

Die Ausstattung des starken Bandes, der auch mit einem Literaturverzeichnisse, einem Autoren- und einem Sachregister versehen ist, verdient in jeder Hinsicht Anerkennung. Die zahlreichen Abbildungen sind sämtlich kundig und glücklich gewählt, und gerade deshalb wäre mancher ein etwas klarerer Druck zu wünschen[2]. Für ein Werk von so außerordentlicher Bedeutung ist das Beste gerade gut genug. Mit den höchsten Erwartungen darf man dem zweiten Bande entgegensehen, welcher die geistige Kultur behandeln wird.

[2] Die nicht so gut gelungenen Illustrationen finden sich in den mittleren Partien des Buches. Zur Entlastung des Verlegers muß daran erinnert werden, daß diese in den Jahren 1922 bis 1923 hergestellt wurden, wo in Deutschland der bekanntlich damals herrschenden Verhältnisse wegen allüberall die brauchbaren Materialien fehlten. D. R.

Die Expedition P. Schumacher's von den Weißen Vätern zu den Kivu-Pygmäen in Ruanda, Ostafrika.

P. SCHUMACHER, der seit 17 Jahren als Missionar in Ruanda tätig war und sich eine gründliche Kenntnis von Land und Leuten und besonders der Sprache erworben hatte, begab sich anfangs 1924 nach einem Erholungsaufenthalte in Europa wieder in die Mission zurück, diesmal mit dem besonderen Zwecke, die Pygmäenstämme von Ruanda in einer umfassenden Expedition, zu der Se. Heiligkeit Papst Pius XI. in verständnisvoller Hochherzigkeit die Mittel gewährt hatte, näher zu erforschen.

Leider erhalten wir erst jetzt einen längeren Brief von ihm, da ein früherer verlorengegangen war. Er berichtet über die erste Rekognoszierungstour, der nun bald die eigentliche Arbeit folgen soll. P. SCHUMACHER schreibt:

„Verehrter hochw. Herr P. SCHMIDT!

Es ist ja nun höchst fatal, daß „ausgerechnet" der wichtigste meiner Briefe mit den Illustrationen verloren ging. Auch das ist wieder indirekt meine Schuld, wenn Sie den Dieb beim Schopf fassen wollen; denn ein so gewichtiges Stück hätte ich einschreiben lassen sollen.

Besten Dank für die interessanten Berichte von P. SCHEBESTA. Auch mir hat er bereits geschrieben, und ich durfte ihn zu seinem Eifer und seinen Erfolgen beglückwünschen.

Das Anthropometer ist endlich gelandet; der photographische Apparat bewegt sich noch irgendwo in X-Breiten zwischen Boma und hier.

Sie raten, mit Haut und Leben vorsichtig umzugehen. Einmal hatte ich mich wohl ein bißchen exponiert. Ich wollte zu einem Pygmäenstamm, der — nicht der Stamm, aber die Kerlchen — einen unserer Patres beschossen hatte. Da es sich darum handelte, nicht mit „ausgerissenen Hütten", sondern mit Leibhaftigkeiten in Beziehung zu gelangen, durfte ich weder auffallende Begleitschaft noch Mordinstrumente mit mir schleppen. So zog ich denn unbewaffnet mit bloß zwei Begleitern in die Wildnis, eine schwarze Schlucht entlang, bis oben an einen gewaltigen, überhängenden Felsen — solche Natursicherheiten lieben sie —, wo ein kleines Flüßchen in sprudelnden Kaskaden herunterkollerte. Wir rückten möglichst gedeckt vor. Da werden wir von sich auf der Höhe tummelnden Zwergkindern bemerkt, die allsofort Reißaus nehmen; schon wollte ich verzweifeln, da ich mich entdeckt sah. In beschleunigtem Marsch rücken wir weiter vor, und werden von der eigentlichen Behausung erst bemerkt, als wir nur noch in geringer Entfernung waren. Wahrscheinlich witterten sie einen Rachezug mit bewaffneter Übermacht — alles Männliche stob davon; die Weiblein aber fanden nicht mehr Zeit dazu. So ließ ich mich denn in aller Gemütsruhe nieder und begann munter mit den Holden zu plaudern. Die Männer waren gerade zur Jagd gezogen, konnten aber zur Not noch zurückgerufen werden. Nach einem Stündchen kam denn zuerst der kleine Befehlshaber, ein älterer Mann, mit

weißem Schneehaar überdeckt: Scheitel, Gesicht und Brust. Allmählich wurde die ganze Sippe volizählig. Ich gewann ihr Vertrauen in dem Maße, daß wir uns zusammen gegen einen in der Nähe wohnenden befreundeten Stamm verschworen. „Wenn wir sie nicht überraschen," rieten mir die Männlein, „so ist ein offenes Vorrücken aussichtslos. Wir müssen uns anpirschen." Von drohendem Regengewölk begünstigt, kraxelten wir von der Waldhöhe so überraschend vor, von den Zwergen geführt, daß wir mit einem Male an der Spitze der von ihnen behausten, weit in die Lande vorschauenden Gebirgsnase anlangten und mitten unter den sprachlos Entsetzten standen. Die Frauen waren eben daran, Rizinusöl zu brauen. Aber das fröhliche Lachen meines Jagdtrupps ließ sie augenblicklich erkennen, daß sie es mit Freunden zu tun hatten.

Ich erzählte Ihnen schon, daß ich mich auf diese Weise mit etwa siebzehn Stämmen bekanntmachte.

Diese erste Reise an der Vulkankette entlang und an den Kivusee nahm zwei Monate in Anspruch. Es war eine bloße Rekognoszierungsreise, um einen Überblick zu gewinnen und mit allen Stämmen in Fühlung zu kommen; möglichst rasch, um auftauchenden Gerüchten unter ihnen zuvorzukommen und festzustellen, wo ich meine Arbeit bei ihnen am vorteilhaftesten aufnähme.

Wenn ich mich nicht selbst täusche, muß ich sagen, daß dieses erste und schwierigste Stück „glänzend" gelungen ist. Alles übrige wird sich normal daraus entwickeln. Die Pygmäen waren fest entschlossen, keine Fremden in ihrem Heim zuzulassen, und doch siehe da, überall erhielt ich Zutritt oder doch indireckte, freundschaftliche Beziehung. Ich muß allerdings sagen, daß alle in Frage kommenden, mir persönlich befreundeten Batutsi-Häuptlinge mit Rat und Tat zur Seite standen und mir so vorteilhaft die Wege ebneten. Zum Teil auch hatte ich meinerseits mehr Erfolg, als sie selbst. Daraus ersieht man, wie wichtig es für solche Zwecke ist, mit Land und Leuten bekannt zu sein, eine wesentliche Gewähr, störende Handgriffe zu vermeiden und das Vertrauen zu wecken, statt es in Mißtrauen zu verwandeln. Ich kann mir nicht vorstellen, wie ohne dies ein Forscher, besonders noch ohne Sprachkenntnisse, also ohne daß er in der Lage wäre, die feinen Imponderabilien jeweils richtig abzuschätzen und sein sprachliches Verhalten darnach einzurichten, darauf hoffen könnte, in ihre heiligsten Geheimnisse einzudringen. Man könnte sie zu aller Not — und das noch kaum — mit Gewalt abfassen und ihre Körpermaße topographisch aufnehmen, aber die Geisteswelt bliebe verschlossen. Wo es gilt, die ersten Beziehungen mit Waldmännlein ins Rollen zu bringen, deren höchstes Monroeprinzip die *splendid isolation* ist, kann ein einziges unbedachtes Wort, oder unverstandenes, oder nicht richtig ausgesprochenes Wort, wie ein faules Ei, den ganzen Brei verderben. Ich habe begründete Hoffnung, daß diese gefährliche Zone hinter mir liegt.

Ich habe mich denn auch schwer davor gehütet, trotz aller leicht begreiflichen Neugierde bei ihnen und bei mir selbst, das aufkeimende Vertrauen

durch vorzeitige indiskrete Fragen zu gefährden. Ein Moment unvorsichtigen Ungestüms hätte alle meine späteren Arbeiten kompromittieren können. So bedauere ich nicht allzusehr die allerdings unliebsame Verzögerung. Meine Leute müssen so unbedingt den Eindruck gewinnen, daß ich ihnen nichts abhaschen will, sondern einfach ein guter Freund bin, der wie sie das Land bewohnt und ohne sie auskommt. Sie wissen mich jetzt weite Tagereisen von ihrem Gebiet entfernt.

Selbstverständlich bin ich Ihnen schuldig, Sie über diese erste Reise genau zu orientieren. Ich sage „Reise", und in der Einzahl hört sich das an, wie wenn man sagt, daß man nach Wien reist. Bitte, fassen Sie es aber in dem Sinne auf, wie man sagen könnte, „eine Reise um die Welt".

Von Kabgayi bewegte ich mich zunächst nach Nordwesten und traf dort im Walde am Kivu-See eine äußerst interessante Siedelung von Zwergen. Auf die Verhandlungsschwierigkeiten komme ich nicht mehr zurück, die können Sie sich jedesmal selbst hinzudenken. Diplomatie, Geschmeidigkeit, vorsichtiges Verhalten und vor allem eine Geduld, so unverwüstlich und gelassen, daß die Männlein den Eindruck gewinnen mußten, daß man sich den Teufel um sie schert; daß man ihnen vielmehr eine außerordentliche Huld und Gnade erweist, sie überhaupt eines Blickes zu würdigen; daß ein Sichfernhalten ihrerseits nicht zu ihrem Vorteile wäre. Das alles darf man nicht s a g e n, sonst entnähmen sie den Worten da gerade Gegenteil — das sind eben die erwähnten Imponderabilien in G e b a r e n und A u s d r u c k. So z. B. war die erste Entgegnung dieser Leute auf meine wohlwollende Gesandtschaft hin: „Der Affe verläßt den Wald nicht," bis ich sie nach einer Woche so weit hatte, daß sie mich selbst zu einem Besuche einluden, nachdem sie bei einem kleinen Rendezvous den ganzen Reiz meiner ansprechenden Persönlichkeit hatten kosten und verdauen können.

Unser Weg führte über gerodete Gebirgshalden, an den Rand des Waldes. Ein dräuender Fels starrte neben der Siedlung in die Höhe, jenseits erblickten wir bald die kleine Siedelung in Gestalt von mit Gestrüpp überwucherten Hütten. An Pfeilern nur gerade so viel, um den Hüttenkorb zu stützen. Ein etwas stechender Geruch von anbrüchigem Wildbret. Im Umkreis eingerammte Ruhestätten. Der kleine gebietende Herr, der sich trotz allem versteckt gehalten hatte, kam uns erst vor Augen, als wir ungeniert in die Behausung eintraten. Ein winziger Patriarch *(umukůrāmbĕre)* von unter 1·50 *m*. Er macht einen äußerst sympathischen Eindruck mit seinem schlichten, verständigen Wesen. Bald hatte sich die gesamte Männlichkeit rundum auf die Sitzbänke gelagert. Die Unterhaltung geht an.

Wie erwähnt, sind diese Männlein in vorgeschritteneren Jahren vielbeweibt. Ich muß noch vorbemerken, daß diese Niederlassung hart an die letzten Ausläufer der Bantu-Kolonien stößt, der sog. *Bākĭga*, d. h. Berg- und „Wald"-Bewohner, worunter man den urbar gemachten Wald zu verstehen hat. Es finden also vielfache Beziehungen statt.

Da ich meine Kundschaftsreise vorzüglich in der Absicht machte, freundschaftliche Beziehungen anzuknüpfen, um nicht gleich die ganze spätere

Drei Gruppen der Kivu-Pygmäen in Ruanda, Ostafrika.
Bild unten: Primitiallibation.

Forschungsarbeit in der Wurzel zu kompromittieren, bevor ich noch das erforderliche Vertrauen der Leute besaß, ging ich äußerst umsichtig vor.

Die Stammesnamen sind die gleichen wie bei den Bantu; sie sprechen die landläufige Ruandasprache mit geringen dialektischen Abweichungen.

Unter den verschiedenen Stämmen herrscht grausame Fehde und Krieg, Brotneid; daher denn auch *inzĭgo* Vendetta. Es ist eigentlich mehr als Brotneid, es ist der nackte „Kampf ums Dasein". In Ruanda nagen nämlich die erwähnten *Bâkĭga* unablässig an den Urwaldbeständen, so daß die Heimstätte der Pygmäen immer mehr zusammenschrumpft. Die Jagd kann unmöglich alle ernähren, und so werden sie zu Tätlichkeiten und Auswanderungen gezwungen. Meines Erachtens sind die Töpferbatwa im Innern des Landes weiter nichts als abgesprengte *Impûnyu*, die sich mit dem Verschwinden des früher das ganze Land bedeckenden Waldes durch den „Sprung in die Öffentlichkeit" retten mußten, sich nicht an die harte Feldarbeit gewöhnen konnten und so ein freieres Gewerbe ergriffen, daß sich leicht, als letzte Spur des atavistischen Jagdtriebes, mit fachmännischer Wilderei in den Besitztümern der Bantu vereinigen läßt. Ich erlebte nur ausnahmsweise den einen oder anderen Fall, wo die früheren Jäger sich an die Scholle banden.

Zweierlei ist also höchst an der Zeit: schleunigste Erforschung der jetzigen Pygmäenreste, bevor die letzten Spuren der Ursprünglichkeit verwischt sind; ich verkenne dabei nicht, daß auch das Studium der Übergangsformen von hoher methodischer Bedeutung ist zur objektiven Erkenntnis der historischen Kulturüberlagerungen — meine Bemerkung will nur besagen, wo augenblickliche Eile besonders nottut; das zweite Postulat ist, daß man die kleinen Waldleute selbst zu Waldhütern bestellt, da sie ja die geborenen Forstleute sind und ein Lebensinteresse an der Unversehrtheit des Waldes haben. Ich habe diese Zweckmäßigkeit eifrig mit ihnen erörtert, froh, daß ich mich als warmer Freund dokumentieren konnte, und habe denn auch in der Tat nicht verfehlt, der belgischen Mandatsverwaltung den Sachverhalt nahezulegen. Eine etwaige Grenzsperre in den Waldgebieten für politische oder sanitäre Zwecke wäre ja ohne die Mitwirkung der Pygmäen undenkbar.

So taten sich allmählich die Herzlein auf, und schüchtern streckte ich ein Fühlhorn aus. Ich hatte bemerkt, daß mehrere überhaupt keine Amulette trugen; andere naturwüchsige (wie Krallen, Hader u. dgl.); nur der eine oder andere trug zunftgemäßes Zauberwerk.

„Welchen Zwecken dienen bei euch diese Schutzmittel? Haben die auch bei euch prophylaktische Wirkung wie bei den *Bâhutu?*" fragte ich gläubig, um sie nicht zur Abwehr zu bestimmen. *Bâhutu* hierzulande gleichbedeutend mit der dienstbaren Bantubevölkerung, die alle Hörige der *Batûtsi* sind.

„Die Pocken haben in erschreckender Weise unter uns aufgeräumt, das müssen die *Bâzimu* (Geister) bei uns bewirkt haben wie bei den *Bâhutu.*

Ein bestreitendes Lachen bei den Ungläubigen: „Ach was, *Bâzimu*, Krankheit ist eben Krankheit und hat mit *Bâzimu* nichts zu tun. Ein gutes Kräutlein täte da besser!"

Die Diskussion zeigte dann, daß besagter Amulettenkram an und für sich aus der fremden Umwelt eingeschleppt war. Die Kunstamulette müssen

sie sich denn auch bei den *Bâhutu* einhandeln, da sie selbst unter sich keine *Bapfûmu*, Wahrsager und Talismanhersteller haben. So ist es erklärlich, daß sie auch keine Geisterhütten haben.

So wagte ich denn mit Todesverachtung auch das zweite Fühlhorn heran.

„Da ihr denn keine Geisterbeschwörungen aus eigener Initiative übt, habt ihr nicht irgendeinen Ersatz dafür?"

„Nein!" — Diese Verneinung, wenn man die folgenden Erklärungen dagegenhält, läßt uns auf den Schluß kommen, daß sie die eigentliche Gottesverehrung als etwas außer diesem Hokuspokus Liegendes erachten.

„Wendet ihr euch überhaupt nicht an etwas Außerweltliches?"

„Aber sicher," entgegnete der Patriarch. (*Umukûrâmbĕre* in wörtlicher Übersetzung lautet „der Altvordere".) „Wenn meine Buben sich auf die Jagd begeben, so flehe ich zu *Imâna* wie folgt: ‚*O Mâna*, begleite und beschirme meine Kinder, die eben zur Jagd auszogen, daß ihnen kein Unheil zustoße, und beglücke sie mit reichem Wildbretsegen.'"

„*Imâna?* Wer ist denn *Imâna?*"

„Ei doch! *Imâna?!* Du kännte*st* *Imâna* nicht? *Imâna*, den Schöpfer und Herrn aller Dinge?"

„Wohl! Habt ihr denn nur W o r t e für *Imâna?*"

„Das ist meine Obliegenheit, für meine abwesenden Kinder zu beten."

„Ich hörte aber, daß andere Waldjäger ihm auch eine Erstlingsgabe weihen."

„Ach so, das meinst du? Wir geben *Imâna* nichts, aber wir danken ihm."

„Auf welche Weise stellt ihr das an?"

„Wenn unsere Jäger vom Jagdsegen begleitet waren und ein größeres Tier erlegten, so lassen sie es unberührt an Ort und Stelle liegen; gleich kommen sie mich abholen. Ich versehe mich mit einer Kürbisflasche Wein (von Bananen oder Hirse) . . .

„Wenn ihr aber im Urwalde mitten drin seid, wo holst du dann den Wein her?"

„Dann tut es auch Wasser. Wir begeben uns zusammen an Ort und Stelle; dort angekommen, umstehen die Jäger das erlegte Wild; ich gieße ein paar Tropfen daneben auf die Erde, wobei ich spreche: ‚Wir danken dir, *Mâna*, für die Nahrung, die du uns beschert hast.' Alsdann wird der Wein feierlich getrunken, und nun erst darf das Tier abgedeckt werden."

Da hatten wir es! Eine Primitiallibation! Mit höchstem Interesse hatte ich gelauscht, aber ohne auch nur durch ein Wimperzucken meine innere Erregung zu verraten. Was hätte ich darum gegeben, eine solche einzigartige Opferszene auf die Platte zu bannen! Aber wie das anstellen? Einen photographischen Apparat entfalten? Müßten derartige Manipulationen sie nicht auf den Gedanken bringen, daß ich sie mit dem langbeinigen Spinnentier auf irgendeine Weise verhexen und verwünschen will? Aber haben muß ich sie!

„Das finde ich alles außerordentlich schön, und eure Verehrung ziehe ich den Gebräuchen der *Bâhutu* vor. Ich habe hier Blätter in einem Kasten

und möchte das schöne Bild mit einem Spiegel darauf festhalten. Dort liegt euer kranker Jagdhund vor der Hütte; stellt euch um ihn auf, und so können wir konstruieren, was ihr im Walde mit dem Wilde vornehmt."

Starke Beklemmung im Kreise der Kleinen. Das Patriarchlein ist äußerst verlegen; doch um keinen Preis durfte ich mir das Unikum entgehen lassen. Zunächst tat unschuldige Biedermiene und helfende Beflissenheit not.

„Da, Väterchen, faß die Flasche!"

„Es ist ja kein Wein zur Stelle."

„Also etwas Wasser hinein!"

„Der Hund wird scheu und läuft uns davon!"

„Dann lassen wir ihn halt laufen."

Schon bezeichne ich den Kreis, mit entzückend gewinnendem Lächeln. Zögernd erheben sie sich, zögernd treten sie an, der Hohepriester mit seiner Libation. „O, du leuchtendes Tagesgestirn, leihe uns noch einen ‚Moment' nur (es mußte ja eine M o m e n t aufnahme werden) deinen wirksamen Strahl! Gerade noch schaut ein Sonnenauge über die starre Gebirgskette. „Knipps! Ich hab' sie!" Fast hätte ich selbst einen Riesenhopser über die Wolkenkratzer getan.

Mit strahlendem Antlitz drücke ich meinen kleinen Freunden die Hand, jauchzend begleiten sie mich, nachdem ich das Spinnengelenk zusammengelegt hatte — und reich fühlte ich mich, reich wie ein König aus dem Märchenlande.

Bald teile ich Ihnen weiteres mit; auch werde ich Ihnen einige Schlußfolgerungen allgemeiner Art unterbreiten, die sich jetzt schon mit einiger Sicherheit ergeben.

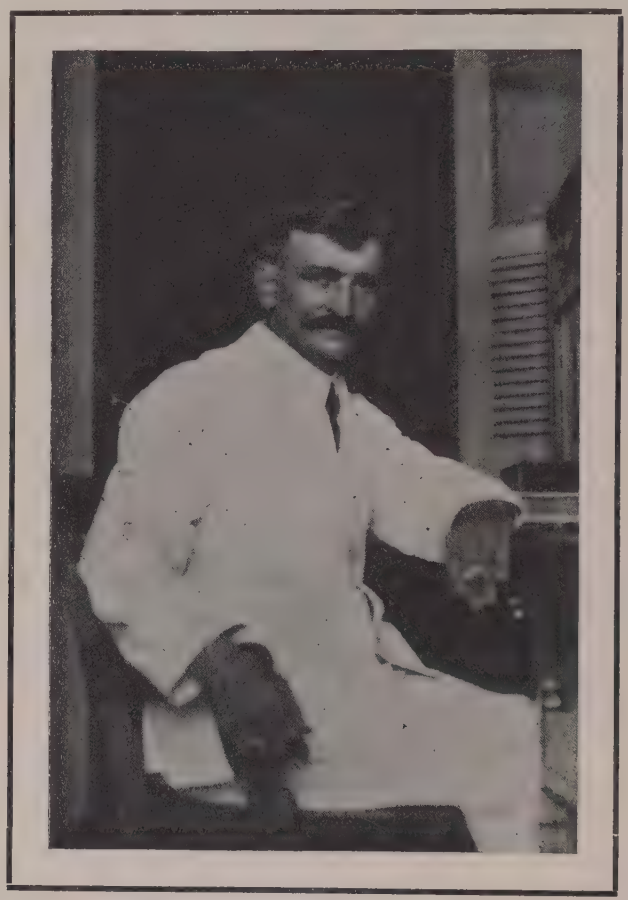
Alle diese Ausführungen wollen nichts anderes, als bloße vorläufige Mitteilungen sein, denn, wie gesagt, nach wissenschaftlicher Methodik konnte ich im eigenen Interesse unserer Sache noch nicht vorgehen. Doch Sie ersehen, verehrter Herr Pater, daß ich alles getan habe, was unter den obwaltenden Umständen überhaupt nur tunlich war — und so darf ich erwarten, daß Sie mir einen huldvollen Segen aufs Haupt legen.

Mit vielen Grüßen auch an Herrn P. Koppers."

Th. Koch-Grünberg und sein Lebenswerk.

Von P. Martin Gusinde, S. V. D., Profesor de Antropología en la Universidad Católica, Jefe de Sección del Museo de Etnología y Antropología; Santiago (Chile).

Alle, denen die erschütternde, weil ganz unerwartete Nachricht vom Hinscheiden des großen Forschers und Gelehrten, Prof. Dr. Theodor Koch-Grünberg, zuging, haben dieselbe mit dem lebhaftesten Bedauern entgegengenommen. Sein Tod ist der empfindlichste Verlust, der heute die Amerikanistik treffen konnte. Mit frohen Hoffnungen war er zum viertenmal ausgezogen, um



Prof. Dr. Th. Koch-Grünberg †.

Unbekanntes aufzuhellen, um Unerforschtes zu prüfen, die Wissenschaft um neue Kenntnisse zu bereichern und den krönenden Abschluß seiner früheren Leistungen heimzubringen. Die denkbar günstigsten Vorbedingungen waren gegeben, um das geplante Unternehmen von Anfang an sicherzustellen; doch schon bevor er ans eigentliche Ziel gelangen konnte, rief der unerbittliche Tod ihn ab.

Ein kurzer Nachruf in dieser Zeitschrift ist ihm bereits gewidmet worden. Jetzt auch sein umfassendes Lebenswerk mit einigen Angaben zu kennzeichnen, ist uns eine Ehren- und Dankespflicht dem edlen Manne und großen Forscher

gegenüber; es seien diese Zeilen ein frischer Blumenstrauß auf sein stilles Grab in der fernen Fremde.

Als Sohn eines evangelischen Pfarrers am 9. April 1872 zu Grünberg in Oberhessen geboren, besuchte er das Gymnasium in dem benachbarten Laubach. 1891 bezog er die Universität Gießen, später die in Tübingen, um klassische Philologie zu betreiben. Sein Staatsexamen legte er 1896 ab und war seither als Gymnasiallehrer an verschiedenen hessischen Lehranstalten tätig.

Aber das schwärmerische Sehnen nach fremden Völkern und Ländern, der romantische Zug ins Weite, wie er schon während seiner Knabenjahre sich bemerkbar gemacht hatte, ließ ihn das etwas einförmige Dasein eines Kathedermenschen mit dem abwechslungsreichen Lose eines Forschungsreisenden vertauschen. Er wandte sich mit voller Begeisterung dem Studium der südamerikanischen Naturvölker zu und fand bald Gelegenheit, diese aus unmittelbarer Nähe, in deren eigener Heimat, kennenzulernen. Es war ihm vergönnt, an der zweiten Xingú-Expedition Dr. Hermann Meyer's, Leipzig, während der Jahre 1898 bis 1900 nach Zentralbrasilien, teilzunehmen. Hier hatte er sich „die ersten Sporen geholt"; von jetzt an, zum späteren größten Nutzen der Amerikanistik, galt jenen Völkern sein ganzes Interesse und seine nie ermüdende Arbeitskraft.

Im Frühjahr 1900 nach Deutschland zurückgekehrt, war er bis zum folgenden Jahre als Lehramtsassessor am Gymnasium zu Offenbach tätig. Von dorther rief ihn eine Anregung Bastian's nach Berlin; er trat zunächst als Volontär, später als Hilfsarbeiter in das Königliche Museum für Völkerkunde ein, in dessen Diensten er bis 1909 stand. Während dieser Jahre wurde er unter Eduard Seler und Karl von den Steinen mit den Problemen südamerikanischer Völkerforschung aufs beste vertraut und der Mitarbeit an deren Lösung zielbewußt zugeführt.

Nachdem er sich in Würzburg, auf Grund seiner Arbeit über „Die Guaikurú-Gruppe", 1902 die philosophische Doktorwürde erworben hatte, zog er 1903, im Auftrage des Berliner Museums für Völkerkunde, zu seiner ersten, eigenen Expedition aus, die der Erforschung der Grenzgebiete des nordwestlichen Brasilien gewidmet war; mit reichen Erfolgen kam er 1905 wieder in die alte Heimat zurück. Erst 1909 habilitierte er sich in Freiburg i. Br. für das völkerkundliche Fach und hielt seine Antrittsvorlesung über „Masken und Maskentänze bei den Naturvölkern".

Nun beschäftigte ihn ernstlich die Vorbereitung einer neuen Reise; er konnte dieselbe bereits 1911, im Auftrage und mit Unterstützung des Bäßler-Institutes, antreten; sie führte ihn in das gänzlich unbekannte Gebiet zwischen dem Roroima-Gebirge und dem mittleren Orinoco. Nach zweijähriger, mühsamer Forscherarbeit sah er sich am ersehnten Ziele, und mit überraschenden Resultaten für sein schweres Unternehmen reichlich belohnt.

Nicht gering ist die Zahl der Ehrungen und Auszeichnungen, welche den umfangreichen Leistungen dieses seltenen Mannes zuteil geworden sind. 1913 wurde er zum a. ö. Professor für Ethnologie an der Universität zu Freiburg i. Br. ernannt. Im folgenden Jahre erhielt er den venezolanischen Orden der Büste Simon Bolivar's III. Kl.; 1917 wurde ihm von der Berliner

Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte die von Georg Minden gestiftete Rudolf Virchow-Plakette und von der Berliner Gesellschaft für Erdkunde die silberne Karl Ritter-Medaille überreicht. Gleichzeitig wurde er zum Ehrenmitglied des Vereines für Völkerkunde in Leipzig ernannt. Außerdem war er Ehrenmitglied der Geographischen Gesellschaft in München, des Vereines für orientalische Sprachen in Frankfurt a. M. und der Schwedischen Gesellschaft für Anthropologie und Geographie. Zu ihrem korrespondierenden Mitglied zählten ihn folgende Körperschaften: Die k. k. Geographische Gesellschaft in Wien, die Anthropologische Gesellschaft in Wien, die Société des Américanistes in Paris, die Academia Nacional de Historia in Quito-Ecuador, die Sociedad Argentina de Estudios Geográficos in Buenos Aires. Koch-Grünberg war viel zu selbstlos, um in derartigen Auszeichnungen seine Genugtuung zu finden; seine Erfolge allein waren ja die beste Empfehlung.

Als dann der Weltkrieg ausgebrochen war, erhielt er 1915 die Einladung zur Übernahme der Leitung des Linden-Museums in Stuttgart. Dieser Sammlung, welche heute zu den besten und umfangreichsten Deutschlands zählt, hat er durch seinen persönlichen Weltruf zu hohem Ansehen auch außerhalb der heimatlichen Grenzen verholfen und Stuttgart wurde jetzt im Auslande deshalb viel genannt, weil Koch-Grünberg dort Museumsleiter war. Diese Stelle wurde ihm anfangs 1924 für den 1. Oktober des gleichen Jahres „aus Mangel an Mitteln" gekündigt; dieser Mann sollte „abgebaut" werden. Wie wenig Sinn und Verständnis für den sittlichen Wert und die soziale Bedeutung ernster Arbeiten und Forschungen auf den weiten völkerkundlichen Gebieten beweist doch unsere Gegenwart! Auf die ihm zugegangene Kündigung legte er sein Amt sofort nieder.

Bald bot sich ihm eine langersehnte, günstige Gelegenheit zur Weiterführung seiner Forschungen in Brasilien; im Frühjahr 1924 war Dr. Hamilton Rice an ihn mit der Bitte herangetreten, an seiner Expedition zur Erforschung des Quellgebietes des Orinoco sich beteiligen zu wollen. Dort harrten noch wichtige ethnographische Probleme ihrer Lösung; deshalb nahm er diese Einladung an und richtete seinen Plan derartig ein, daß er nach Beendigung seiner Hauptarbeit nochmals in die von ihm früher durchquerten Gebiete zu kurzem Aufenthalt, zwecks Weiterführung der vorhergehenden Beobachtungen, zurückkommen konnte.

Aber der Abschluß seines Lebenswerkes, den diese Reise gebracht hätte, von der für die Amerikanistik auch eine weittragende Förderung erwartet werden konnte, sollte ihm nicht beschieden sein. Hoffnungsfroh verließ er Anfang Juni die deutsche Heimat; er fuhr über Liverpool direkt nach Manáos, wo er am 23. Juli mit Dr. Hamilton Rice zusammentraf. Die dort gerade einsetzende Revolution verzögerte die Abreise; am 20. August endlich konnte die Flußfahrt den Rio Negro und Rio Branco aufwärts begonnen werden. Am 22. September erkrankte er unter Anzeichen einer schweren Malaria in Vista Alegre, einem kleinen Örtchen am mittleren Rio Branco; und obwohl er noch in der Rüstigkeit des 52. Lebensjahres stand, gab er dort, am 8. Oktober, seine edle Seele in die Hand des Schöpfers zurück.

Wir deutsche Amerikanisten im besonderen empfinden den schweren Verlust; denn er war unserer Besten einer. Um so dringlicher warten wir auf eingehende Aufklärung über die näheren Umstände, unter denen dieser unerwartet rasche Tod erfolgt ist; bisher ist uns noch kein authentischer Bericht darüber vom Expeditionsleiter selbst in einer Fachzeitschrift zugänglich gemacht worden .....

Im folgenden habe ich es versucht, die weitumfassenden Leistungen und einzelnen Werke seines arbeitsreichen Lebens darzulegen; desgleichen mit kurzen Strichen seine Persönlichkeit zu zeichnen, soweit dies alles in dem engen Rahmen eines kurzen Nachrufes sich zusammendrängen läßt.

* * *

Mit den Indianern trat KOCH-GRÜNBERG in erstmalige Berührung im Jahre 1899, gelegentlich der zweiten Expedition Dr. HERMANN MEYER's, Leipzig, nach dem zentralen Brasilien. Das Unternehmen des KARL VON DEN STEINEN und das eigene vom Jahre 1896 gleichsam weiterführend, sollten die vom Schingù-Quellgebiet nach Westen sich ausdehnenden Gegenden geographisch aufgehellt und die dort ansäßigen Eingeborenen auf ihren Kulturbesitz untersucht werden. Infolge der örtlichen Verhältnisse gestaltete sich die Reise zu „einem fortgesetzten Leidenswege" und schwere Verluste aller Art hagelten auf die mutigen Männer nieder. Hier hat unser junger Forscher die Feuerprobe durchgemacht.

Außer der hochwichtigen, persönlichen Erfahrung in dem rein technischen Teil eines Expeditionsunternehmens mit ethnographischen Zielen durch unbekannte Gebiete, holte sich KOCH-GRÜNBERG auf dieser Reise eine starke Anregung zu weiterer Forschungsarbeit in Brasilien, wenngleich er seine Ziele später mehr nach Nordwesten hin stecken sollte. Auch brachte er als unmittelbares, positives Ergebnis eine Bereicherung unserer Kenntnisse über die *Apiaká-Indianer* und über die ausgedehnte *Guaikurú*-Gruppe mit.

Den Mangel an ethnographischen Resultaten bei den zuerst genannten Eingebornen ersetzten, wenigstens teilweise, einige sichere Erfolge in linguistischer Hinsicht, insofern die früher gehegten Vermutungen durch seine Studien zur Sicherheit sich verdichteten, daß das Idiom der *Apiaká*, abgesehen von den innerhalb der zulässigen Variationsbreite liegenden dialektischen Unterschiede, als ein reiner Bestandteil der großen *Tupí*-Familie anzusprechen ist.

Bedeutend umfangreicher, weil auf ausgiebigerem Material fußend und eine größere Anzahl von Völkerschaften begreifend, ist seine Abhandlung über die *Guaikurú* ausgefallen, zu deren Zusammenstellung er durch ein, ebenfalls auf jener Expedition aufgezeichnetes Vokabular der *Kadiuéo*-Sprache angeregt worden war. Das umfangreiche, weit verstreute Quellenmaterial wurde deutlich gesichtet; damit aber waren die spezifischen Volksnamen, die heimatliche Begrenzung, die sich wiederholenden Wanderungen und wechselseitigen Beeinflussungen eines jeden Stammes dieser *Guaikurú*-Gruppe so weit ins Licht geschichtlicher Glaubwürdigkeit vorgerückt, daß bis heute wesentliche Abweichungen von dessen Aufstellungen sich nicht als notwendig erwiesen haben.

Als weitere förderliche Anregung erhielt unser junger Forscher auf seiner ersten Brasilienfahrt noch die, seine Aufmerksamkeit einer mehr nach Westen hin gelegenen Sprachgruppe, für welche bisher allgemein der Sammelname *Lenguas*-Indianer in Übung war, zuzuwenden, obwohl letztere unter sich nicht nur keinen sprachlichen Zusammenhang aufweisen konnten, sondern auch kulturell voneinander abwichen. Die Verwirrung, welche auch hier wieder infolge falscher Voraussetzungen in das gesamte Völker- und Sprachenbild jener weiten Gegend hineingetragen worden war, kam dem Durcheinander, welches die Bezeichnung *Coroados* für ausgedehnte brasilianische Indianergruppen im Gefolge hatte, hinlänglich gleich. Auf Grund zuverlässiger Vergleiche kann kein Zweifel mehr darüber bestehen, daß die heute bekannten Chaco-Sprachen weder zum alten *Lengua*-Idiom, noch zu dessen Verwandten, dem *Enimaga* und *Guentuse*, engere Beziehungen aufweisen. Übrigens glaubt sich KOCH-GRÜNBERG dazu berechtigt, die frühere selbständige Existenz der *Enimaga* in Abrede stellen zu dürfen, und zwar in dem Sinne, daß diese Bezeichnung einem bei den Nachbarn gebräuchlichen Schimpf- und Spottnamen gleichkäme.

Als ein den *Lengua* sprachverwandter Stamm müssen die *Mascoy* oder *Machicuy* betrachtet werden. Da deren Idiom wenigstens in einigen Resten durch die Sprachtabellen AGUIRRE's gerettet worden ist, ließen sich, soweit das spärliche Materiai dies gestattete, die charakteristischen Merkmale dieser Sprachgruppe noch herausstellen. Und weil das hispanisierte Wort *Machicuy* nur schwer zu handhaben war, schlug er zur Bezeichnung dieser Sprachgruppe den alten und deshalb wohlberechtigten Namen *Maskoi* vor, welch letzterer auch tatsächlich heute Bürgerrecht genießt.

* * *

Wohl vertraut mit den weitreichenden und dringenden Problemen, welche auf linguistischem und ethnologischem Gebiete in dem noch wenig aufgehellten, unübersehbaren Brasilien auf ihre baldige Lösung warteten; herangereift und bereichert mit der für Expeditionsunternehmungen überaus notwendigen Eigenerfahrung, unter der umsichtigen Leitung solch trefflicher Führer, wie HERMANN MEYER und dessen Vorgänger KARL VON DEN STEINEN es gewesen, war KOCH-GRÜNBERG wie selten einer dazu vorbereitet und geeignet, nun seinerseits eigene, neue Forschungsziele sich zu stecken und diesen mit eiserner Energie nachzugehen. Wieder drängte es ihn hinaus aus der Heimat und es zog ihn mächtig wieder hinüber ins rätselhafte Brasilien, dessen Urwälder und Savannen, Flußläufe und Gebirgsketten noch eingehüllt in den Schleier des Unbekannten dastanden; wo hellbraune, nackte Wesen so ganz menschlich denken und empfinden, scherzen und weinen, und aus dem reichen Schatze ihres Seelenlebens so viel auch dem hochkultivierten Europäer bieten können.

Deshalb übernahm er bereitwilligst den ehrenvollen Auftrag der Direktion des Königlichen Museums für Völkerkunde in Berlin und wählte als Ziel seiner Untersuchungen das noch unergründete Gebiet des oberen Rio Negro und Yapurá, also die Nordwestecke Brasiliens.

Schon im April 1903 betrat er brasilianischen Boden; seine Expedition

war auf zwei Jahre berechnet und tatsächlich traf Koch-Grünberg mit den reichsten Ergebnissen Ende Juni 1905 wieder in der deutschen Heimat ein. Schon kurz nach seiner Ankunft in Manáos mußte er dem fürchterlichen Klima seinen Tribut zahlen; doch erholte er sich glücklicherweise, begann sofort am 1. Juli 1903 die Flußfahrt den Rio Negro aufwärts und erreichte nach Überwindung mannigfacher Hindernisse die kleine Niederlassung S. Felipe, am gleichen Strome gelegen, welche er mit gutem Griff zum Zentrum und Ausgangspunkte der nun beginnenden, langwierigen Unternehmungen wählte.

Wenn wir hier davon Abstand nehmen müssen, der Würdigung aller Mühen und Gefahren, Leiden, Entbehrungen und seelischen Erregungen, wie sie fast alle jeden einzelnen Tag der langen Reise mit scharfen, tiefen Einschnitten markieren, hier an dieser Stelle lange Zeilen zu widmen, so ist dabei durchaus nicht eine mangelhafte Abschätzung ihrer Bedeutung oder eine verständnislose Unkenntnis ihrer Tragweite ausschlaggebend gewesen. Denn gerade wir, da uns einige persönliche Erfahrung draußen auf dem ethnologischen Erntefelde zur Verfügung steht, wissen es vielleicht besser als der außschließliche Fachtheoretiker nachzufühlen, was alles es den Forscher oft kostet, nur einen einzigen Fuß vorwärts setzen zu können.

Das Unternehmen galt auch hier in erster Linie ethnologischen und linguistischen Zwecken; nicht im Sinne einer eigentlichen Sammelreise, sondern unseres Forschers „Hauptbestreben ging dahin, bei einem oft wochen-, ja monatelangen Aufenthalt unter einzelnen Stämmen und in einzelnen Dörfern, im engen Verkehr mit den Indianern ihr Leben zu erleben und in ihre Anschauungen einen tiefen Einblick zu tun; denn bei einem raschen Durcheilen seines Forschungsgebietes gewinnt der Reisende nur zu leicht flüchtige, häufig falsche Eindrücke".

Außer der überaus bedeutungsvollen, weil erstmaligen kulturellen Charakterisierung und ethnologischen Klassifikation der dort beheimateten, größtenteils völlig unbekannten Stämme, muß als weitesttragendes Ergebnis der fast zweijährigen Bemühungen unseres Forschers die uns vermittelte, genaue Kenntnis der von jenen Eingebornen geübten, mannigfachen Maskentänze, welche im innigsten Zusammenhange mit deren umfangreichem Dämonenglauben stehen, betrachtet werden. Die richtige Beurteilung dieser Einrichtung wurde von vornherein durch die klare Wertung der Ziele jener Tänze garantiert, insofern es damit in erster Linie sich nicht um willkürlichen, „tollen Maskenscherz, sondern um eine ernste Sache, eine Totenfeier" handelt.

Der tiefe Einblick in die Geistesrichtung und seelische Verfassung jener Indianer wurde unserem Forscher neben anderen Gründen hauptsächlich auch deshalb möglich, weil er während seines engen Zusammenlebens mit ihnen deren einzelne Sprachen gründlich kennen und beherrschen zu lernen bestrebt war. Dank dieser seiner Bemühungen wurde ein staunenswert umfangreiches Material zusammengetragen, das über 40 zur Hälfte bisher gänzlich unbekannte Sprachen umfaßte und alle früheren, dürftigen Aufstellungen meilenweit überholte. Umständliche, mühsame Kleinarbeit war zu erledigen, bis die genaue Scheidung und Eingliederung in die bestehenden Hauptgruppen dieser zumal erst jetzt bekannt gewordenen Sprachen erfolgen konnte.

Auch der Wert seiner anthropologischen Beiträge wird immer hohe Bedeutung behalten, wenn er auch detaillierte Körpermessungen nicht abgenommen hat. Es ist eine ungerechte Bemängelung seiner Leistungen, daß er aus Unterschätzung der Bedeutung metrischer Untersuchungen für Rassenmischung und Rassenbestimmung die sonst wohl wünschenswerten Messungen beiseite gelassen hätte. Aber ist nicht sein herrliches Tafelwerk und der prächtige Typenatlas die beste Widerlegung obigen Einwurfes? Sind die eingehenden Beschreibungen der körperlichen Eigenheiten seiner Indianer nicht ebenso wichtig als bloße Maße? Was alles soll denn schließlich ein einzelner Forscher in derartig schwierigen, ausgedehnten Gegenden noch leisten! Übrigens hat die neueste Richtung in der Anthropologie die übermäßige Betonung des bloßen Messens fallen gelassen, dafür sich mehr der eingehenden Beschreibung und graphischen Darstellung der Körpermerkmale mit guter Begründung zugewandt. Jedenfalls kann Koch-Grünberg seinen Kritikern entgegenhalten: *Feci quod potui, faciant meliora potentes.*

Trotz der riesenhaften Aufklärungsarbeit, die auf so beschwerlichem Gebiete zu leisten mit überraschenden Erfolgen ihm geglückt ist, beurteilte er persönlich all seine Erfolge mit unbefangener Selbstlosigkeit und Objektivität doch nur mehr als die ersten Vorarbeiten und als Stückwerk. Aus dieser Auffassung heraus erklärt sich folgendes Selbstbekenntnis: „Gerade durch diese letzte Reise ist mir klar geworden, wieviel Arbeit hier noch des Forschers harrt. . . . Aber möglichst bald muß sie in Angriff genommen werden, denn auch hier gilt, wie überall in Südamerika, das verhängnisvolle Wort: *Periculum in mora.*“

* * *

Er war nicht der Mann, der anderen Mahnungen zur Weiterarbeit gab und selbst auf den einmal errungenen Erfolgen ausruhend, müßig der Vernichtung und dem raschen Verfall der ursprünglichen Kulturgüter seiner indianischen Freunde zugesehen hätte.

Kaum waren die Beobachtungen der letzten Expedition gesichert, zu Papier gebracht und der wissenschaftlichen Welt vorgelegt, da beschäftigten ihn bereits neue Ziele und Pläne. Wieder zog es ihn mächtig hinüber nach Brasilien; vom Bäßler-Institut zu Berlin, das in bereitwilligster Weise die Unterstützung gewährte, wurde er mit dem Auftrage beehrt, zu einer weiteren Amerikafahrt sich zu rüsten. Während er letztens das Stromgebiet des Rio Negro und Yapurá durchquert hatte, steckte er sich das diesmalige Reiseziel etwas nördlicher, in das vom hohen Sandsteingebirge des Roroima und dem oberen Orinoco umfaßte Land, ebenfalls größtenteils bisher noch unerforscht.

Auch diese Expedition nahm ihren eigentlichen Anfang in Manáos, der bekannten Zentrale für den Kautschukhandel des inneren Amazonas-Gebietes. Wir folgen dem mutigen Forscher, der zunächst dem Rio Branco sich zuwandte. Der kontrastreiche Unterschied zwischen der feuchtschwangeren Luft und der undurchdringlichen Üppigkeit der Tropenwälder einerseits, dem ausgeglühten Erdboden, der gänzlich trockenen, mit dickem Rauch der niedergebrannten Waldbestände angefüllten Atmosphäre der Savannen

anderseits, macht sich unliebsam fühlbar. São Marcos, weil am Zusammenfluß des Rio Tacutú und des Uraricuéra gelegen, eignet sich vorteilhaft als Stützpunkt der weiteren Unternehmungen. In nördlicher Richtung geht der beschwerliche Marsch durch die Savannen dem hohen Sandsteingebirge zu. „Vom 26. September bis 9. Oktober weilten wir am Roroima. Unvergeßlich werden mir diese Tage bleiben!" Hier ist die Grenze der Savannen. Die Heimat der hier angesiedelten *Taulipáng* verlassend, geht der Rücktransport wieder nach São Marcos in mehr südwestlicher Richtung über den Oberlauf des Rio Zama dem Rio Surumú entgegen.

Nun wurde definitiver Abschied von São Marcos genommen; der Zug bewegte sich den Uraricuéra hinauf mit der Absicht, wenn möglich auf einem neuen Wege bis zum Orinoco durchzudringen. Unter ständigen Gefahren wurden die Gebiete der *Wapischana, Taulipáng,* der hellfarbigen *Waika* und wilden *Schirianá* durchquert und der Merevarí, der Hauptquellfluß des Caura, eines großen rechten Nebenflusses des unteren Orinoco, war erreicht; dieser führte reichliche Wassermengen, wohingegen die kurz zuvor passierten Bäche infolge des abnorm trockenen Sommers fast gänzlich leer standen und den Transport unsagbar erschwerten. Die Richtung nach Westen beibehaltend, fuhren sie den Zufluß Canaracuni aufwärts, vorbei an den Siedelungen der *Yekuaná* und *Guinaú.* Trotz der ungesunden Verhältnisse ihres Heimatsgebietes, hielt sich Koch-Grünberg sieben Wochen bei ihnen auf; dann wurde die Reise nach Südwesten fortgesetzt, um das Quellgebiet des Ventuarí aufzusuchen. „Der Übergang ... gestaltete sich äußerst schwierig und strapaziös, zumal die Regenzeit mit aller Macht eingesetzt hatte und die an sich schon schlechten Wege fast unpassierbar machte. ... Der Transport des schweren Gepäcks stellte die größten Anforderungen an unsere Kräfte. Wir litten unter der unzulänglichen Nahrung, verschimmelten Maniokfladen in Wasser aufgelöst. Alle waren krank an Katarrh, Fieber und Dysenterie ..." Ohnmächtig gegenüber den Naturgewalten, mußte unser mutiger Forscher, zur Untätigkeit gezwungen, ausgerechnet bei den treulosen, unsympathischen *Ihuruána* die doppelt furchtbare Regenzeit verbringen. Ernster gestaltete sich die Sachlage noch durch Unlust und Widerwillen der Begleiter und Träger. Trotz alledem war am 1. Jänner 1913 der Orinoco erreicht und damit ein Anschluß an bekanntes Gebiet wieder gegeben.

Dieses Unternehmen war eine heroische Tat ersten Ranges und eine staunenswerte, reiche Ernte auf ethnologisch-linguistischem Felde. Wie es von vornherein nicht anders zu erwarten war, ist der Umfang der Beobachtungen und Studien bei den einzelnen Stämmen sehr verschieden ausgefallen; ausschlaggebend blieb nicht in letzter Linie Charakter und Gemütsart der Eingebornen selbst. Daß beispielsweise der Erfolg bei den *Taulipáng* ein überraschend günstiger war, ist dafür eine Bestätigung; denn sie „gehören zu den feinsten, liebenswürdigsten Menschen, die mir je begegnet sind", wie sich unser erfahrungsreicher Forscher unumwunden äußerte.

So schätzenswert auch der Reichtum an Tatsachen der materiellen Kultur und der vielen Einzelheiten aus den körperlichen Verhältnissen dieses Stammes sind, viel höher müssen die bisher noch so spärlichen Elemente der Geistes-

kultur südamerikanischer Eingeborner veranschlagt werden, zumal dann, wie im vorliegenden Falle, wenn europäische Beeinflussungen sich kaum geltend gemacht haben. So rechnet Koch-Grünberg beispielsweise „zu den wichtigsten Ergebnissen [der] ... letzten Reise durch Nordbrasilien zum Orinoco ... eine Anzahl Zaubersprüche der *Taulipáng*"; nein, nicht nur diese, auch der reiche Schatz von Mythen und Legenden, die Charakterisierung der mannigfachen Geister und Dämonen, ihr Seelenbegriff und die Jenseitsvorstellung, das Zaubererwesen, Totengebräuche und soziale Einrichtungen, nicht zuletzt die Stammes- und Individualcharakteristik sind von einem Werte, der nie genügend wird ausgeschöpft werden können, aber auch von einer für die der Ethnologie benachbarten Wissenschaften viel höher reichenden Tragweite, als unser Forscher in seiner Bescheidenheit offen herausgesagt hat; denn es sind, meines Wissens, diese *Taulipáng* bis heute die einzigen Südamerikaner, deren Geistesleben in seinen verschiedenen Phasen und nach seiner Allseitigkeit und mit seinem ungeahnten Reichtum in so helles, untrügliches Licht durch ihn gestellt worden sind. Im besonderen war das mythologische Material aus Südamerika bisher äußerst spärlich und jedenfalls lückenhaft. Abgesehen von dem Wert, der in der Aufzeichnung im Urtext mit genauer Interlinearübersetzung an sich schon liegt, kann das bloße Inhaltliche wie eine Goldgrube ersten Ranges vom Völkerpsychologen ausgebeutet werden. Mit diesen Mythen hängt auch die größere Anzahl der wichtigsten Zaubersprüche eng zusammen. Auffällig sind unverkennbare Beziehungen zu mythologischen Elementen nordamerikanischer Indianer und der Alten Welt; selbst Motive unserer Märchen kehren darin wieder.

Mit ähnlicher Ausführlichkeit ist das Seelenleben der *Yekuaná* und *Guinaú*, obwohl dasselbe ärmer zu sein scheint, zur Darstellung gelangt; aber was aus den schwer zugänglichen, dunklen Tiefen ihrer Innenwelt zu wissenschaftlicher Erkenntnis an die Tageshelle befördert worden ist, spricht überzeugend gegen die von manchen „unvoreingenommenen" Kreisen auch heute noch kolportierte geistige Armut und Minderwertigkeit der „Wilden".

Kamen mit diesen herrlichen Beobachtungen und Erfahrungen die Psychologen und Soziologen in weitestgehendem Maße auf ihre Rechnung, so sind anderseits die Erwartungen der Anthropologen in ähnlich vorteilhafter Weise befriedigt worden: der Typenatlas und die im Text dargebotenen Einzelheiten über körperliche Beschaffenheit und Gesundheitszustand, konstitutionelle Eigenart und pathologische Erscheinungen bei jenen Stämmen werden um so mehr an Wert gewinnen, je schneller die letzteren ihrem völligen Aussterben und der gänzlichen Vermischung mit den Weißen entgegeneilen. Auch über die Art und Weise, wie die Völkergruppierung zwischen Rio Branco und Orinoco zum heutigen Bilde sich ausgestaltet hat, kommt unser Forscher zu klaren, überzeugenden Schlußfolgerungen.

Im engen Zusammenhang mit der Aufhellung der Völkergruppierung innerhalb jenes ausgedehnten Gebietes steht auch Koch-Grünberg's erfolgreiches Bemühen um eine möglichst ins einzelne gehende Klarstellung der linguistischen Verhältnisse, weil heutige sprachliche Übereinstimmungen nur in wenigen Fällen mit den ehemaligen kulturellen parallel laufen. Es würde

zu weit führen, hier jeden einzelnen Stamm seiner spezifischen Sprachgruppe zuteilen zu wollen; Koch-Grünberg hat dieses Problem in aller Ausführlichkeit und unter Heranziehung sämtlicher alten Quellen der definitiven Lösung sehr nahe gebracht.

Die Veröffentlichung der reichen Ergebnisse seiner letzten Expedition hatte Koch-Grünberg in der Weise angelegt, daß die Schilderung der Reise, die Ethnographie der besuchten Stämme, die Mythen und Legenden, sowie der Typenatlas in je einem Bande zusammengefaßt wurden; diese vier sind bereits dem Buchhandel übergeben. Im eigentlichen vierten Bande dieser Sammlung sind, gemäß seinem Plane, „die sprachlichen Ergebnisse niedergelegt, Texte mit Interlinearübersetzung und Wörterlisten von 23 Sprachen und Dialekten, von denen sechs bis dahin ganz unbekannt waren". Zu unserem größten Bedauern ist es ihm nicht mehr möglich geworden, diese reichen linguistischen Schätze selbst auszuwerten und vorzulegen; deren Bearbeitung ist Herrn P. Wilhelm Schmidt angetragen worden, der zweifellos am besten dieser schwierigen Aufgabe sich entledigen und auch am sichersten die Eigenart des Urhebers wiedergeben wird.

Somit sind die umfangreichen Ergebnisse dieser beiden Expeditionen gesichert und können allseitig ausgebeutet werden. Während auf der ersten Forschungsreise die Stämme westlich vom Rio Negro und im Grenzgebiet zwischen Brasilien, Venezuela und Kolumbien untersucht worden waren, ist auf der zweiten der Oberlauf des Rio Branco, des nördlichen Tributärs des Rio Negro und seiner beiden Quellflüsse Rio Uraricuéra und Rio Tacutú, der Schauplatz emsiger Tätigkeit gewesen, ein für ethnographische Forschung noch fast jungfräuliches Land; denn die Grenzkommission von 1880 hat nur wenig bei der Untersuchung der dort ansässigen Stämme zutage gefördert.

Trotz der erfolgreich erledigten Riesenarbeit gönnte sich Koch-Grünberg auch jetzt noch nicht die wohlverdiente Ruhe. Weite unbekannte Gebiete hatte er für den Geographen und Ethnologen aufgehellt und damit auch dem allgemeinen Verkehr zugänglich gemacht; Psychologie und Soziologie, Naturwissenschaft, Geschichte und Anthropologie haben durch seine Unternehmungen eine schätzenswerte Bereicherung erfahren; ihm selbst durfte es zu höchster Genugtuung gereichen, die abgelegenen, schwer erreichbaren Ziele endlich doch erlangt zu haben. Sein Mut hatte sich auf den früheren Reisen gestärkt, seine Unternehmungslust gesteigert, und er glaubte sich in der moralischen Verpflichtung, war er ja der Berufendste, die noch bestehenden weißen, unbeschriebenen Teilstrecken auf der Karte des nordwestlichen Brasilien mit neuen Untersuchungen ausfüllen zu müssen. Deshalb verließ er voll kühner Forscherbegeisterung und im Dienste unserer edlen Wissenschaft vom Menschen, zum vierten Male die deutsche Heimat; das in den Schleier des Unbekannten eingehüllte Quellgebiet des Orinoco war das Ziel. Nach menschlichem Ermessen waren diesmal alle Voraussetzungen gegeben und die besten Vorkehrungen getroffen worden, um den sicheren Erfolg des großzügig angelegten Unternehmens von vornherein zu gewährleisten. Da fiel er, noch fern dem ersehnten Arbeitsfelde, dem heimtückischen Fieber in Manáos zum Opfer.

Der Verlust dieses edlen Mannes und begabten Forschers kann nie genug beklagt werden; wir haben mit ihm einen unserer Besten verloren.

* * *

Das umfangreiche Lebenswerk dieses Mannes überschauend, drängt sich jedem unwillkürlich die Frage nach dem letzten und tiefsten Geheimnis seiner überraschend großartigen Erfolge mit gewisser Spannung auf.

Weit über allem Zweifel steht seine wissenschaftliche Befähigung und technische Erfahrung zur Durchführung derartig umfassender Unternehmungen, wie sie ihm in der Tat geglückt sind. Doch das genügt, meines Erachtens, dem Forscher draußen auf dem ethnologischen Arbeitsfelde nicht: er muß neben der rein technischen auch eine hinreichende seelische Ausrüstung, wenn man so sagen darf, mitbringen. Und gerade diese letztere hatte Koch-Grünberg in weitem Ausmaße besessen; dieser hauptsächlich ist sein reicher Erfolg zu danken. Abgesehen vom kühnen Mut, der einer ständigen Todesverachtung gleichkommt, und der uneingeschränkten Bereitwilligkeit zur Übernahme aller Opfer und Beschwerden, wie sie keinem Reisenden erspart bleiben, war ihm das ernste Pflichtbewußtsein eigen, sein ganzes Können und Sein in den Dienst der Wissenschaft zu stellen. Aber höher zu veranschlagen ist die unanfechtbare Tatsache, daß er ein durch und durch edler Mensch gewesen. Seine vorzüglichen Charaktereigenschaften konnten alle jene wohltuend empfinden, die seinen engeren Freundeskreis bildeten; aber auch bis zu uns hinüber, die wir ihn als Führer oder Ratgeber verehrten und in Anspruch nahmen, reichte sein aufrichtiges, herzliches Entgegenkommen und verständnisvolles Einfühlen in die Schaffenslust und das Pläneschmieden, in die ersten Arbeitsversuche und die Fortentwicklung eines jeden von uns, die wir ihm gegenüber noch weitabstehende Anfänger sind. Als Dankespflicht betrachte ich es, offen zu bekennen, daß sein aufrichtiger Beifall an meinen eigenen kleinen Erstlingserfolgen, seine ungezwungenen, fast väterlichen Ermunterungen zur Weiterarbeit, sein mir kurz vor seiner letzten Abreise gewidmetes, liebevolles Schreiben meinem Gedächtnis nie entschwinden werden. Er war eben ein Mann, der auch an den Freuden und Erfolgen anderer sich selbst erwärmen und erfreuen konnte.

Und weil er selbst ein edler Mensch war, daher auch seine hohe, sittliche Einschätzung des Nebenmenschen. Wie stark diese ihn gemacht hat, erklärt die wohl vielen seiner Leser unverständlich gebliebene Tatsache, daß er ganz allein in die wildesten, dunkelsten Gegenden sich vorwagte; denn er wußte: es geht nicht zu „wilden Tieren", sondern zu den Indianern; diese aber sind Menschen, mit Herz und Seele, mit Liebe und Empfinden. Gewiß, wer sich die Ausstattung und Geistesverfassung mancher anderen Expedition ansieht, der sagt sich auf den ersten Blick: die will es mit Wilden aufnehmen. Das Zusammentreffen und die Endresultate sind dann auch meist darnach; nur wird verschwiegen, auf welcher Seite mehr „Wildheit" aufgeboten wurde!

Unser Forscher trat vor die scheuen indianischen Waldkinder nicht mit dem alles Uralte niederstampfenden Hochgefühl eines modern-europäischen

Kulturprotzentums auf; er stieg vielmehr hinunter in die kleinere Geisteswelt des Indianers und suchte darin sich selbst auch zurechtzufinden. Und weil er sich auf seinen Reisen „möglichst den Sitten und Gebräuchen der Indianer anpaßte, mehrere Idiome hinreichend beherrschte und von den Indianern ganz als einer der ihrigen betrachtet wurde", so öffneten sich ihm auch die Indianerherzen, und sie ließen ihn hineinschauen bis auf ihren tiefsten Seelengrund. Gerade dieses verständnisvolle, wohltuende Einfühlen ins rein persönliche und in das Stammesleben löste im empfänglichen Gemüt der Naturkinder die reinsten Gefühle der Dankbarkeit bald aus; sie „lieben den Weißen, der von weit her in ihr Land kam, der so ganz anders ist als die mischblütigen Brasilianer ... Sie lieben den Weißen, weil er sich nicht mehr dünkt als sie, weil er mit ihnen lebt wie einer der Ihrigen, mit ihnen jagt, mit ihnen trinkt, mit ihnen tanzt".

Ihm selbst konnte es ja auch nicht entgehen, daß in diesem seinem Einfühlen in Leben, Gemüt und Empfinden der Indianer der Schlüssel zu seinen Erfolgen lag; er sagt es auch offen heraus: weil „ich nicht nur unter, sondern auch mit den Indianern lebte, ... konnte ich in ihr Leben und Treiben und ihre geistigen Anschauungen einen tiefen Einblick tun". Diesem günstigen Umstande verdanken wir die treffliche, wenn auch kurz gefaßte Personalcharakteristik der zahlreichen Einzelpersonen, welche er in seinem Tafelwerk vorführt; ausführlicher ist die Charakterzeichnung solcher Eingebornen, welche mit ihm in längerem, intimerem Verkehr standen. Wie mannigfaltig und wie stark von einander abweichend treten sie heraus, diese Einzelwesen, aus der großen Masse, die von weitem einen undifferenzierbaren, homogenen Menschenknäuel vortäuscht; man muß nur jedes für sich allein unter die Lupe psychologischer Beobachtung nehmen, und dann ist keines dem anderen gleich.

Dieses unvoreingenommene Versenken in das Leben und Weben, wie es sich innerhalb der Indianerseele abspielt, machte es unserem edlen Forscher zur ernsten Pflicht, laut seine Stimme zu erheben, um auch für diese braunen Menschen Menschenrechte zu fordern; „es kommt nur zu häufig vor, daß auf jeden Indianer, der sich zeigt, sofort geschossen wird; und wenn diese dann an dem mischblütigen Gesindel gelegentlich Rache nehmen, so ist es ihnen nicht zu verdenken". In seinen Schilderungen verfolgt er ebenfalls das Ziel, die ungerechten „Vorurteile zu beseitigen und weitere Kreise einer gerechten Beurteilung der Indianer näherzubringen".

Ein weiterer, seinen wissenschaftlichen Zielen gewiß ebenso förderlicher Zug im Charakterbilde des großen Forschers ist mir vielleicht stärker als manchem anderen aufgefallen: ich meine seine ganz ungewöhnliche, herzige Liebe zu den Kindern, die sich zu einer schrankenlosen Vertraulichkeit mit der indianischen Jugend erweiterte. Kinderliebend war Koch-Grünberg seiner ganzen Natur und Herzensverfassung nach; wie anders hätte in seinem eigenen Heim ein so glückliches Familienleben sich entwickeln können; wie anders hätte es ihn in seinen jungen Jahren den hohen Zielen des Lehrerberufes zugetrieben; wie anders hätten die herzigen Gruppenbilder entstehen können, die seinen Büchern beigegeben sind. Auch im Leben und Verkehr mit dem primitiven Menschen geht nun einmal „der Weg zu den Alten über ihre Kinder".

Es waren ihm Worte voll Lebensinhalt, die er mit Überzeugung niederschrieb: „Meine besten Freunde sind die Kinder." Auf Feuerland habe ich das Wort einer alten Ona-Frau aufgefangen; sie äußerte sich spontan über die Person eines Reisenden: „Dieser Weiße muß ein guter Mensch sein; er spielt mit unseren Kindern so, als wäre er selbst ein Indianerjunge!" — Ob Koch-Grünberg nicht Ähnliches manchmal mag gehört haben aus dem Munde seiner braunen Freunde?

Eine derartige Geistesrichtung und ähnliche Charakteranlagen sind es, welche wir, neben der rein technisch-wissenschaftlichen, als die seelische Ausrüstung für den Leiter ethnologischer Untersuchungsreisen bezeichnet und gefordert haben.

Koch-Grünberg ist somit auch in formaler Hinsicht das Musterbild eines Forschers.

* * *

Es darf nicht unerwähnt bleiben, daß diesem seltenen Manne, obwohl er ein Deutscher war, auch vom ganzen Auslande die höchste Achtung und Anerkennung bewiesen wurde; mit seiner Persönlichkeit und seinen Leistungen empfahl er sich unbewußt aller Welt. Seinerseits war er ja auch nicht der Chauvinist, der die Freundschaft mit den besten Vertretern seines Faches aus kleinlichen, unwürdigen Rücksichten abgewiesen hätte; besonders herzliche Beziehungen hatte er zu Baron Erland Nordenskiöld, Göteborg, zu Dr. Paul Rivet, Paris, und zu mehreren trefflichen Amerikanern unterhalten. Ihm stand der Internationalismus der Wissenschaft himmelhoch über allem nationalistischen Parteihader.

Ist es unter den gegebenen Vorbedingungen nicht selbstverständlich, daß er auch zu den von ihm besuchten katholischen Missionaren im allerbesten Verhältnis stand? Ganz besonders wohl war es ihm bei seinen deutschen Landsleuten in der Benediktiner-Mission am Rio Branco; „vom ersten Tage an fühlten wir uns heimisch" bei diesen Missionaren. „Sie hätten uns gern noch Wochen hier behalten. Es waren schöne, ruhige Tage, überaus wohltuend für Körper und Geist. Nie werde ich diese prächtigen Menschen, so verschieden und doch so gleich in ihrer Güte, vergessen. Es war ein wirklicher Lichtblick in diesem wilden Wanderleben." Anderseits war er selbst den Missionaren ein erwünschter Gast. Herzliche Freude äußerte mir gegenüber Abt Eggehard in Rio de Janeiro, der Anfang Juni 1924 sich rüstete zu einer Fahrt in das Rio Branco-Gebiet, darüber, daß er seinen „liebsten Freund, Koch-Grünberg" bald wieder werde dort begrüßen können. Welch tragisches Geschick, eine Tagereise von dieser Missionsstation, auf der er schon erwartet wurde, mußte der Tod ihn ereilen! Auch ist seine ganz objektive, gerechte Beurteilung der Missionstätigkeit viel zu allgemein bekannt, als daß ich darauf eigens hinweisen müßte. Wie oft betont er es eigens, daß die Missionare die eigentlichen Retter der Indianer sind gegenüber der frevelhaften, brutalen Ausbeute seitens gewissenloser Weißer, daß die Missionstätigkeit, methodisch betrieben, die beste zivilisatorische Macht ist. Es genüge, statt anderer, nur das eine Urteil über die schon erwähnte benediktinische Gründung am Rio Branco: „Die In-

dianer haben in diesen trefflichen Männern die besten Freunde und Beschützer und können nur Gutes von ihnen lernen. Hier gibt es keine Müßiggänger, kein Schimpfen und Fluchen, keinen Schnaps, die ‚Zivilisation' von Amazonas. Jeder hat sein Amt, seine Arbeit, und man hat seine Freude an dem geschäftigen Treiben und an der harmlosen Fröhlichkeit, die hier herrscht. Ein wahres ‚Dreizehnlinden' in der Tropenwildnis! — Hätten nur überall in Brasilien und den anderen südamerikanischen Staaten die armen, rechtlosen braunen Leute solche treffliche Lehrer und Beschützer, dann würde es besser mit ihnen stehen!"

* * *

Das ist in kurzen Zügen Koch-Grünberg's Lebensbild und Lebenswerk.

Dem edlen Menschen und ausgezeichneten Forscher wird die Nachwelt das beste, dankbarste Andenken bewahren.

Uns Amerikanisten soll seine Schaffensfreudigkeit und seine vornehme Gesinnung ein ständiger Ansporn bleiben, sein großartiges Werk weiterzuführen.

Auch außerhalb der deutschen Grenzen wird sein Name den schönsten Klang behalten; das Ausland mag uns beneiden, denn er war unser.

Da er den Besten seiner Zeit genuggetan,
Hat er gelebt für alle Zeiten[1].

Bibliographie.

Die Anthropophagie der südamerikanischen Indianer. „Intern. Arch. f. Ethn.", Bd. XII. Leiden 1899.
Reisebilder vom Stromgebiet des La Plata (1899). „Brasilianische Monatsschrift", Heft I, 1903.
Zum Animismus der südamerikanischen Indianer. „Intern. Arch. f. Ethn.", Bd. XIII, Suppl. Leiden 1900.
Die Lenguas-Indianer in Paraguay. „Globus", Bd. 78, S. 217—220, 235—239. Braunschweig 1900.
Die Guaikurústämme. „Globus", Bd. 81, S. 1—7, 39—46, 69—78, 105—112. Braunschweig 1902.
Guido Boggiano, ein neues Opfer des Gran Chaco. „Globus", Bd. 82, S. 358—359. Braunschweig 1902.
Die Apiaká-Indianer (Rio Tapajos, Mato Grosso). „Verh. d. Berliner Anthrop. Ges.", Sitzung 25. Oktober 1902.
Reise in Mato Grosso (Brasilien). Expedition in das Quellgebiet des Schingú, 1899. „Mitt. d. K. k. Geogr. Ges. in Wien", 1902, S. 332—335.
Die Maskoi-Gruppe im Gran Chaco. „Mitt. d. Anthrop. Ges. in Wien", 1902, Bd. 32, S. 130—148.
Zur Ethnographie der Paraguay-Gebiete und Mato Grossos. „Mitt. d. Anthrop. Ges. in Wien", 1903, Bd. 33, S. [21]—[33].
Die Guaikurú-Gruppe. „Mitt. d. Anthrop. Ges. in Wien", 1903, Bd. 33, S. 1—128.
Der Paradiesgarten als Schnitzmotiv der Payaguá-Indianer. „Globus", Bd. 83, S. 117—124. Braunschweig 1903.
Von Dr. Theodor Koch's Forschungsreise nach Brasilien (nach Eigenbericht). „Globus", Bd. 84, S. 132. Braunschweig 1903.
Dr. Theodor Koch's brasilianische Forschungsreise (nach Eigenbericht). „Globus", Bd. 85, S. 192. Braunschweig 1904.
Eine Forschungsreise nach Südamerika (nach Berichten). „Ztschr. f. Ethn.", Bd. 36, S. 293—299. Berlin 1904.
[Briefliche Nachrichten]. „Mitt. d. Anthrop. Ges. in Wien", 1904, Bd. 34, S. 330 und [34].

[1] Das oben wiedergegebene Bild Koch-Grünberg's ist eine Aufnahme, welche noch in seinen letzten Lebenstagen hergestellt wurde.

Anfänge der Kunst im Urwald. Berlin [1905].
Die Sprache der Makú-Indianer. „Anthropos", Bd. I, S. 877—906, 1906.
Bericht über seine Reisen am oberen Rio Negro und Yapurá in den Jahren 1903 bis 1905. „Ztschr. d. Ges. f. Erdk. zu Berlin", 1906, S. 80—101.
Les Indiens Ouitotos; étude linguistique. „Journ. d. l. S. d. Américanistes". N. S., t. III, p. 157—189. Paris 1906.
Abschluß meiner Reisen in den Flußgebieten des Rio Negro und Yapurá. „Globus", Bd. 88, S. 86—91. Braunschweig 1905.
Kreuz und quer durch Nordwestbrasilien. „Globus", Bd. 89, S. 165, 309, 373; Bd. 90, S. 8, 104, 261, 325, 346, 373. Braunschweig 1906.
Die Maskentänze der Indianer des oberen Rio Negro und Yapurá. „Arch. f. Anthr.", N. F., Bd. IV, S. 293—298. Braunschweig 1906.
Die Indianerstämme am oberen Rio Negro und Yapurá und ihre sprachliche Zugehörigkeit. „Ztschr. f. Ethn.", Bd. 38, S. 167—205. Berlin 1906.
Die Yauaperý. Von G. HÜBNER (Manáos); kritisch bearbeitet und mit Einleitung versehen. „Ztschr. f. Ethn.", Bd. 39, S. 225—248. Berlin 1907.
Südamerikanische Felszeichnungen. Berlin 1907.
Frauenarbeit bei den Indianern Nordwestbrasiliens. „Mitt. d. Anthrop. Ges. in Wien", 1908, Bd. 38, S. 5—11.
Das Haus bei den Indianern Nordwestbrasiliens. „Arch. f. Anthr.", N. F., Bd. VII, S. 37—50. Braunschweig 1908.
Die Makuschí und Wapischána (gemeinsam mit G. HÜBNER herausg.). „Ztschr. f. Ethn.", Bd. 40, S. 1—44. Berlin 1908.
Die Hianákoto-Umáua. „Anthropos", Bd. III, S. 83—124, 297—333, 952—982. 1908.
Jagd und Waffen bei den Indianern Nordwestbrasiliens. „Globus", Bd. 93, S. 197—203, 215—221. Braunschweig 1908.
Der Fischfang bei den Indianern Nordwestbrasiliens. „Globus", Bd. 93, S. 1—6, 12—28. Braunschweig 1908.
Einige Bemerkungen zu den Forschungen des Dr. H. Rice in den Gebieten zwischen Guaviare und Caquetá-Yapurá. „Globus", Bd. 93, S. 302—303. Braunschweig 1908.
Indianische Frauen. „Arch. f. Anthrop.", N. F., Bd. VIII, S. 91—100. Braunschweig 1909.
Zwei Jahre unter den Indianern. 2 Bde. Berlin 1909.
Die Chipaya und Curuahé (gemeinsam mit SNETHLAGE). „Zeitschr. f. Ethn.", Bd. 42, S. 609—637. Berlin 1910.
Die Uitóto-Indianer. „Journ. d. l. S. d. Américanistes", N. S., t. VII, p. 61—83. Paris 1910.
Die Miránya (Rio Yapurá, Amazonas). „Zeitschr. f. Ethn.", Bd. 42, S. 896—915. Berlin 1910.
Eine Hautkrankheit bei südamerikanischen Indianern. „Korr.-Bl. d. D. Ges. f. Anthrop., Ethn. u. Urgesch.", Jahrg. 41. Berlin 1910.
Einiges über die Tracht südamerikanischer Indianer. „Korr.-Bl. d. D. Ges. f. Anthrop., Ethn. u. Urgesch.", Jahrg. 41. Berlin 1910.
Die Forschungsreise des Dr. Hamilton Rice im Flußgebiet des Rio Caiarý-Uaupés. „Petermann's Mitt.", Bd. 57, S. 297—298. Gotha 1911.
Aruak-Sprachen Nordwestbrasiliens und der angrenzenden Gebiete. „Mitt. d. Anthrop. Ges. in Wien", 1911, Bd. 41, S. 33—153, 203—282.
Betoya-Sprachen Nordwestbrasiliens und der angrenzenden Gebiete. „Anthropos", Bd. VII, S. 429—462 etc. 1912—1916.
Indianertypen aus dem Amazonasgebiet. Lief. I—VII. Berlin 1906 ss.
Reisen des Dr. Th. Koch-Grünberg (Eigenbericht). „Korr.-Bl. d. D. Ges. f. Anthrop., Ethn. u. Urgesch.", Jahrg. 43, S. 97—99. Berlin 1912.
Über die Reise von Dr. Th. Koch-Grünberg im Amazonasgebiet (briefl. Mitteilung). „Petermann's Mitt.", Bd. 58, I. T., S. 93—94. Gotha 1912.
Über die dritte Forschungsreise von Dr. Koch-Grünburg (Eigenbericht). „Anthropos", Bd. VIII. S. 556—557. 1913.
Meine Reise durch Nordbrasilien zum Orinoco, 1911—1913. „Zeitschr. d. Ges. f. Erdkunde zu Berlin", 1913, S. 1—30.

Bericht über eine Reise durch Brasilisch-Guayana zum Orinoco. „Mitt. d. Anthrop. Ges. in Wien", 1913, Bd. 43, S. 256.

Abschluß meiner Reise durch Britisch-Guayana zum Orinoco. „Süd- u. Mittelamerika", Heft 10, 1913.

Abschluß meiner Reise durch Nordbrasilien zum Orinoco, mit besonderer Berücksichtigung der von mir besuchten Indianerstämme. „Zeitschr. f. Ethn.", Bd. 45, S. 448—474. Berlin 1913.

Zwei Märchen der Taulipáng-Indianer. „Mitt. d. Anthrop. Ges. in Wien", 1913, Bd. 43, S. 235—236.

Zaubersprüche der Taulipáng-Indianer. „Arch. f. Anthrop.", N. F., Bd. XIII, 371—383. Braunschweig 1914.

Indianerkinder. „Kosmos", Heft 2. Stuttgart 1914.

Zwei Mythen der Arekuná-Indianer (Rio Caroni, Venezolanisch-Guayana). "Arch. f. Religionsw.", Bd. XVIII, S. 385—393. Leipzig 1915.

Mythen und Legenden südamerikanischer Indianer. — Aus den Ergebnissen meiner letzten Reise 1911/1913. „Jahresb. d. Frankf. Ver. f. oriental. Sprachen", 1916, S. 18—20.

Über die Kultur der Indianer Guayanas. „Jahrb. d. städt. Museums f. Völkerk. in Leipzig"; 1915/1917, Bd. VII, S. 60—66.

Vom Roroima zum Orinoco. Reisen in Nordbrasilien und Venezuela, in Jahren 1911—1913. „Mitt. d. Geogr. Ges. in München", 1916, Bd. XII, S. 1 ss.

Indianischer Handel. „Kosmos", S. 158—163. Stuttgart 1916.

Mitos y Leyendas de los indios. „La Cultura latino-americana", T. I, p. 196—212. Cöthen 1915/1918.

Vom Roroima zum Orinoco. I. Bd.: Schilderung der Reise. Berlin 1917. II. Bd.: Mythen und Legenden. Berlin 1916.

Ein Beitrag zur Sprache der Ipuriná-Indianer. „Journ. d. l. S. d. Américanistes", t. XI, p. 57—99. Paris 1919.

Indianermärchen aus Südamerika. Jena 1920.

Zwei Jahre bei den Indianern Nordwestbrasiliens. Stuttgart 1921.

Die Völkergruppierung zwischen Rio Branco, Orinoco, Rio Negro und Yapurá. „Festschrift Eduard Seler." Stuttgart 1922.

Vom Roroima zum Orinoco. V. Bd.: Typenatlas. Stuttgart 1922. III. Bd.: Ethnographie. Stuttgart 1923.

Briefliche Mitteilungen. „Zeitschr. d. Ges. f. Erdkunde zu Berlin", 1924, S. 8—10.

Die Forschungsexpedition von P. P. Schebesta, S. V. D., in 1924/1925 bei den Semang-Pygmäen und den Senoi-Pygmoiden auf der Halbinsel Malakka (British Malaya).

A. Einführung.

Von P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Die Leser des „Anthropos" werden sich wahrscheinlich ein wenig gewundert haben, wie in dem Artikel „Über die Semang auf Malakka, aus Briefen von P. P. SCHEBESTA, S. V. D." („Anthropos" XVIII—XIX, 1923/1924, S. 1002—1011) ein Redaktionsmitglied des „Anthropos" plötzlich auf Malakka unter den Semang-Pygmäen auftaucht. Die Angelegenheit ist wichtig genug, um einige Worte darüber zu sagen, um so mehr, weil das damals erst angefangene schwierige Werk jetzt mit Gottes Hilfe glücklich und erfolgreich zu Ende geführt worden ist.

Am Schluß meines Werkes „Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen" (Stuttgart 1910, S. 304 ff.) hatte ich einen „Aufruf zur Pygmäenforschung" erlassen, in welchem ich, mit Hinweis auf die ungemein große Wichtigkeit dieser zu den ältesten Menschheitsgruppen gehörenden Völker und auf deren drohendes Los, vielfach vor dem baldigen Aussterben zu stehen, zu einer umfassenden Inangriffnahme einer gründlichen Erforschung dieser Völker mahnte. Dieser Aufruf ist vollkommen wirkungslos verhallt. Welches die Gründe für diesen Mißerfolg gewesen sein könnten, soll hier nicht näher erörtert werden. Jedenfalls wird man aus dieser völligen Nichtbeachtung nicht ersehen können, daß die moderne Ethnologie irgendeine Systematik und Methodik bei der Auswahl der Reihenfolge der zu erforschenden Völker anwenden würde. Man behält den Eindruck, daß, im großen gesehen, hier der Zufall herrscht.

Jener Mißerfolg hat uns nicht abgehalten, das Ziel, die Erforschung besonders der Pygmäenvölker und überhaupt der ältesten Urstämme der Menschheit, nachdrücklich im Auge zu behalten. Es war beabsichtigt, zuerst die Erforschung der Feuerlandstämme, der ältesten Stämme Südamerikas, in Angriff zu nehmen, und die Wiener Akademie der Wissenschaften hatte schon einen Teil der Mittel dazu in dankenswerter Weise zur Verfügung gestellt. Der Krieg machte diese Pläne zunichte. Unmittelbar nach Ablauf desselben (1919 und 1920) hatte aber mein Schüler P. M. GUSINDE, S. V. D., damals Abteilungsvorstand am Museo de Antropología y Etnología in Santiago de Chile, mit Hilfe dortiger Mäzenaten insbesondere des Erzbischofs von Santiago, Don CRESCENTE ERRAZURIZ, zwei Expeditionen zu den Feuerländern unternehmen können, denen sich 1921/1922 eine dritte in Begleitung von P. W. KOPPERS, S. V. D., anschloß, und 1923/1924 eine vierte Expedition P. GUSINDE's folgte. Durch diese Expeditionen wurde die gründliche Erforschung sämtlicher drei Feuerlandstämme, der Ona, Yagan, Alakaluf, zum Abschluß gebracht (vgl. unten die Besprechung des Buches von P. KOPPERS „Unter Feuerlandindianern").

Als ich im Frühjahr 1923 in Angelegenheit der zu errichtenden Vatikanischen Missionsausstellung nach Rom berufen worden war, faßte ich mir den

100
101
102
103
104
SIAM
KEDAH
PERAK
PENANG
Georgetown
KENSIU
KENTA
SABUM
LANO
JAHAI
TEMIAR
MENRIQ
KELANTAN
TRENGGANU
SEMAI
SEMAI
SEMAI
BINDING
IBUTEK
BATEK KLEB NOGN
SELANGOR
PAHANG
NEGRI SEMBILAN
BELANAS MANTRA
TEMUAN
SEMELAI
TEMO
JOHORE
MALACCA
Straße von Malacca
SUMATRA
PULAU RUPAT
PULAU BENGKALIS
PULAU PADANG
PULAU MEDANG
TEBING TINGGI
SINGAPORE
Johore Bharu
Kerimun Islands
PULAU PATAM
Port Dickson
Port Swettenham
Kuala Lumpur
Kuala Selangor
Kuala Kangsar
Ipoh
Tapah Road
Telok Anson
Kuala Kubu
Bentong
Raub
Pekan
Malacca
Seremban
Tampin
Bahau
Kuala Pilah
Ipoh
Taiping
Port Weld
Kriam
Tronoh
Sitiawan
Batu Caves
Ampang
Bernuntal
Gemenchen
Benecs
Johore River
Pahang River
Perak River
Langat River
Selangor River
Muar River
Sembrong
Riverside
K. Krai
Lipis
Chukai
Kuantan
Raub
Bentong
Kuala Kubu
Kuala Selangor
Port Dickson
Malacca
Johore Bharu
SINGAPORE
Die
PYGMÄEN- und PYGMOIDENSTÄMME
der Halbinsel Malacca
(British Malaya)
10 0 20 40 60 80 100 Km.
..... Reiseroute des P. Schebesta.
---- Grenzen der Malaienstaaten.
— Eisenbahnen: ▲ Berge (Höhen in Metern)
KENTA - Negritos: SEMAI - Senoistämme.
TEMUAN - Jakun Stämme
102 östl. v. Greenw.
K. Streit delin.

Mut, in einer Audienz bei Papst Pius XI., dem auf den päpstlichen Stuhl gelangten Mann der Wissenschaft, in einigen Worten die hohe wissenschaftliche Bedeutung dieser Völker und die Dringlichkeit, wissenschaftliche Expeditionen zu ihrer Erforschung auszusenden, darzulegen. Der Papst antwortete damals sofort mit der einfachen Größe, die ihn auszeichnet: „Das sind menschliche Dokumente, die nicht verloren gehen dürfen. Wenn Sie mit den Vorbereitungen der Expeditionen fertig sind, so kommen Sie wieder, und wenn die Vorsehung mir dann genügende Mittel zur Verfügung gestellt hat, werde ich helfen." Und wirklich half Seine Heiligkeit im gegebenen Augenblick in so munifizenter Weise, daß es möglich wurde, mit dieser Hilfe — in sparsamer Ausnützung und unter Mithilfe der Ordensobern und der Mitmissionare der ausgesandten Forschermissionare — vier Expeditionen durchzuführen.

Sie wurden drei Forschermissionaren anvertraut, die dafür in hervorragender Weise befähigt waren.

1. P. Morice Vanoverbergh, C.I.C.M. (Scheutveld), der die Expedition zu den Negritos auf Nordost-Luzon, Philippinen, durchführte, war bereits 15 Jahre als Missionar bei den verschiedenen Stämmen von Nord-Luzon tätig und der Ethnographie und Linguistik dieser Gebiete gründlich kundig, wie mehrere wissenschaftliche Abhandlungen bezeugen; so seine „Grammar of Lepanto Igorot", Manila 1907, und seine „Songs in Lepanto Igorot" („Anthropos" XIV—XV, 1919/1920, S. 793—820; XVI—XVII, 1921/1922, S. 22—50, 712—736; XVIII—XIX, 1923/1924, S. 155—179, 819—835; XX, 1925, S. 148—199 ff.) So war er imstande, auch mit der zweimonatlichen Expedition, die er unternahm, zu hervorragenden Ergebnissen zu gelangen, die jetzt in der umfangreichen Abhandlung „Negritos of Northern Luzon [1]" veröffentlicht vorliegen. Sie stellt die erste systematisch durchgeführte Erforschung einer Negrito-Gruppe der Philippinen dar. Außer den überaus wertvollen Feststellungen auf den Gebieten der Ergologie, Soziologie und Religion, die er machen konnte, gelangte er bei Aufdeckung einer feierlichen nächtlichen, an das Höchste Wesen gerichteten Liturgie der Negritos zur Kenntnis von Sprachdokumenten, die allem Anschein nach nichts Geringeres bedeuten als letzte Reste der so lang vergeblich gesuchten (nichtaustronesischen) Sprache, die den Negritos früher zu eigen war.

Ein besonderer Dank hierbei gebührt auch dem hochwürdigsten P. Generalsuperior der Scheutvelder Missionskongregation, der P. Vanoverbergh zur Übernahme der Expedition bereitwilligst freistellte. P. Vanoverbergh, der nach Abschluß seiner Expedition im Dienste seiner Mission nach Nordamerika reisen mußte, ist von dort bereits wieder zu den Philippinen zurückgekehrt, und es ist zu hoffen, daß er in die Lage gesetzt wird, auch den anderen Negritto-Stämmen der Philippinen seine bewährte Forschertätigkeit zu widmen.

2. P. P. Schumacher von der Gesellschaft der Weißen Väter war 15 Jahre als Missionar in Ruanda tätig, und die Arbeiten, die er über Ehe, Eherecht, Tracht und besonders die Sprache von Ruanda im „Anthropos"

[1] „Anthropos", XX, 1925, S. 148—199, 399—443.

(V, 1910, S. 870—906; VII, 1912, S. 1—32; X—XI, 1915/1916, S. 789—798; XVI—XVII, 1921/1922, S. 326—343; XVIII—XIX, 1923/1924, S. 688—732 ff.) veröffentlichte, lassen deutlich erkennen, ein wie vortrefflicher Kenner der Ethnographie und Linguistik dieses Gebietes er ist. Nachdem er im Jahre 1923 durch mehrmonatlichen Aufenthalt in Europa sich für die Aufgabe der Erforschung der Pygmäenstämme in Ruanda und den benachbarten Ländern noch spezieller vorbereitet hatte, trat er im Anfang 1924 die Rückreise nach Ruanda an und begann alsbald eine längere Rekognoszierungsreise in das zu durchforschende Gebiet, von der erst jetzt (siehe oben S. 696 ff.) ein kurzer Bericht einging, da ein früherer Brief leider verlorengegangen war. Eingetretene Hindernisse ließen es eine Zeitlang nicht zu, die eigentliche Erforschungsreise zu beginnen. Da die Hindernisse jetzt weggeräumt sind, so ist zu erwarten, daß der für seine Aufgabe hochbegeisterte Forschermissionar bald diese eigentliche Aufgabe in Angriff nehmen wird oder wohl schon begonnen hat.

Auch hier sind wir dem Generalobern P. SCHUMACHER's, dem hochwürdigsten Herrn P. Generalsuperior VOIRON (Maison Carrée) sowie auch seinen näheren Missionsobern zu großem Danke verpflichtet, daß sie den erfahrenen Missionar von der Missionsarbeit freigegeben und für die Erforschung dieser wichtigen Stämme bereitgestellt haben. Da die genauere wissenschaftlich-systematische Erforschung der Negrillen Afrikas noch zurücksteht gegenüber derjenigen der Negritos Asiens, so ist das alles in um so viel höherem Grade verdienstvoll.

3. Der dritte Missionarforscher, P. P. SCHEBESTA, S. V. D., war mehrere Jahre als Missionar am Zambesi in Afrika tätig und hatte auch dort schon erfolgreichen ethnographischen und linguistischen Forschungen obgelegen, wovon mehrere Arbeiten im „Anthropos" (XIV—XV, 1919/1920, S. 764 bis 787; XVIII—XIX, 1923/1924, S. 114—124) zeugen. Als mehrjähriger Mitredakteur am „Anthropos" vertiefte er sich noch mehr in das Studium der Ethnologie und Linguistik; die umfassende, mit P. HÖLTKER, S. V. D., unternommene Arbeit „Der afrikanische Schild" („Anthropos", XVIII—XIX, 1923/1924, S. 1012—1062 ff.) ist eine Frucht derselben; eine andere gründliche Arbeit über „Das Monomotapa-Reich und seine Beziehungen in Afrika" erscheint demnächst in der „Bibliotheca Africana". Seit dem Jahre 1923 bereitete er sich auf die Erforschung der Pygmäen- und Pygmoidenstämme auf Malakka vor unter meiner eigenen Einführung, der im Herbst ein mehrwöchentlicher Aufenthalt in London folgte, wo er auch die Anleitungen der beiden anderen Kenner dieser Gebiete, der Herren C. O. BLADGEN und W. SKEAT, genoß. Durch die dankenswerte Vermittlung Sir GEORGE H. GRIERSON's und Sir EDUARD A. GAIT's wurde auch die Autorisation der Colonial Office in London erlangt, infolgedessen die Expedition auch von den sämtlichen Herren Kolonialbeamten des Gebietes in zuvorkommendster Weise unterstützt wurde, wofür auch hier schon der wärmste Dank ausgesprochen sei. Anfang 1924 begann P. SCHEBESTA dann seine Expedition, die er in ununterbrochener Tätigkeit bis Juni 1925 fortführte.

Das bedeutungsvolle Interesse, das sich an das erforschte Gebiet knüpft,

liegt erstens in der Tatsache, daß es sich hier bei den Semang und verwandten Stämmen um Pygmäen, und bei den Senoi-Stämmen um Pygmoiden handelt, und alle Reize der Pygmäenforschung hierbei in besonders starkem Maße in Geltung treten. Der zweite Grund lag darin, daß in den Berichten, die der Forscher, der am längsten und intensivsten bei diesen Stämmen gearbeitet hatte, der Däne Vaughan Stevens, über einzelne Teile ihrer Ethnologie, so ihre Zeichenkunst, ihre Mythologie und Religion, verbreitet hatte, so merkwürdige Dinge enthalten waren, daß sie von manchen Forschern stark angezweifelt wurden. Auch das umfassende und gründliche Sammelwerk über diese Stämme von C. O. Bladgen und W. Skeat „The Pagan Races of the Malay Peninsula" (London 1906) hatte hier nicht in allem Klarheit schaffen können. Der dritte Grund liegt in den besonderen linguistischen Problemen dieses Gebietes, die ich in meiner Arbeit „Die Sprachen der Sakai und Semang auf Malakka und ihr Verhältnis zu den Mon-Khmer-Sprachen" (Bijdragen tot de Taal-, Landen Volkenkunde van Nederlandsch Idië, 6° volgreeks, VIII. deel) zum erstenmal zusammenfassend dargestellt hatte, wo sich das Vorhandensein von wichtigen älteren Formen von Mon-Khmer-Sprachen, aber auch besondere Elemente der Pygmäensprachen ergaben.

Es läßt sich schon aus den vorläufigen bis jetzt eingetroffenen Berichten P. Schebesta's ersehen, daß seine Forschungen über all diese Probleme eine Fülle von Licht ausgebreitet und eine Reihe wichtiger ungeahnter Tatsachen neu aufgedeckt haben. Das ist nicht zu verwundern, da keiner der bisherigen Forscher soviel Zeit auf diese Untersuchungen verwenden und einen so großen Teil des ganzen Gebietes mit denselben umspannen konnte. Das Verdienst, das P. Schebesta sich durch diese Forschungen erworben hat, ist um so größer, je bedeutender auch die äußeren Schwierigkeiten waren, die er zu überwinden hatte. Es handelt sich hier um ein tropisches Bergwaldland, dessen Gipfel sich zumeist in Höhen von 1500 bis über 2000 *m* bewegen. Die Hochkämme derselben hat P. Schebesta drei- bis viermal überstiegen, und das selbst im strömenden Regen der tropischen Regenzeit. Er war stets allein, von keinem anderen Europäer begleitet und führte wochenlang das völlig gleiche Leben in den Wäldern wie die Eingebornen selbst, deren Vertrauen er sich dadurch natürlich auch am meisten erwarb. Auch hier war die höchste Zeit zur Arbeit; denn insbesondere die eigentlichen Pygmäenstämme schmelzen schnell dahin, oder die ihnen eigentümliche Kultur verschwindet unter dem Eindringen anderer Kulturen.

Denn das ist eines der bemerkenswertesten Ergebnisse seiner Expeditionen: die ungemeine Kompliziertheit des Sichdurchdringens und Überlagerns der verschiedenen Rassen, Stämme und Sprachen, die noch über das hinausgeht, was R. A. Brown betreffs der Andamanesen aufgedeckt hatte. Aber hier ist die Sache doch wesentlich dadurch erleichtert, daß die einzelnen Komponenten der Mischung viel deutlicher und der Hauptsache nach ganz unmißverständlich zu erkennen sind, so insbesondere der voll-mutterrechtliche Mischungsfaktor, der in mehreren Wellen sich in und über die Negrito-Stämme ergossen und teilweise tiefgreifend sie umgestaltet hat. Insbesondere Religion und Soziologie weisen hier Mischungsbildungen auf, die auch

methodologisch höchst instruktiv sind, wenn es gelten wird, zu entwirren, wie die Mythologie und Soziologie der mutterrechtlichen Stämme auf die auch hier unzweifelhaft vorhandenen Monotheismus und Monogamie der Semang-Pygmäen eingewirkt haben.

Außer den Semang-Pygmäen und den Senoi-Pygmoiden hat P. SCHEBESTA schließlich auch noch den Jakudn-Stämmen seine Aufmerksamkeit zugewandt, die er für aus Sumatra eingewanderte Prämalayen betrachtet. Da er zwischen ihnen und den ältesten Völkerschichten Sumatras, den Kubu, wichtige Ähnlichkeiten zu finden glaubte, hat er nach Abschluß seiner Arbeiten auf Malakka auch noch eine kürzere Expedition zu diesen Kubu auf Sumatra angetreten, von der indes noch keine Nachrichten vorliegen[2].

Der schon früher („Anthropos", XVIII—XIX, 1923/1924, S. 1002 bis 1011) veröffentlichte Bericht bringt außer kurzen Mitteilungen über die Semang-Stämme in Siam, vorzüglich solche über die Semang-Stämme der Jahai (und Jarum) in Nord-Perak.

Im folgenden erscheinen nun:

I. Ein Übersichtsbericht über die Stämme der zentralnördlichen Gebiete.

II. Ein Bericht über die Kenta- (und Kensiu-) Pygmäen in Kedah.

III. Ein Bericht über die *Plę*-Temiar-Mischstämme und die Menri- (Banar-) Pygmäen in Kelantan.

IV. Ein kurzer Bericht über die Semai-Sakai in Nord-Pahang.

V. Ein Bericht über die Batek-Nogn, die Batek-Kleb und die Temo, alles Pygmäenstämme im südlichen Pahang und Negri-Sembilang, und die Krau, Semilai, Kenaboi, Sisi, Niap und Temuada, alles Jakudn-Stämme in Südwest-Pahang.

Es ist natürlich zu berücksichtigen, daß alle diese Berichte noch keine allseitig durchgearbeitete Forschungen enthalten, sondern erste Aufzeichnungen sind, die deshalb auch nicht in allen Einzelheiten Endgültiges bieten wollen, wie stellenweise der Forscher selbst schon in späteren Berichten Einzelheiten von früheren richtiggestellt.

B. Berichte von P. P. Schebesta, S. V. D.

I. Übersichtsbericht über die Stämme des Zentral-Nordost (Taiping, 17. Juli 1924).

Diesen Bericht möchte ich mit einer geographischen Übersicht beginnen, die mein Arbeitsfeld Ihnen vor Augen bringen und Ihnen zeigen soll, was getan ist, und was noch zu tun ist; und zumal um Ihnen eine Übersicht der Lage der einzelnen Semang- und Mischstämme zu geben. Von den Sakai sehe ich vorläufig noch ab. Diese meine geographische Kenntnis stützt sich auf eigene Erfahrung, soweit ich bis heute die einzelnen Stämme besuchen konnte, und dann auf Aussagen von Semang aus den verschiedenen Gegenden, welche jene Gebiete kennen.

I. Die *Jahai (D'ahai)* werden von den Malayen Jeher und auch Sakai Tanjong genannt, was von manchen Autoren übernommen wurde. Ich muß

[2] Sie treffen gerade heute ein und werden in der nächsten Nummer des „Anthropos" veröffentlicht werden.

hier aber vor den Benennungen der Malayen warnen. Sie geben gewöhnlich nicht den richtigen Namen und sind sehr oft irreführend. So wird z. B. eine Gruppe desselben Stammes Orang Tanjong genannt, die andere Gruppe des gleichen Stammes aber gar nicht. Darum sehe ich weiterhin von den Benennungen, die die Malayen anwenden, vollständig ab. Hätten z. B. ANNANDALE und ROBINSON auch andere Gruppen der Jahai besucht und nicht nur jene, die nahe bei Temengor liegen, sie hätten die Jahai niemals als Mischstamm bezeichnen können. Für mich gelten heute die Jahai als ein Typus echter Semang; ob die Kensiu noch reine Semang sind, möchte ich bezweifeln. Hier sei auch noch beigefügt, daß sich jede Gruppe desselben Stammes noch mit einem eigenen Namen benennt, resp. genannt wird, meistens nach einem Flusse, an dem sie wohnt. Dies ist ein weiterer Grund des Wirrwarrs, denn gerade diese letzteren Benennungen sind von vielen Autoren gebraucht worden und nicht die eigentlichen Stammesnamen.

Die Jahai wohnen an beiden Ufern des oberen Perak und zählen nach meiner Zählung zirka 300 Individuen. Ich habe alle Gruppen besucht, außer jener von Tadoh, wohin ich bis heute nicht gelangen konnte.

II. Die *Sabub'n.* An die Jahai grenzen in südwestlicher Richtung die Sabub'n oder auch *Lano* und von den Malayen Jeram genannt. Sie selber und die anwohnenden Jahai gebrauchen zumal den ersten Namen. Die Gruppe, welche in und um Lenggong wohnt, sind Sabub'n, daran ist heute kein Zweifel mehr. Sie kommen gelegentlich bis Ijoh. Ob in Ijoh früher ein anderer Stamm gewohnt hat, mag wohl sein. Die Sabub'n sprechen Sakai. Sie werden von den Jahai nicht verstanden und auch umgekehrt, es sei denn, daß sie in Kommunikation stehen wie in Besiah.

Anthropologisch sind sie Negritos, ebenso wie die Jahai. Mein bisheriger Eindruck ist dieser, daß die Jahai dunkler sind und vielleicht kräftiger gebaut. Jedenfalls gibt es unter den Jahai nicht so viele helle Individuen, und unter den Sabub'n nicht so stark dunkle. Das krause Haar ist bei beiden die Regel. Ethnographisch sind die Sabub'n Semang; die Übereinstimmung mit den Jahai ist auf diesem Gebiete eine sehr große.

Auf sprachlichem Gebiete weicht der Wortschatz ab, doch scheint mir die Grammatik die gleiche zu sein. Es sei hier jedoch bemerkt, daß ich die Sabub'n nur vorübergehend studieren konnte. Phonetisch ist das Sabub'n ein Monstrum; das Jahai ist ein Waisenkind dagegen. Auch hier habe ich Anzeichen von Tönen in dem beschränkten Maße wie bei den Jahai. Wie schwierig die richtige Aufnahme von diesen Sprachen hier ist, und wie erst ein gewöhntes Ohr die Laute richtig auffaßt, möge Ihnen folgendes zeigen. Ich schrieb Ihnen früher vom Flusse Perak, daß er in Jahai Belum heiße; nun nach dreimonatigem Aufenthalt bekomme ich es zufällig heraus, er heiße Belub'n. Ich hatte früher auch niemals das lange *u* richtig herausbekommen. Das Wort *ćan*-Fuß ist Ihnen bekannt. Man gebraucht es täglich hundertmal. Nun nach langer Zeit stellt es sich heraus, es heiße *ćad'n*. Bei den Sabub'n sind die Schlußlaute noch viel schwieriger richtig herauszuhören. Es ist zweifellos eine Tendenz vorhanden, diese d^n, g^n etc.-Laute in *nd*, *ng* übergehen zu lassen.

III. Die *Kensiu.* Teilstämme figurieren auch unter anderem Namen, wie Kenta', Kaien u. a. Nach Angaben meiner Gewährsmänner sprechen sie eine Sprache, die von Jahai und Sabub'n nicht verstanden wird. Die ersteren sagen, sie verstehen eher Kensiu als Sabub'n. Ich selber kann noch gar nichts aus eigener Erfahrung über diese Stämme sagen. Die Stämme von Selama gehören dazu. In Ijoh sind heute keine Kensiu mehr.

IV. Die *Plę*, welche von den Malayen Orang Bukit genannt werden. Sie sprechen einen Sakai-Dialekt, sie sind aber keine Sakai. Sie stellen anthropologisch nach meinen bisherigen knappen Beobachtungen einen Mischstamm dar. Ethnographisch rücken sie von den Semang weiter ab als die Sabub'n. Sie sind in gewisser Weise die Kulturträger für die Semang. Sie werden für mich später ein sehr interessantes, aber schwieriges Studienobjekt sein, da sie sehr abgeschlossen leben von Malayen sowohl wie Weißen. Sie wohnen östlich der Jahai und der Sabub'n.

Es sei noch auf die Semang von Morgan hingewiesen. Sie wohnen am Pluss. Ich konnte sie noch nicht besuchen. Nach Angaben eines Pluss-Sakai's sprechen sie aber Jahai. Ich glaube, das geht auch zur Genüge aus BLAGDEN's Zusammenstellung hervor. Ist dies wirklich der Fall, dann waren diese am Pluss sitzenden Semang früher eins mit den Jahai am oberen Perak und sind durch eine Sakai-Welle, welche die heutigen Sabub'n geschaffen hat, von der Hauptgruppe getrennt worden.

Es geht auch deutlich aus den Ausführungen hervor, daß die *Plę* und die Sabub'n die sprachliche Gruppe der nördlichen Sakai darstellen. Ich glaube kaum, daß noch andere dazu zu zählen sind. Diese beiden sind aber Mischstämme, mehr oder weniger nach der Semang-Seite hin gravitierend.

* * *

Nun einiges über die Benennung, nicht als ob ich eine Neuerung aufstellen wollte, das liegt mir fern, da wir ja gerade auf diesem Gebiete falsche Benennungen gewohnt sind. Die Sabub'n nennen sich *Sema'*, d. h. Eingeborner gegenüber „Fremder". Das gilt also nur von einem Mischstamme. Die Jahai nennen sich *Mn'ra*, welches die gleiche Bedeutung hat. Die Kensiu nennen sich *Meni'*, und dies hat auch die gleiche Bedeutung. Aus dem Sema' ist nach meiner Meinung das heutige Semang geworden. Ich hörte zwar von einem Sabub'n, daß die Semang vom Pluss Semang genannt würden. Das kann aber eine Malayenbezeichnung sein.

Was sind nun die Pangan? Die Malayen von Tadoh, mit denen ich gesprochen habe, gebrauchen diesen Namen, oder sie sagen auch Pangei, das soll aber soviel heißen wie das andere Wort Sakai. Gibt es irgendwelche Pangan? Ich glaube heute nicht daran. Meine Jahai sind bis nach Galas gereist und sagen, daß im Osten Jahai ähnlich gesprochen werde, oder es seien Mischstämme mit den *Plę* Ich hoffe, daß meine nächste Reise, die zur Ostküste geht, einiges Licht hierüber bringen wird.

STEVENS begeht den einen großen Irrtum, daß er als Semang-Kultur darstellt, was eine Mischkultur ist, wenn nicht etwa reine *Plę*-Kultur. Seine Orang Tumior scheinen keine anderen zu sein als die Temengor, d. h. die *Plę*

von Ulu Temengor, das in der Sprache von Perak einen ähnlichen Klang hat wie Tumior. Das ist natürlich vorerst nur eine Mutmaßung.

Meine Tätigkeit beschränkte sich auch diesmal auf die Jahai. Nur wenige Tage konnte ich den Sabub'n widmen. Ich war aus dem im Briefe angeführten Grund gezwungen, meine Tätigkeit unter ihnen abzubrechen. Bei den Jahai konnte ich meine sprachlichen und ethnologischen Beobachtungen ergänzen resp. berichtigen.

Ich glaube, Ihnen im letzten Briefe kurz geschrieben zu haben, daß in gewisser Weise ein Kommunismus unter den Jahai resp. auch Sabub'n herrsche, der sich auch auf die Frauen der Brüder erstrecke. Nun wurde mir das aber diesmal entschieden verneint, und zwar in verschiedenen Lagern des Innern. Meine früher gemachte Äußerung stammt von einem Sabub'n aus Besiah. Die Jahai wehren sich entschieden gegen diese Behauptung und sagen: Die Sabub'n sind in dieser Hinsicht freier als wir. Ob es bei den Sabub'n der Fall ist, kann ich nicht sagen.

Eine Beobachtung, die mich etwas wunderte, ist diese, daß, wenn auch die Mitglieder einer Gruppe die Nahrungsmittel untereinander teilen, dieses nicht geschieht, wenn Angehörige einer Gruppe zu einer anderen Gruppe desselben Stammes kommen. Sie müssen zahlen. Man geht darum lieber zu Malayen, um sich etwas Essen zu erbetteln. Natürlich ist der Fall ein anderer, wenn die beiden Gruppen untereinander befreundet sind.

Meine früher auf religiösem Gebiete gemachten Beobachtungen bestätigen sich alle, und ich konnte verschiedenes ergänzen. Ich habe weitere Texte aufgenommen.

Da ich auch den Phonographen mithatte, konnte ich verschiedene Gesänge und Sprachproben aufnehmen. Wie sie ausgefallen sind, weiß ich nicht, da mein Reproducer zerbrochen ankam. Es ist ziemlich schwierig, Gesänge aufzunehmen; dafür sind die Semang nicht zu haben.

Meine anthropologischen Messungen habe ich auf zirka 40 Personen ausgedehnt, davon auch mehrere Sabub'n.

Weiterhin habe ich gegen 20 Sorten eßbare Wurzeln und Kräuter gesammelt, die von den Jahai verwendet werden, und sie nach Singapore gesandt zur näheren Feststellung; leider sind verschiedene Sachen während meiner Weiterreise schadhaft geworden. Hoffentlich nutzen sie noch für den Zweck, für welchen sie bestimmt wurden.

Die auf dieser Reise gemachten Photos sind mir durchwegs alle gelungen, da das mitgenommene Material gut war.

Mit den Sabub'n habe ich mich in Besiah und in Grit beschäftigt.

Bezüglich der Sprache habe ich bereits einige Angaben gemacht. Die Sabub'n haben ein bilabiales *f* (= *f*) und eine Art englisches *th* (= *s*), was den Jahai abgeht. Sonst bin ich an der Phonetik der Sabub'n verzweifelt und habe mein Bestes getan, um die Laute zu fixieren. Weiterhin besteht die Tendenz, die im Jahai offenen Vokale dumpf zu machen, was auch einen Einfluß auf die Konsonanten hat. Sonst habe ich das gesammelte Material noch nicht bearbeiten können.

In religiöser Hinsicht sind die Anschauungen der Sabub'n jenen der

Jahai gleich. Ich habe nur die eine Differenz bislang entdeckt, daß hier *Taped'n* als jüngerer Bruder Karei's angesehen wird, nicht als dessen Sohn. Die Mond- und Sonnenfinsternis wird nicht durch die Kröte wie bei den Jahai, sondern durch eine Art Drachen verursacht. Ein wesentlicher Unterschied aber besteht darin, daß die Sabub'n ihre *Hala* (Medizinmänner) haben, welche den Jahai abgehen (außer in neuester Zeit, wo i c h als großer Medizinmann angesehen und auch so genannt werde: *Hala teböu,* Großer Hala, da ich nach deren Meinung außergewöhnliche Heilungen vollbracht habe und im Besitze eines *ćeboḥ*, Wundersteines bin).

In ethnographischmaterieller Hinsicht sind die Sabub'n den Jahai wohl in allem gleich. Der Bogen ist bei den Sabub'n nicht mehr aufzutreiben, den Jahai habe ich die letzten Stücke abgenommen, natürlich auf friedlichem Wege.

Die Sabub'n und auch die Jahai machen in allerneuester Zeit eine Metamorphose durch, vom Nomadisieren zum halbseßhaften Leben. Sie fangen an, kleine Pflanzungen meistens von Wurzeln anzulegen. Dadurch sind sie zu einer irgendwelchen Seßhaftigkeit gezwungen.

In der Literatur liest man hin und wieder von wilden und zahmen Semang. Viel Sinn hat diese Unterscheidung nicht. Gewöhnlich gehen die Semang allen Weißen aus dem Wege. Unter den Jahai gibt es eine Gruppe von neun Personen, welche nicht nur Weißen, sondern auch Malayen aus dem Wege gehen und sich von den anderen Semang separieren. Das sind jene vom Banug'n-Flusse, es sind aber die Einzigen. Ich habe Gelegenheit gehabt, ein Interview mit ihnen zu haben, sie zu messen und zu photographieren. Sie wurden ganz manierlich. Sie wandern auf zwei Flössen die Flüsse auf und ab und suchen ihre Nahrung. Sie schleppten sogar ihre Dachbedeckung mit, um so schnell neue Hütten aufzuschlagen.

Ich will diesen Bericht hiemit beschließen. Anbei geht die Liste der Messungen mit und auch die Photos.

Ich will noch einiges über die O r n a m e n t i k anfügen, soviel wie bei den Jahai und auch bei den Sabub'n herauszubekommen ist. STEVENS' Ausführungen haben ein großes Interesse erweckt. Soviel ich herausbekommen konnte, hat die Ornamentik bei beiden Stämmen gar keine magische Bedeutung. Alle Ornamente, ob an Kämmen oder an Sumpitanen, sind nur Schmuck. Soviel einer Kunstgefühl und Kunstbedürfnis hat, so viele und so schöne Ornamente macht er darauf. Die Ornamente sind aus der Tierwelt und zumal aus der Pflanzenwelt genommen. Aus der Tierwelt meistens Affenzähne (Vorderzähne) oder dergl., die ja auch als Schmuck getragen werden. Aus der Pflanzenwelt Blumen und wohlriechende Kräuter, die man sich auch als Schmuck anlegt. Die Ornamentik ist übrigens recht mager bei den genannten Stämmen. STEVENS sagt, daß die West-Semang die Ornamentik vergessen hätten. Das ist gewiß falsch. Sie sind im Stadium des Lernens. Sie lernen von den *Ple.* Auch sind die Ornamente in Lenggong und Ijoh sicher ausgiebiger als bei den Jahai. Wenn an STEVENS' Theorie etwas ist, dann kann es nur für Nicht-Semang-Stämme gelten. Die Jahai sind übrigens auf dem Gebiete der Magie sehr zurück. Kämme sind gar nicht so zahlreich, und

Tafel I *a*. Kenta Bog'n (Semang).
Die ganze Familie beim Schlafen. Aufnahme nicht improvisiert!

Tafel I *b*. Kenta' (Semang) im Blumenschmuck.
In der Mitte der rückwärtigen Reihe der Forscher.

Tafel II*a*. Frauen entnehmen Blut dem Schienbein, um das Blutopfer an Karei darzubringen.

Tafel II*b*. Sakai-Mädchen in Schmuck und Rindenstofftuch.

bei keiner Gelegenheit steckt die Frau mehr als einen Kamm an. Bei Unwetter z. B. oder Gewitter darf kein Kamm angesteckt werden, das würde die Strafe Karei's nach sich ziehen. Kämme steckt man ebenso wie Blumen nur dann an, wenn man fröhlich ist. Übrigens konnte ich verschiedene von den Bezeichnungen, die STEVENS bei seiner Blumentheorie vorbringt, feststellen, was sie eigentlich bedeuten. Etwas ganz anderes, als STEVENS angibt. Es macht mir den Eindruck, als ob er hier hinters Licht geführt worden wäre, wohl nicht von einem Semang, sondern von einem Malayen, seinem Dolmetsch. Immerhin mag bei den Mischstämmen den Ornamenten eine magische Bedeutung zukommen, bei den Jahai und den Sabub'n ist sie gewiß ausgeschlossen.

II. Bericht über die Kenta-(und Kensiu-)Pygmäen in Kedah (Baling, 21. Oktober 1924).

Einige Zeilen von meinem neuen Arbeitsfelde in Kedah. Die Sache ist zu interessant! Ich habe eben 14 Tage bei den Kenta-Bog'n zugebracht, deren Heimat Selama-Baling ist. Dieser Stamm ist von MARTIN gesehen worden und STEVENS mag sie studiert haben; ich kann darüber nichts sagen.

Meine Erfahrung unter den Jahai machte es mir außerordentlich leicht, die nötigen Informationen in vierzehn Tagen zu machen, zu welchen ich bei den Jahai vier Monate brauchte; natürlich kenne ich die Jahai besser.

Ich fand keine Schwierigkeit, in diesen Stamm einzudringen. Hatte zirka 30 Individuen täglich um mich.

Die Kenta sind anthropologisch reine Negritos, sie werden aber schnell malayisiert.

Sprachlich ist zu melden, daß das Vokabular von dem der Jahai stark verschieden ist; grammatikalisch ist er gleich. Ich habe die Grundlinien der Grammatik und zirka 1000 Wörter, so daß für Vergleichung genügend Material vorhanden ist. Hier kam ich auf eine Geheimsprache, die ich Sprache der *Ćenoį* nenne. Das sind kleine Lichtwesen, Diener *Kaeį's*, die in Blumen wohnen und den Menschen wohlgesinnt sind. Diese Sprache gibt den Schlüssel zum Verständnis der Ornamentik (STEVENS hat in vieler Hinsicht richtig darüber berichtet, trotz SKEAT's und MARTIN's Angriffe gegen ihn. Seine Blumentheorie ist aber nicht richtig). All die Namen der Ornamente entstammen dieser Geheimsprache, soweit sie auf Himmelswesen usw. hindeuten. Die Gesänge dieser Negritos sind in dieser Geheimsprache, so daß man sie nur mit Kommentar verstehen kann. Soweit ich es heute beurteilen kann, gehört diese Geheimsprache nicht etwa den Kenta allein an, sondern geht durch alle Stämme, di edas *Hala*-Wesen und das *Pana* kennen, also zumal dem Mischstamme der *Pleˌ*. Die Jahai haben fast gar nichts davon und kennen demzufolge auch die Geheimsprache nicht. Der *Hala* (Zauberer im guten Sinne, dem die *Ćenoį* zur Verfügung stehen) ist Träger der Sprache, er kennt sie. Die anderen Stammesmitglieder kennen mehr oder weniger davon.

Die Kenta, obwohl also so weit nördlich wohnend, entpuppen sich als sehr stark von der *Pleˌ*-Kultur influenziert. Von dieser Sprache konnte ich einiges aufnehmen; was das für ein Ding ist, weiß ich nicht. Das Fürwort

total verschieden; Wörter vielfach auch, manchmal gleich. Ich glaube aber, daß sie nicht ursprünglich Negrito ist, ebenso wie das *Hala-* und *Ćenǫį*-Wesen. Vielleicht gibt ein späteres Studium der *Plę* den Schlüssel zum vollen Verständnis.

Soziologisch das gleiche wie bei den Jahai. Prinzipiell polygam, praktisch monogam, Eheband möglichst lose. Hier finde ich Mutterfolge, d. h. das Kind gehört der Mutter, bei den Jahai dem Vater.

In religiöser Beziehung habe ich hier ein schönes System aufzeichnen können, mit *Kaęį* als höchstem Wesen, seinen Brüdern *Tapęd'n* und *Begd'äg* als untergeordneten und anderen. Kurios, *Kaęį* im Verein mit seiner Großmama *Manǫįd'*, der Erdgöttin, macht das erste Menschenpaar aus Lehm!

Das Blutopfer an *Kaęį* ist vorhanden, und zwar als Sühnopfer. Die verschiedenen Vergehen, welche mit Blut gesühnt werden, konnte ich notieren; zum großen Teil sind sie identisch mit jenen der Jahai.

Und Poesie sitzt in dem Volk, großartig! Ihre poetische Ader hätte hier für Jahre genügend. Von der Erde geht ein hoher Baumstamm, auf diesen setzte *Kaęį* das *Rankel* (eine Art Drehscheibe). Von dieser gehen sechs Zweige oder Lianen nach den verschiedenen Richtungen. Am Ende dieser hängen Frucht- und Blumentrauben. In diese geht das Blut der Blutopfer der Menschen und wird zu Früchten. Das ganze Ding (Drehscheibe und Blumendolden) dreht sich. Die Frucht- resp. Blütendolden sind die Wohnstätten der kleinen Lichtwesen, der *Ćenǫį*. Wenn sich die Blütenkelche öffnen, treten diese Engelein hervor und singen zur Flötenmusik, das Haupt mit Blumen bekränzt, mit Blumenschärpen, mit Blitztätowierung im Angesicht. Sie klatschen in die Händchen und steigen singend zur Erde hernieder oder zum Sitze *Kaęį's*. Wenn Früchte zur Erde fallen, werden sie zu Fruchtbäumen! Ist das nicht Poesie?! Wenn man dazu die Melodie des Liedes hört! Großartig! Und auch der Inhalt des Textes ist gar nicht so ohne.

Gesang der weiblichen *Ćenǫį*, welchen diese anstimmen, wenn sie beim Öffnen der Blütenkelche aus diesen hervortreten, unter Flötenmusik, Händeklatschen usw.:

A ǫ ųa! Sed'on batu.
Letǫd peńǫg'n, sed'on batu.
Keda' (ha) Pęlę', sed'on batu.
Letǫd peńǫg'n, sed'on batu.
Keda (ha) Ćenǫį, sed'on batu.
Penusor batu, sed'on batu.
Pankan gimal, sed'on batu.
Pankan lońaų, sed'on batu.
Kantal gimal, sed'on batu.

An Stelle der Interlinear-Übersetzung gebe ich hier eine freiere zum besseren Verständnis:

A ǫ ųa! (Händeklatschen angedeutet) Wir gleiten hernieder vom Felsen[3].
Mit Flötenmusik, wir gleiten hernieder vom Felsen.
Wir Mädchen des *Plę'*, wir gleiten hernieder vom Felsen.

[3] Firmament.

Mit Flötenmusik, wir gleiten hernieder vom Felsen.
Wir Mädchen *Ćenǫi̯*, wir gleiten hernieder vom Felsen.
Gleiten herab die Felswand, wir gleiten hernieder vom Felsen.
Lassen erklirren die Waffen, wir gleiten hernieder vom Felsen.
Und schleudern die Blitze, wir gleiten hernieder vom Felsen.
Ergreifen mit Händen die Waffen. Wir gleiten hernieder vom Felsen.

Ist das nicht wie ein Lied der *primitiae creationis!* Sie finden im Liede den Namen *Plę*. Die Kenta haben keine Ahnung vom Gotte *Plę* und geben die Übersetzung „*Plę*-Mädchen" (Mädchen des Stammes *Plę*). Dies hat keinen Sinn. Es ist hier gewiß der Gott *Plę* (Stevens) gemeint, der Gebieter der *Ćenǫi̯*.

Nun versteht man auch, warum die Negritos so sehr den Blumenschmuck lieben: weil die *Ćenǫi̯* ihn so gern haben!

Wo gehört das alles hin, zum reinen Negrito-Wesen? Ich glaube nicht. Die Jahai kennen fast nichts davon.

Kaęi̯ ist hier der Mond. Daran ist kein Zweifel. Im Monde sitzt die Katze. *Kaęi̯'s* heilige Tiere sind Katze und Kaninchen und zwei Vögel. Die Sonne, welche zum Drachen wird, will den Mond, der männlich ist, umbringen (Mondfinsternis). Alle Negrito müssen singen, schreien und Musik machen, um dem Mond zu helfen. Sonnenfinsternis entsteht, wenn die Sonne ihren Schirm ausbreitet! Die Sonne wird allabendlich von einem großen Vogel verschluckt, der sie am nächsten Morgen wieder von sich gibt. Die Frau des Mondes ist der Abendstern.

So in kurzen Strichen das Weltbild.

Den Toten werden magische Stäbchen mitgegeben, damit sie ins Jenseits zugelassen werden (die Begräbnisbambus Stevens').

Wir haben hier die Regenzeit, fürchterlich! Jeden Tag gießt es vom Himmel herab. Ich hocke in meinem Regenpalast wie ein Affe im Käfig. Das muß man mitgemacht haben, sonst glaubt man es nicht. Anbei ein Bild meines Regenpalastes; habe mich arg verkühlt; gegen Fieber scheine ich aber geeicht zu sein.

Worüber ich mich immer mehr wundere, ist, daß meine Vorgänger so wenig in das Negrito-Wesen eingedrungen sind; daß sie gar nicht an die Leute herankamen. Ich kann es nicht verstehen. Mir folgte heute morgens ein Troß von Männern und Frauen zirka 7 Kilometer weit bis zum Auto. Ich schickte diesen Nachmittag meinen Diener aus nach Siong, wo ein Stamm der Kensiu wohnt, die ich vor 14 Tagen besuchte, mit der Aufforderung, mir eine Hütte zu bauen für 3 Dollar. Die Sache ist perfekt. Morgen bauen sie die Hütte in ihrem Lager, und übermorgen beziehe ich meinen neuen Palast. Natürlich ist das Wohnen unter ihnen nicht umsonst. Es kostet mich zirka 2 Dollar (4 Mark) pro Tag sie zu füttern; dafür stehen sie mir aber zur Verfügung, und ich habe freie Hand und freien Ein- und Ausgang.

Den Kenta-Kensiu dieser Gegend hier will ich zirka zwei Monate widmen, ziehe dann vielleicht nach Malakka zum Grabe des hl. Franz für einige Tage und gehe dann nach Patalung, um für einige Wochen die Siam-

Negritos zu studieren. Vor Weihnachten dürfte dieses Kapitel beendet sein. Ob ich dann nach Osten gehe oder mich den *Plę* zuwende, weiß ich noch nicht.

An Touren ist in der Regenzeit nicht zu denken, da kommt nicht einmal der Wasserbüffel hindurch.

III. Die *Plę*-Temiar (Mischstamm). Die Menri'-Negrito.

Auf Grund der Nachrichten, welche ich auf meinen früheren Reisen über die *Plę*-Teminar erhalten hatte, wurde der Plan einer Studienreise zu diesen entworfen und auch durchgeführt. Ich glaube, daß ich damit eine ganz neue Gruppe in die Ethnologie einführe, wenn nicht VAUGHAN STEVENS schon ausführlich über die Temiar berichtet hat, was ich jetzt nicht kontrollieren kann.

Auch diesmal ging ich von Grit aus, und zwar in südöstlicher Richtung, überschritt das Gebirge an der Perak-Kelantan-Grenze und ging dann verschiedenen Nebenflüssen des Nengiri und diesem selber entlang, bis ich schließlich aus dem Gebiet der Temiar heraus in jenes der Negrito, „Menri" genannt, kam.

1. Die *Plę-Temiar* sind ein Stamm, der aber in zwei Hälften zerfällt. Die *Plę* wohnen eigentlich nur in Perak und reichen in einem Zipfel nach Kelantan hinüber in das Quellgebiet des Nengiri, während die Temiar nur in Kelantan zu finden sind, und zwar am linken Ufer des Nengiri und seiner Nebenflüsse bis zum Jinderafluß hin. Somit reichen die *Plę*-Temiar von Ulu-Kinta zur Quelle des Nengiri, dann diesen entlang bis zum Jinderafluß, diesen aufwärts zum Noringberg hin, dann nach Ulu Sengo, und von dort in westlicher Richtung nach Temengor, dann weiterhin am linken Ufer des Perak mehr landeinwärts nach Ulu Piah und Ulu Plus zum Kerbu hin. Sie haben somit das Innere der Halbinsel inne und sind vom Malayeneinfluß fast ganz frei geblieben.

Die *Plę* bezeichnete man vielfach nach Malayenart als Orang Bukit. Sie nennen sich aber *Plę* und werden von den Semai (das sind die eigentlichen Sakai) *Temęr* genannt. Die *Plę* in Kelantan nennen sich selber auch *Temęr* oder noch öfter Temiar; von den Malayen und den Menri werden sie „Negrito" genannt. Der Chinese nennt sie *Tumeoų*.

Der Stamm ist verhältnismäßig sehr stark. Ich schätze die *Plę* sowohl wie auch die Temiar auf je 5000 Seelen, zusammen also auf 10.000. Auf meiner Tour besuchte ich 18 verschiedene Niederlassungen, in denen ich mich verschieden lange aufhielt.

Es kann kein Zweifel bestehen, daß die *Plę*-Temiar eine Mischrasse sind. Sie sind größer als die Negrito und vor allem heller. Richtiger muß man sagen, daß die *Plę* mehr Prozent helle Individuen aufweisen als dunkle, während die Temiar mehr dunkle Individuen haben als helle. Die dunklen Individuen kann man jedoch dadurch von den Negrito unterscheiden, daß sie weniger negroides Aussehen haben, und daß zumal das Haar verschieden ist. Dabei soll natürlich nicht gesagt werden, daß keine negroiden Typen unter ihnen vorkommen. Die Farbe der hellen Individuen erinnert sehr an das Chinesengelb, vielleicht ist sie noch ein wenig heller.

Das Haar ist wollig; wenn langgewachsen, dann wellig, durchaus nicht spiralig oder pfefferkornartig. Die Tätowierung ist nicht selten; bei den Frauen aber öfter zu beobachten als bei den Männern. Die Bemalung des Körpers, zumal des Gesichtes ist bei der Jugend allgemein geübt. Die Nasenscheidewand ist bei beiden Geschlechtern durchbohrt.

Die *Plę* geben vor, daß ihre Urheimat Ulu Kinta sei, von wo sie sich dann nach Kelantan und von dort rückströmend nach Ulu Temengor und Ulu Plus ergossen hätten.

Wirtschaftliche Besonderheiten erwähne ich folgende: Vielfamilienhäuser, Pflanzungen von Hubi, Banane und Zuckerrohr und Kornarten, wie *Sekųę* bei den *Plę* und Reis bei den Temiar. Als Haustiere werden allgemein das Huhn und der Hund gehalten. Waffen dieser Stämme sind der Sumpitan und die Lanze. Der Bogen ist an der Jahai-Grenze bekannt, er stammt auch nach ihrer Aussage von den Jahai, heute ist er fast nicht mehr gebraucht. Die *Plę* sind Meister im Tierfallenlegen. Sonderbarerweise haben die *Plę*-Temiar keine Kämme, eine Entdeckung, die mich sehr überraschte.

Von soziologischen Merkmalen sind folgende besonders ins Auge springend: Im Falle irgendwelcher Scheidung der Eltern geht das Kind mit der Mutter, und wenn sich diese verheiratet, geht es zur Großmutter mütterlicherseits. Polygamie ist erlaubt und praktisch mehr geübt als bei den Negrito-Stämmen. Als ganz eigenartiges Merkmal aber nenne ich die Polyandrie, in einer sonderbaren Ausgestaltung. Sonst herrscht aber Familienorganisation; doch auch ein Anfang von Stammesorganisation ist vorhanden. Die *Plę* und die Temiar haben je einen Raja, nicht etwa von Malayen-Gnaden, sondern nach alter Stammesüberlieferung. Diese Rajas, obwohl anerkannt, üben dennoch keine Regierungsgewalt aus, obwohl sie ihnen zugestanden ist. Mein Lehrer bei den *Plę* war der Raja selber, in dessen Hause ich zehn Tage lang weilte.

Die Verschiedenheit dieser Stämme von den Negrito ist zumal auf religiösem Gebiet leicht erkennbar. Anderseits sprechen wieder verschiedene Sagen und Mythen so deutlich von einer Mischung mit den Negrito-Stämmen, daß es auf den ersten Blick auffällt.

Die Gottheit, Schöpferin des Weltalls, ist weiblich und heißt *Ia Pudęu*. Sie ist auch die Beherrscherin der Unterwelt. Sie ist gut. *Karęį* ist auch da, aber als eine Gottheit zweiten Ranges. Er ist der Donnergott, ihm wird das Blutopfer dargebracht genau so wie bei den Negrito.

Pęl'uįg (erinnert das nicht an Puluga?) ist der dritte im Bunde. Ich führe ihn jetzt gleich an, um die Person *Karęį's* besser verstehen zu machen. *Pęl'uįg* (einmal mir auch als Tata *Plę* angegeben) ist identisch mit dem *Plę* bei Stevens, wie es verschiedene Mythen kundtun, er ist der Stammvater der *Plę*. Er hat sie den Ackerbau und allerhand Lebenskünste gelehrt. Dann kam von außen *Karęį* dazu und nannte den *Pęl'uįg* seinen jüngeren Bruder, er ist aber keineswegs sein leiblicher Bruder. Er zwang den *Plę* verschiedene Gesetze auf, unter anderem auch das Blutopfer. Er brachte den Tod unter sie und auch die Begräbnisart der Negrito, denn unter *Pęl'uįg* wurden die Toten

nur ausgesetzt, und sie kehrten wieder zum Leben zurück. Es besteht kein Zweifel, daß *Pęl'uįg* der Stammvater der *Plę*, und *Karęį* jener der Negrito ist. *Karęį* ist schwarz, *Pęl'uįg* hell. Weiterhin ist zu nennen die leibliche Schwester *Pęl'uįg*'s, *Asu*, die verschiedenfarbig ist. Sie repräsentiert die Semai (STEVENS nennt sie auch direkt Semei).

Von *Karęį* sprach der Raja recht wegwerfend, während er von *Ia Pudęu* und *Pęl'uįg* in ganz anderem Tone redete. Näher gehe ich hier auf diesen Gegenstand nicht ein.

Die Toten werden heute nach Negrito-Art begraben, früher wurden sie in Bäumen ausgesetzt. Die Seele (*ruuai*) geht ins Jenseits und hängt sich zu den anderen Seelen am *Galogn Adek* fest, ähnlich wie die Fledermäuse.

Die Beherrscherin der Schattenwelt ist *Ia Pudęu* selber. Sie hat Mitleid mit ihren Enkeln, d. h. den Schatten, aber nur mit den Guten. Die Bösen schlägt sie mit ihren Armen, wenn sie und so oft sie am *Galogn Adek* vorbeigeht. Dort bleiben die Schatten bis zum Untergange der Welt. Durch Winde und Feuer wird einmal *Ia Pudęu* diese Welt vernichten, und es wird eine neue erstehen, auf der es aber keine Bäume geben wird. Dann werden die Guten auf diese Welt zurückkehren und ein neues Leben anfangen, sie werden unter Blumen wohnen, wie sich der Raja ausdrückte. Die Bösen steckt aber *Ia Pudęu* ins siedende Wasser. Sie durchschaut die Herzen und kennt die Schuld der einzelnen. Sie läßt sie solange darin, bis ihre Schuld weggekocht ist. Darum steckt sie sie zu verschiedenen Malen hinein. Hat die Seele keine zu große Schuld, so kommt sie bald heraus, aber nicht als Mensch, sondern sie wird zu irgendeinem Tiere. Ist aber eine stark mit Schulden beladen, so wird sie derart ausgekocht, daß sie dann als Nebel-Wind davonschwirrt. *Karęį* stirbt auch. *Ia Pudęu* stirbt aber nicht.

Es sei erwähnt, daß bei den Temiar *Karęį* auch unter dem Namen *Enku'* bekannt ist.

Das *Hala*-Wesen ist überall fest im Schwange, das *Paną* bekannt, ebenso wie die *Ćenǫį* und die *lingua sacra*. Ich konnte begreiflicherweise nur wenig von ihr aufnehmen.

Die *Plę*-Temiar sprechen e i n e Sprache (das Nordsakai), nur im Vokabular sind einige dialektische Unterschiede sichtbar.

2. Soviel von den *Plę*. Ich konnte diesmal auch die N e g r i t o a m K e l a n t a n f l u s s e besuchen und weilte unter ihnen zehn Tage. Ich hatte schon früher einmal einen ganz kurzen Besuch bei ihnen gemacht. Damals nannte ich sie Benar. Das ist ein Irrtum. Sie nannten sich damals *Menri' Benar*. Ich faßte *Menri* auf als Bezeichnung für Mensch schlechthin und *Benar* als Stammesname. *Benar* ist aber ein malayisches Wort (=echt). Sie wollten sagen: Wir sind echte *Menri*. Ihr Stammesname ist auch tatsächlich *nri'*. So werden sie auch von den Temiar genannt. Das Wort für Mensch heißt aber wie in Jahai *mn'ra*. Sie werden natürlich auch mit anderen Namen benannt, so *Mn'ri Brǫg*, wie die Temiar auch *Mén'oi Brǫk'* genannt werden nach dem Flusse, an welchem sie wohnen, dem *Nengiri-Brǫk* (Temiar); *Brǫg'* (Menri).

Die Sprache dieser Menri' steht dem Jahai sehr nahe. Ihr Gebiet ist folgendes: Vom Jindera-Fluß, wo sie sich mit den Temiar mischen, zur Mündung des Galas-Flusses (Galas ist ein Nebenfluß des Nengiri), dann in schräger Linie zum Quellgebiet des Lebir und diesen aufwärts, aber nicht bis zur Mündung. Oberhalb der Mündung des Pergau-Flusses in den Kelantan-Fluß sind noch zwei Gruppen der Menri' seßhaft, aber nicht mehr weiter nach Norden. Ich weilte unter ihnen am Ulu Setong-Flusse, wo ich zwei Lager zur Verfügung hatte.

Am Ulu Setong sind die Menri' stark von den Temiar wirtschaftlich beeinflußt. Sie hatten sich nach derem Muster eine schöne Pflanzung angelegt.

Soziologisch ist folgendes zu nennen: Familienwirtschaft, Polygamie theoretisch erlaubt, aber sehr wenig vorkommend, Polyandrie undenkbar. Das Eheband ist, zumal in den ersten Jahren, locker, d. h. man kann die Frau entlassen und eine neue nehmen; ähnlich wie bei den anderen Negrito. Dennoch muß ich sagen, daß hier mehr Stabilität herrscht. Auch hier herrscht ein gewisses Mutterrecht.

Als Waffe kennen die Menri' den Sumpitan und den Speer, aber nicht den Bogen. Kämme werden auch hier nicht gebraucht, doch sagte man mir, daß sie am Lebir vorkommen sollen.

Totenbestattung konnte ich an einem Grabe studieren, das ich selber geöffnet habe. Die Leiche liegt auf dem Rücken, Kopf nach Westen, wie bei den Jahai. Die Leiche wird derart eingeschlossen mittels Bambus und Matten, daß die Erde sie nicht berühren kann.

Die Seele geht nach dem Westen an einen Ort, der *Ćepęgn* genannt wird, von wo sie nicht wieder zurückkommt. Sie wohnt dort und lebt dort im Ort der Schatten, ähnlich wie sie hier auf Erden lebte. Geisterfurcht (Furcht vor dem Totengeiste) ist vorhanden wie bei den anderen Negritostämmen auch. Ich gehe also hier nicht näher darauf ein.

Die oberste Gottheit ist *Karęį*. Seine Frau heißt *Takell*. Das Blutopfer, als Sühnopfer für verschiedene Sünden, ist auch hier geübt.

Das *Hala*-Wesen ist bekannt, das *Pana* aber nicht. Eine Art Geheimsprache *(lingua sacra)* ist ebenfalls bekannt, aber sie scheint etwas verschieden zu sein von jener der anderen Stämme. Über *Karęį* ist noch zu sagen, daß er *Rindén* hieß, ehe er in den Himmel hinaufging. Im Anfange gab es drei: *Rindén (Karęį)*, *Takęl*, seine Frau, und deren Sohn *Hanęį*. *Karęį* ging in den Himmel, *Takęl* in die Erde und *Hanęį* in den Wald. Er wurde zum Tiger und ist bis heute eine Art Polizist *Karęį's*. Der Tiger ist ja allgemein bei den Negrito eine Art *Hala;* der *Hala* wird nach seinem Tode zum Tiger, er ist auch ein Sohn *Karęį's*. *Karęį* heißt auch *Putęu*. Der eigentliche *Hala* heißt *Putęu* = Tiger, während der kleine *Hala*, der Anweisungen vom *Putęu* erhält, *Muna'* genannt wird. (Letzterer entspricht dem *senahud* bei den Kensiu.)

Die Musik und zumal der Gesang bei all den Stämmen, die ich bis heute studiert habe, ist verschieden. Auch hierin schneiden die Jahai am schlechtesten ab.

Für die Benennung dieser Stämme mache ich heute folgenden Vorschlag: Einmal muß das Pangan eliminiert werden. Es ist wohl nicht an-

gebracht, daß die Wissenschaft mit dazu beitrage, die ohnehin bedauernswerten Orang Utan zu beschimpfen. Sie empfinden das sehr. Das Wort Sakai gilt heute aber nicht als Schimpfname bei all den Stämmen, die ich kenne, vielmehr wird es von ihnen selber gebraucht.

Ich schlage darum vor, daß man all die Inlandstämme mit dem Kollektivnamen Sakei benenne, diese dann trenne in Negrito und Nichtnegrito.

Die Negrito zerfallen dann in Sakai-Tepogn (Patalung), Kensiu, Kenta, Jahai, Menri' und den Mischstamm Sabub'n-Lano.

Nichtnegrito: Sakai-*Ple*-Temiar (Mischstamm), Semai (das sind die bis jetzt als eigentliche Sakai benannten Stämme, ob noch andere darunter sind, wird sich in den nächsten Monaten zeigen.

Als Resultate der Monate Januar und Februar buche ich:

1 Ein unvollständiges Skelett der *Menri'* aus Kelantan.

2. Aufnahme der *Ple*-Temiar-Sprache und ein reichliches Vokabular, ebenso Aufnahme der Menri'-Sprache mit einem kürzeren Vokabular; zu beiden einige Texte.

3. Gegen sechzig Photos.

4. Dreißig Messungen von *Ple*-Temiar und 15 von den Menri', mit Haarproben.

5. Aufnahme verschiedener Gesänge der *Ple* und Semai und der Malayen von Patani.

7. Eine Anzahl Ethnographica gesammelt.

8. Skizzierte Aufnahme von allen Gebieten der Ethnologie.

IV. Kurzer Bericht über die Reise zu den Semai.

Die hier mit dem Namen Semai belegten, sind die in der Literatur als Sakai bekannten Stämme, und zwar näher die Zentralsakai. Ich habe ihnen den Monat März gewidmet. Der Erfolg ist ein mittelmäßiger, besonders deswegen, weil ich mich abgespannt fühlte.

Ich besuchte zunächst die Senoi von Batang Padang, und da ich auf keinen rechten grünen Zweig kommen konnte, trotzdem ich eine Woche lang unter ihnen weilte, so zog ich über das Gebirge nach Pahang und studierte die von der Forscherei fast unberührten Semai-Stämme vom S. Bertak (Bertam); S. Tekobn (Telom) und schließlich jene vom S. Serau. Die drei letzteren Gruppen nennen sich ausdrücklich Semai, wie sie auch von den *Ple*-Temiar genannt werden. Ich hatte Gelegenheit, Hunderte von Semai im Batang Padang-Gebiet zu sehen, aus den verschiedensten Gebieten. Sie waren von der Regierung als Träger angeworben und defilierten so an mir vorbei.

Die Semai westlich vom Gebirge sind durchweg heller als jene von der östlichen Hälfte. Letztere mögen auch schlanker sein.

Als Waffe dient der Sumpitan, der aber bei den Semai nicht die schöne Ausführung hat wie bei den früher von mir besuchten Stämmen. Viele Gruppen geben auch vor, ihn nicht machen zu können; sie erstehen ihn durch Kauf von anderen Gruppen. Die Semai sind sehr stark im Fallenlegen. Da scheinen sie die Temiar noch zu übertreffen.

Kommunalhäuser sind auch bei den Semai in Gebrauch, im Batang Padang-Gebiet sind die Hütten armseliger als jene im Innern. Natürlich sind alle Giebeldachhäuser.

Die Semai sind Ackerbauer. Reis oder Millet und Kartoffeln werden allgemein gepflanzt. Das bedingt auch ihre Seßhaftigkeit.

Es herrscht die Familienorganisation. Der Hausvater ist der Gebieter für alle im Hause Wohnenden. Dennoch ist der Beginn einer Häuptlingswirtschaft zu beobachten, doch mag dieses malayischer Einfluß sein.

Praktisch sind die Semai monogam, theoretisch ist Polygamie zulässig. Das Eheband ist nicht unlösbar; mit der vielgepriesenen Sittenreinheit bei den Semai ist es nicht so weit her, wie ich positiv weiß.

In religiöser Hinsicht habe ich nur magere Resultate zutage gefördert. Die Semai stechen von den Negrito sehr ab. Magie ist das Hauptcharakteristikum, zumal das Beschwören. Darin stehen sie den Malayen sehr nahe. Ob eine Hauptgottheit existiert oder nicht, konnte ich nicht herausbekommen. Sonderbarerweise besteht auch hier das Blutopfer an *Enku*. (*Enku* ist der Donnergott, der *Kareį* der Negrito.) Hier aber wird es fast zur magischen Zeremonie. Nur im Batang Padang-Gebiet weiß man nichts vom Blutopfer, hier wird es durch eine Feuerzeremonie ersetzt. Das Blutopfer findet sich aber am Bertak, Telobn und Serau. Hat jemand ein Vergehen begangen, so muß er das Opfer darbringen, wenn *Enku donnert*, ansonsten er alles in einer Wasserflut umkommen läßt. *Enku* ist schwarz wie ein Siamangaffe oder wie der Bär.

Auch in der Seelenauffassung und damit verbunden in der Bestattungsweise sind einige Sonderheiten sichtbar. Ich begnüge mich heute mit diesen Andeutungen.

In der Sprache suchte ich die Hauptzüge der Grammatik festzuhalten. Vokabularisch ist ja diese Sprache schon leidlich bekannt.

Wenn die Semai, wie es mir scheint, im westlichen Teile der Halbinsel am reinsten sind, während im östlichen die Mischung mit den Negrito auffällt, so liegt der Gedanke einer Verwandtschaft mit den Kubu von Sumatra nahe. Bestärkt wird man in dieser Ansicht durch eine große Ähnlichkeit der materiellen Kultur der beiden. —

Mit den Negrito vom *Seraų* in Fühlung zu geraten, ist mir nicht gelungen, da ein Malayenweib das vereitelte. Jedenfalls sind in *Ulu Seraų* und am S. Tanum Negrito vorhanden, die von mir in Kelantan studierten Menri'.

V. Bericht über die Reise ins östliche Pahang.

Zweck dieser Reise war: 1. Die Negrito im nördlichen Pahang zu sehen, 2. das Gebiet der Holzsumpitane aufzufinden und 3. eine Übersicht der Pahang-Stämme zu erlangen.

1. Die Negrito des nördlichen Pahang konnte ich nicht aufgreifen, was natürlich ein großer Nachteil ist. Ich war aber für einen langen Aufenthalt in jenem Gebiete nicht vorbereitet. Dafür aber bin ich der Negrito im südlichen Pahang habhaft geworden, was natürlich bedeutend wichtiger ist. Diese sind ja gar nicht bekannt gewesen bisheran. Der

Ort dieser Negrito ist einmal Ulu Krau und Ulu Cheka. Hier sind zwei Lager vorhanden. Diese Negrito, welche sich *Batek Nogn* nennen, konnte ich einigermaßen studieren. Dann ist ein weiterer Stamm dicht an Kampong Dong seßhaft und ein anderer am Luitfluß, nicht weit von Raub. Diese nennen sich *Batek Kleb.*

Schließlich sind noch die Negrito von Ulu Bera und Ulu Rompin zu nennen. Ich konnte nur eines Mischlings habhaft werden. Er sagt, daß diese Negrito fast ganz ausgestorben seien. Eine Epidemie hätte Hunderte von ihnen getötet. Das sind die *Temo*. Über deren ursprünglichen Negrito-Charakter bin ich nicht zweifelhaft, dennoch glaube ich, daß sie mehr als alle anderen Negrito gemischt sind.

Die Sprache der Nogn ist identisch mit Jahai, mit einigen Verschiedenheiten natürlich. Jene der Kleb neigt aber mehr den Lokaldialekten zu, mit einem großen Stock von Semang. Die Temo sprechen den Semilai-Dialekt, doch wurde mir wiederholt gesagt, daß sie eine Sprache redeten, welche die Semilai nicht verstehen könnten.

Anthropologisch sind die von mir studierten Nogn gute Negritotypen; dennoch ist ein großer Prozentsatz Mischlinge unter ihnen. Sowohl die Jakodn als auch die Negrito sagten mir, daß sie sich untereinander mischen und man zeigte mir Individuen, welche unter den Jakodn Verwandte hatten.

Die materielle Kultur ist mit jener der anderen Negrito identisch. Der Bogen ist unbekannt.

Das gleiche ist auch von der geistigen Kultur zu sagen. Das höchste Wesen heißt hier sonderbarerweise *Keto'* = Licht, nicht etwa *Karei*, welches Wort ganz unbekannt ist, ebenso *Taped'n*. Nun heißt bei allen Negrito die Sonne *Med Keto* = Auge des Lichtes oder des Tages. Nach den Batek hat dieser *Keto* zwei Augen, die Sonne und den Mond. *Keto* ist eine Persönlichkeit, er ist ein Batek, groß von Gestalt, von schwarzer Hautfarbe, hat langes Haar und langen Bart. Er ist gut. Er hat den Menschen Gebote gegeben, welche diese beobachten müssen. Diese sind mit jenen der Jahai fast identisch. Nichtbeobachtung wird gestraft. Er meldet sich im Donner. Sofort wird das Blutopfer dargebracht von jenen, die sich einer Übertretung bewußt sind. Folgende Formel wird beim Blutopfer gebraucht: „Do! Meine Schuld, Blut, Sonne. Meine Schuld ist viel. Laß es nun genug sein, halte ein!" (Mit dem Donnern nämlich.) Das ist die wörtliche Übersetzung der Formel. Wenn es donnert, fängt man auch an zu singen; dadurch wird *Keto* beschwichtigt und hört auf zu donnern. *Keto* trinkt das gespendete Blut. Der *Hala* (Zauberer) ist auch hier vorhanden, heißt aber *Puteu*, er kann zum Tiger werden. Auch die kleinen Lichtwesen, hier *Ćinuei* genannt, sind bekannt.

Begräbnisart jener der Jahai identisch.

Das ist der erste Negrito-Stamm, der steif behauptet, daß er monogam ist, d. h. niemand darf zugleich zwei Frauen haben. Das ist ein Verbrechen. Darüber war ich natürlich etwas betroffen und suchte der Wahrheit auf den Grund zu kommen. Doch immer die gleiche Antwort. Ehe ist aber löslich. Von

den Kleb sagte man mir jedoch, daß sie polygam und sogar polyander seien, was bei den Jakodn ausgeschlossen ist.

2. Über die *Temo* kann ich nur wenig sagen. Sie sind aber die Verfertiger der Holzsumpitane. Die Jakodn dieser Gebiete kennen den Sumpitan nur für Unterhaltungszwecke, die meisten gebrauchen ihn gar nicht. Nur die Semilai vom Taseh und Ulu Bera, die den Temo am nächsten sitzen, verstehen die Kunst, Holzsumpitane zu machen, natürlich nur einzelne Individuen. Ich habe es mir zeigen lassen. So glaube ich der erste Europäer zu sein, der dies gesehen hat und der auch das Gebiet, wo diese Dinger gemacht werden, feststellen konnte. Als Handelsartikel wandern diese Sumpitane sehr weit. Sie heißen *belahan*, im Gegensatz zu den Bambussumpitanen, die *belau* heißen, überall.

3. Ich gehe nun zu den Nichtnegrito über, welche ich dort studieren konnte. Es sind die Eingebornen der Flüsse Krau, Tekal und Mai, die einen Stamm bilden, und dann die Semilai an den Flüssen Triang, Bera Taseh und Serting. Ich wußte lange Zeit nicht, mit wem ich es zu tun hatte. Daß es keine Sakai waren, war mir klar. Die Jakun (Jakodn) waren aber in der Literatur nach dem Süden verlegt. Später wurde ich durch die Eingebornen selber aufgeklärt. Es sind *Jakodn*. Diese Benennung will man aber nicht hören; es bedeutet so viel wie *Orang rayat* oder auch *bukit*. Sonderbarerweise konnte ich bei den Krau-Leuten deren Stammesnamen nicht herausbekommen; sie haben keinen, während alle umliegenden Stämme einen solchen haben.

Über die *Jakodn* im ganzen sei folgendes bemerkt. Sie sind von den eigentlichen Sakai (meinen Semai) verschieden und stellen sich auch zu ihnen in Gegensatz, während sie eine Gemeinschaft mit den anderen Jakodn-Stämmen, mögen sie eine Sprache reden welche auch immer, und auch mit den Malayen postulieren. Die Jakodn reichen vom Tembeling aus nach dem Süden und sind in sehr viele Stämme zersplittert. Mir sind folgende bekannt: *Krau, Semilai, Kenaboi,* alle drei reden eigene Sprachen; hiezu kommen die *Sisi (Besisi* ist ein Dialekt, der dem Semilai fast gleichkommt). Dann die *Niap* und die *Temuadn,* welche einen malayischen Dialekt reden. Zu den Niap gehören die Mantra von Malakka.

Die Stämme im äußersten Osten von Pahang und in Johore sind mir unbekannt; doch höre ich, daß man im äußersten Osten (Kuantan) malayisch redete.

Was sind die *Jakodn?* Prämalayen, welche nach ihrer Überlieferung vom Südosten, von Sumatra, eingewandert sind über Johol. Sie brachten ihre Sprache mit, das Urmalayisch, welches sie im Vordringen allmählich verloren, indem sie sich mit den Negrito mischten, ihre Sprache annahmen, wobei ein guter Teil Malayisch blieb (zumal all die Zauberformeln). Es kam dann aber bei manchen Stämmen, welche nachwanderten, vor, daß sie die malayische Sprache behielten, weil sie mit den Negrito nicht in Verbindung kamen. Weiterhin ist ein Element in den Jakodn-Sprachen, den am meisten vorgeschobenen, zu bemerken, das Mon-Khmer ist. Es ist mir kein Zweifel, daß die Khmer-Einwanderung späteren Datums ist, was auch die *Jakodn*-Überlieferung

behauptet. Sie kam den Pahangfluß hinauf in die Nebenflüsse dieses Stromes (im Taseh machten sie sogar einen Durchstich, weil die eigentliche Mündung schwer zu erreichen war). So kommt es, daß ein Teil der Jakodn-Sprachen Malayisch ist (aber nicht das heutige Malayisch), während ein anderer Negrito-Mon Khmer ist. Hier gibt es natürlich Abstufungen, die bald nach der einen, bald nach der anderen Seite hin neigen:

1. Die *Krau*-Stämme. Ihre Sprache ist sehr negritoartig. Physis: Gewöhnlicher Jakodn-Typ. Vielfach klein und untersetzt, Hautfarbe variiert. Haar straff oder gewellt.

2. *Semilai.* Ihre Sprache mehr Mon-Khmerartig als Negrito. Zahlwert bis 7. Physis ähnlich wie die ersteren.

In der Kultur sind sich beide Stämme gleich.

Als W a f f e ist eigentlich nur der Speer ihnen eigen, so zwar, daß Speerklingen bei den Krau heute noch als Geld gebraucht werden. Es sind keine malayischen Fabrikate. Der Sumpitan ist diesen Stämmen nicht von Haus aus eigen und wird nur selten angetroffen. H ü t t e = Pfahlbauten mit Rindenwänden.

Ich gehe nicht auf weitere Einzelheiten hier ein. Schauen Sie sich HAGEN's Kubu an, so treffen sie bei diesen die gleiche materielle Kultur wie bei den Jakodn. Dieses weckte in mir die Überzeugung, daß die beiden verwandt seien.

Auch die s o z i a l e E i n r i c h t u n g ist bei beiden ähnlich. Der *Batin, Mentri* und der *Dukra* oder auch *Dirukra* findet sich bei beiden. Bei den Kubu haben die beiden letzteren andere Benennungen. Sonderbarerweise führt der Batin folgenden Titel: *Batin Banka rasi semana Peti,* und der Mentri: *Mentri Sanguna Mentri.* Beide Titel sind unverständlich. Man wird die Bedeutung auswärts suchen müssen. Die Jakodn sind keine eigentlichen Nomaden, aber sehr wenig seßhafte Gesellen. Sie wechseln oft und siedeln sich nicht in Dorfschaften an, sondern jedes Haus steht mehr oder weniger allein. Praktisch sind sie monogam, doch ist Polygamie gestattet. Die Ehen sind lösbar.

Was die R e l i g i o n angeht, so ist die Magie und der Glaube an Naturgeister die Hauptsache, also das gleiche wie auch bei den Malayen des Inneren. So konnte ich bei den Krau keine Idee von einem höchsten Wesen entdecken und auch keinen Kult. Bei den Semilai wie auch bei den Sisi und den Niap ist es anders. Hier herrscht der Glaube an *Nene Kebaian,* die das Feuer in dem Höllenkessel schürt, wohin jeder hinein muß, der irgendein Verbrechen begangen hat. Eine Sühne hier auf Erden kennt man nicht. Nach den Geboten der Semilai zu schließen, steht die Sittlichkeit hoch.

Die Hauptperson in jeder Jakodn-Niederlassung ist der *Poyang* (der Zauberdoktor). Er ist wirklicher Arzt, aber auch Beschwörer. Magie ist bei den Jakodn die Hauptsache.

An ein Fortleben nach dem Tode wird überall geglaubt, und den Verstorbenen werden Gaben ins Grab gelegt. Hütten werden nach dem Tode eines Mitgliedes vielfach verlassen.

* * *

Das wäre in großen Zügen das Wichtigste über die erzielten Resultate.

Es ist nun gar nicht zweifelhaft, daß die Negrito als Unterschicht einmal die ganze Halbinsel besetzt hielten. Ihre Reste haben sich auch noch im Süden erhalten, und zwar in den abgelegensten Gebirgswinkeln.

Die Jakodn sind Urmalayen mit einer Mischung von Negrito und Mon-Khmer. Ich bin der Überzeugung, daß sie identisch sind mit den Kubu von Sumatra, nur fehlt bei letzteren das Negrito- und Mon-Khmer-Element. Das will ich die nächste Zeit prüfen.

Die heutigen Malayen sind wohl nichts anderes als die gleichen Urmalayen mit einer Mischung von Hindukultur, die sich ja im Malayentum oft noch recht sichtbar breitmacht. Wenn die Resultate stimmen, und ich habe das größte Vertrauen darin, dann hat meine Jakodn-Expedition ein hervorragendes Resultat erzielt.

Auch sei noch bemerkt, daß es der Jakodn-Stämme viele gibt, die noch gründlich zu studieren wären, da sie aber leicht zu erreichen sind, so kann man diese Aufgabe füglich hiesigen Forschern überlassen.

Analecta et Additamenta.

Ein Pflug aus der Steinzeit? — Vor einiger Zeit wurde in der Nähe von Upsala ein Pflug oder richtiger ein einzelnes Stück eines Pfluges ausgegraben, das an Wichtigkeit die wenigen bisher ausgegrabenen Pflüge deshalb übertrifft, weil einzig bei ihm die Fundumstände eine genaue Bestimmung seines Alters anscheinend gestatten werden. Die Veröffentlichung, auf der allein heute unsere Kenntnisse von diesem wertvollen Stück beruhen, ist ein kurzer Aufsatz von HJALMAR LARSEN, „Ein steinzeitlicher Pflug aus Schweden", der in der Wochenschrift „Die Umschau" (29. Jhrg., 5. Heft, 31. Jänner 1925, S. 95—98) zu finden ist. Diesem Aufsatz entnehme ich (unter Beifügung einiger, für meine Ausführungen erforderlichen Buchstaben) meine Abb. 1, deren Wiederabdruck an dieser Stelle sich aus zwei Gründen rechtfertigt: er ist einmal notwendig, um die Fachgenossen auf diesen wichtigen Fund aufmerksam zu machen, der sonst wohl manchem infolge der etwas entlegenen Stelle der ursprünglichen Veröffentlichung entgangen wäre; und zweitens, um uns zur Veranschaulichung und als Grundlage für die folgenden Erörterungen zu dienen. Denn die tatsächlichen Angaben, die LARSEN über den Fund macht, lassen leider mehr Fragen offen als sie beantworten. Auf diese Fragen, deren Beantwortung erst eine Verwertung des Stückes für die Kulturgeschichte ermöglichen würde, aufmerksam zu machen, ist der Zweck dieser Zeilen.

Von dem Stück berichtet uns LARSEN nur wenige Tatsachen: es sei 1·85 *m* lang und bestehe aus einem natürlich gebogenen Eichenast (S. 95). Es sei „durch Spalten hergestellt und nicht durch wiederholte Beilschläge", zeige jedoch an einzelnen Stellen kurze, schmale Spuren von Hauwerkzeugen, die nur von einem Steinbeil oder einer schmalen Bronzeaxt herrühren könnten (S. 95/96). Das ist alles, was wir erfahren.

Nun ist zunächst festzustellen, daß das Stück so, wie es uns die Ausgrabung geschenkt hat, unvollständig ist; mit diesem Stück allein kann man nicht pflügen. Ein oberflächlicher Betrachter der Abbildung könnte sogar auf den Gedanken kommen, es sei gar kein Pflug, sondern ein spaten- oder caschromartiges Gerät (auch LARSEN scheint eine Ähnlichkeit mit dem Caschrom anzunehmen, S. 98). Aber daß es das nicht, sondern wirklich ein Pflug ist, das zeigt der Handgriff, der durch seine Form und Stellung jeden Zweifel darüber, daß es gezogen und nicht etwa spatenartig gestoßen wurde, ausschließt (man betrachte vor allem die vergrößerte Teilabbildung des Handgriffs auf der Abb. 1). Die Frage ist nun: Wie wurde dieses Stück gezogen? Eine gründliche Untersuchung des Stückes muß die Beantwortung dieser Frage ermöglichen. Denn die nicht erhaltenen Teile des Pfluges, die dazu dienten, das erhaltene Stück zu ziehen, müssen an diesem Stück ihre Spuren hinterlassen haben.

Es gibt selbstverständlich zahllose Arten, auf die die fehlenden Teile an unserem Stück können befestigt gewesen sein. Es möge einstweilen genügen, wenn ich diejenigen Möglichkeiten aufführe, die sich durch Analogieschlüsse von den bekannten Pflugformen auf dieses Stück begründen lassen und die daher der großen Masse der bloß denkbaren gegenüber den Vorzug größerer Wahrscheinlichkeit haben. Welche von diesen Möglichkeiten gegeben oder ob etwa der Beschaffenheit des Stückes zufolge keine von ihnen zutreffend und eine andere anzunehmen ist, das mögen die Besitzer des Stückes entscheiden.

Das Stück kann entweder durch hölzerne Zugteile oder durch Zugstricke gezogen worden sein. Falls durch Zugstricke, so müssen Druckspuren vorhanden sein, die die Stelle bezeichnen, wo sie ansaßen. Ich halte es für wahrscheinlich, daß sie entweder irgendwo zwischen den beiden auf Abb. 1 mit *A* und *B* bezeichneten Punkten oder an der mit *C* bezeichneten Stelle endigten; in Anbetracht der großen Länge der Sohle (von *C* bis zur Spitze) wird man bei diesen beiden Möglichkeiten annehmen müssen, daß außer dem Zugstrick ein zweiter, die Griessäule ersetzender Strick vorhanden war, der den Zugstrick mit der Sohle, vielleicht etwa an der Stelle *D*, verband. Solche die Griessäule ersetzende Stricke sind uns

von ägyptischen Pflügen her bekannt, die auch in den Teilen, die dem einzigen von unserem Pflug erhaltenen Stück entsprechen, nicht jede Ähnlichkeit mit diesem vermissen lassen. Für weniger wahrscheinlich halte ich es, daß der Zugstrick unmittelbar zu *D* ging, denn dann

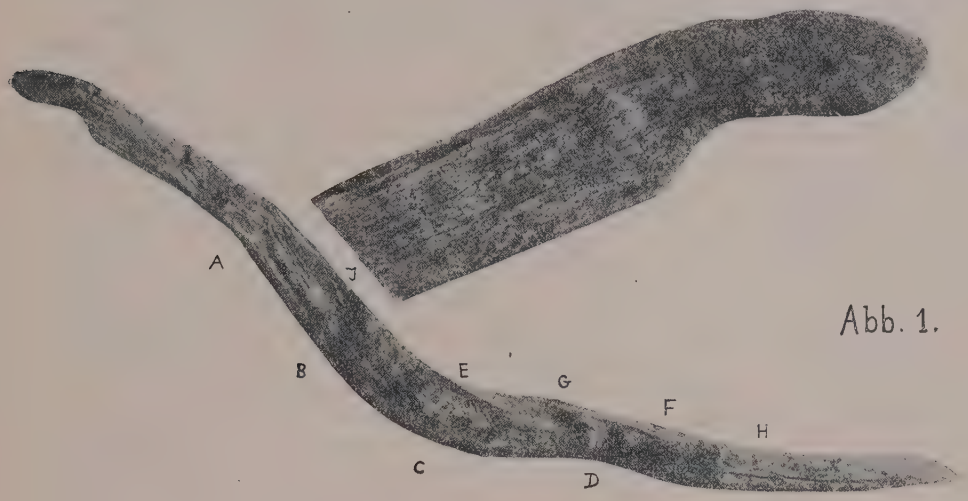


Abb. 1.

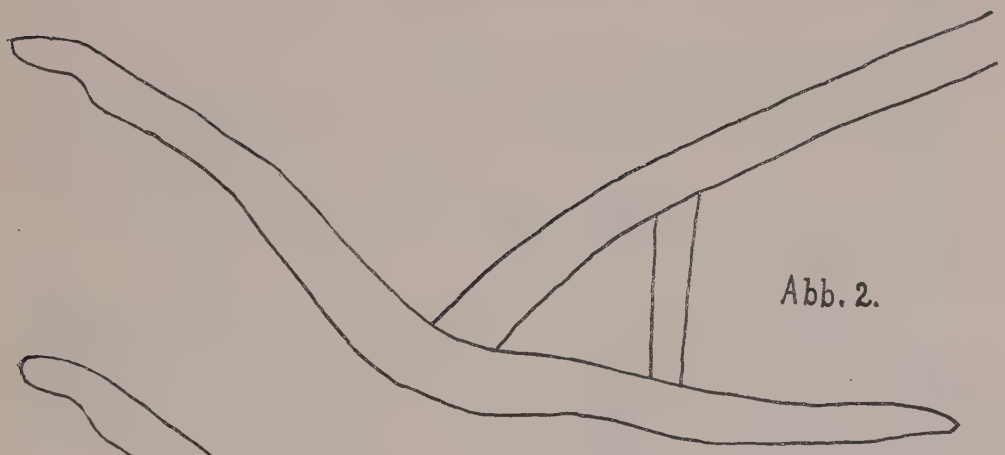


Abb. 2.

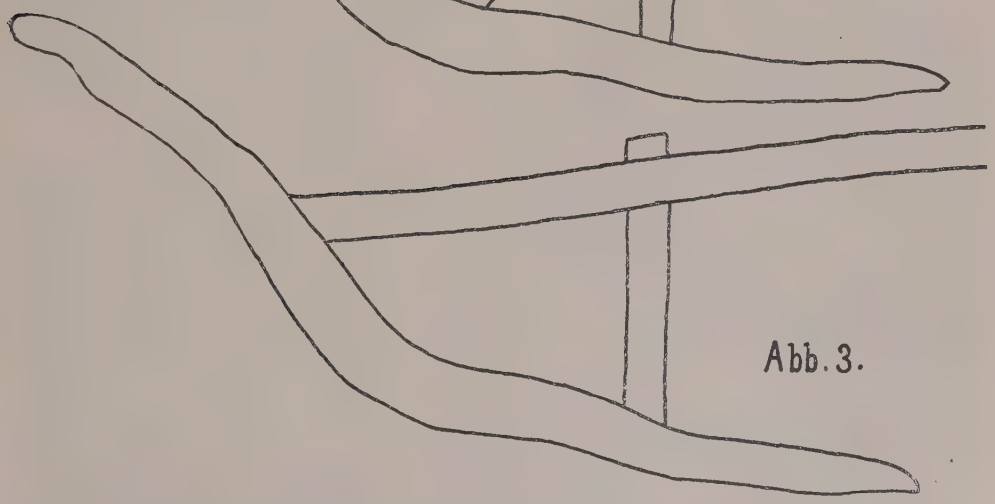


Abb. 3.

wäre die Anbringung eines Griessäulenstricks kaum mehr möglich, der doch wohl in Anbetracht der großen Länge des Geräts nur schlecht entbehrt werden könnte; doch muß man natürlich auch mit dieser Möglichkeit rechnen.

Die zweite Hauptgruppe von Möglichkeiten ist die, daß Holzstücke die Zugkraft übertrugen. In diesem Fall können entweder diese Holzteile in dem vorhandenen Stück eingelassen gewesen sein, bzw. es durchbohrt haben, dann müssen in dem Stück Löcher vorhanden sein; oder muß unser Stück die fehlenden Holzteile durchquert haben, dann müssen Druckspuren bzw. das Fehlen von groben Abnutzungsspuren die Stellen angeben, die in den Löchern der zu ergänzenden Teile saßen.

Falls in dem vorhandenen Stück Löcher vorhanden sind, etwa bei *E* und *F* oder bei *G* und *H*, so verriete das ohne weiteres die wahre Konstruktion des Pfluges. In diesem Fall entspräche unser Stück vollkommen einem indischen Pflug, den das Berliner Museum für Völkerkunde besitzt (Nr. IC 11125) und wäre zahlreichen anderen Pflügen ähnlich[1]; die dann gegebene Rekonstruktion sähe im Fall *EF* etwa wie Abb. 2 aus, im Fall *GH* ebenso, nur mit etwas weiter vorgerückten Teilen. Eine andere Rekonstruktion ergäbe sich, wenn etwa bei *I* und außerdem bei *F* je ein Loch vorhanden wäre (Abb. 3); der Pflug käme dann auf Geräte hinaus, wie wir sie gerade von Schweden her, aber auch aus anderen Teilen der Erde kennen[2].

Sind keine Löcher in dem Stück vorhanden, so ist meines Erachtens die Möglichkeit, daß unser Stück etwa bei *D* von einem Krümel umschlossen gewesen sei, nicht sehr wahrscheinlich; eher schiene mir damit zu rechnen zu sein, daß unser Stück mit der Stelle *CE* in einer Öffnung des Pflugbaums gesessen (man betrachte sich diese Stelle genau auf der Abb. 1!) oder aber weiter oben, etwa bei *A*, den Grindel durchquert habe; in beiden Fällen schiene es mir wahrscheinlich, daß eine Griessäule vorhanden war, die möglicherweise, falls die Sohle kein Loch aufweist, in dem sie hätte sitzen können, die Sohle an der Stelle *D* umschlossen hätte. Diese Möglichkeiten kämen in ihrem äußeren Anblick den Formen der Abb. 2 und 3 nahe, unterschieden sich aber von ihnen durch den wichtigen Gegensatz, daß der Teil, der dort durchbohrt wird, jetzt der durchbohrende wäre.

Neben diesen Fällen ist auch, wie ein Blick auf die Pflugformen der Erde lehrt, die Möglichkeit sehr wahrscheinlich, daß etwa die Griessäule in einem Loch der Sohle gesessen, aber die Sohle einen zu ergänzenden Krümel durchbohrt habe; oder etwa, daß zwar der Pflugbaum aus Holz bestanden habe, die Griessäule aber, wie das oft im alten Ägypten der Fall war, von einem Strick gebildet worden wäre (der dann wohl die Sohle bei *D* umschlungen hätte), und was dergleichen Vermischungen der dargelegten Möglichkeiten untereinander mehr wären. Was tatsächlich der Fall war, muß sich meines Erachtens aus einer genauen Untersuchung des Stückes ergeben.

Auf Löcher und Druckspuren das erhaltene Stück zu untersuchen, scheint mir also die dringendste Aufgabe. Erst dann wird es möglich sein, einen bestimmten Rekonstruktionsversuch wahrscheinlich zu machen, und erst ein solcher Rekonstruktionsversuch wird es ermöglichen, das Stück in die bekannten Pflugformen einzureihen. Denn das erhaltene Stück allein gibt keinen Anhalt; der Pflug, von dem es ein Teil ist, könnte, je nach Beschaffenheit der fehlenden Teile, zu ganz verschiedenen Gruppen von Pflugformen gehören.

Neben dieser wichtigsten Aufgabe dürfen aber andere nicht vernachlässigt werden. Da wäre zunächst die Frage zu beantworten, ob unser Pflug eine Schar hatte. Um das festzustellen, genügt wohl eine genaue Untersuchung der Spitze des erhaltenen Stückes. Ist sie nicht abgenutzt, etwa gar im Gegensatz zu starker Abnutzung der hinteren Partien des Sohlholzes (vor allem auf ihrer unteren Seite), so müssen wir wohl das Vorhandengewesensein einer Schar annehmen, ein Schluß, der besonders zwingend würde, wenn es gelänge, an dem Holz Stellen nachzuweisen, wo diese Schar befestigt war. Ist dagegen die Spitze ebenso bzw. stärker abgenutzt als das übrige Sohlholz, verlaufen etwaige Schrammen durchaus gleichmäßig von der vordersten Spitze nach hinten, so war vermutlich keine Schar vorhanden. Selbstverständlich

[1] Man vgl. beispielsweise: R. Braungart, Die Urheimat der Landwirtschaft ..., Heidelberg 1912, S. 345, Abb. 253; Mémoires de la soc. des Ingénieurs civils de France 1912, I, S. 73, Abb. 89; 1920, I, S. 75, Abb. 23/24; Mus. f. Völkerkunde Basel, Nr. III 3336.

[2] Man vgl. z. B.: Mus. f. Völkerkunde Hamburg, Nr. 18.43:65 und 16.49:15; K. H. Rau, Geschichte des Pfluges, Heidelberg 1845, S. 57, Abb. 63; Braungart, a. a. O., S. 247, Abb. 197 vorn; Mémoires etc. 1920, I, S. 87, Abb. 17; Stuhlmann, Kulturgesch. Ausflug in den Aures, Abb. 25 oben. Man vgl. ferner: Henri Oger, Introduction générale à l'Etude ... du peuple Annamite, Paris o. J., Abb. 606; Mus. f. Völkerkunde München, Pflug der oberbirmanischen Bergstämme; Prof. Schermann, Photographiensammlung Nr. Ssh 22.

muß die Untersuchung der Spitze ebenso sorgfältig ihre Oberfläche wie die Unterfläche und die Seitenwände untersuchen; denn die Möglichkeiten: daß die ganze Spitze von einer Schar umkleidet war; daß nur die untere Fläche eine Art Schar als Schutz gegen zu starke Abnutzung hatte; daß nur die Oberfläche einen solchen Schutz hatte oder daß etwa nur ein schmaler, die Oberfläche nicht völlig bedeckender Streifen auflag, der als Schar diente, halten sich an Wahrscheinlichkeit völlig die Wage. Die Seitenflächen der Spitze und der ganzen Sohle sind aber vor allem deswegen besonders sorgfältig zu untersuchen, weil die Möglichkeit nicht von vornherein auszuschließen ist, daß das erhaltene Stück nur die eine Hälfte des in Wirklichkeit vielleicht gedoppelten Sterze-Sohlteiles wäre, daß der ganze Pflug also den meisten altägyptischen und zahlreichen europäischen Pflügen ähnlich gewesen wäre. Das könnte einmal vielleicht an der Sohlspitze festgestellt werden (die in diesem Fall anzunehmenden beiden Sohlspitzen wären dann vermutlich von einer einzigen Schar bedeckt gewesen), eröffnete aber vor allem neue Möglichkeiten für die Art der Befestigung des Pflugbaums: der Pflugbaum hätte, wie das oft bei altägyptischen Pflügen der Fall war, zwischen den beiden Sterz-Sohlhölzern endigen können, alle drei Teile wären von Schnüren aneinander gepreßt worden[3]. Sollte das erhaltene Stück, etwa in der Höhe zwischen *A* und *B*, eine Öffnung in der Seitenwand haben, so wäre wohl mit Bestimmtheit anzunehmen, daß ein zweites, entsprechendes Sterze-Sohlstück vorhanden war. Anderseits besteht natürlich die Möglichkeit, ein etwaiges Fehlen von Löchern oder Druckspuren, die Rückschlüsse auf die Anbringung der zum Ziehen dienenden Teile gestatten könnten, auf diese Weise zu erklären: Grindel und Griessäule könnten in dem Nachbarstück gesessen haben[4], mit dem das erhaltene etwa lediglich durch eine Verschnürung und durch die gemeinsame Schar verbunden war.

Andere Fragen seien übergangen. Lediglich die Bitte sei ausgesprochen, einer künftigen, eingehenderen Veröffentlichung über das wichtige Stück weitere Abbildungen beizufügen, so vor allem eine Aufnahme von der anderen Seite, von oben und von unten, sowie eine Bekanntgabe der übrigen Maße, so vor allem der Breite und Höhe der Sohle und des Sterzteils, möglichst an mehreren Stellen gemessen.

Aus diesen Ausführungen, oder richtiger: aus diesen Fragestellungen erhellt zur Genüge, daß wir, allein auf Grund der vorliegenden Veröffentlichung, das erhaltene Stück nicht einer bestimmten Pfluggruppe zuweisen können, ist doch eine ganze Reihe von völlig verschiedenen Rekonstruktionen seiner Form möglich. Wäre uns die Form, die der ganze Pflug hatte, bekannt, so könnte sie vielleicht einen Anhalt zur Bestimmung des Alters geben. Heute aber schon muß den Ausführungen LARSEN's widersprochen werden, die aus der Form des erhaltenen Stückes Schlüsse auf sein Alter ziehen wollen (S. 98). Da heißt es: „Vergleicht man nun diese Typen [die nach LARSEN's Meinung aus dem Grabstock entstandenen Pflüge] mit den aus der Hacke entwickelten Hakenpflügen, so ergibt sich, daß unser... Pflug dem Fundort nach bedeutend älter sein muß als die Hakenpflüge, also älter als die Bronzezeitpflüge." Zunächst: Was nennt LARSEN „Hakenpflüge"? Etwa diejenigen Pflüge, die sich seiner Ansicht nach aus der Hacke entwickelt haben (wie das der angeführte Satz anzudeuten scheint)? Weswegen sollen dann die „aus dem Grabstock entwickelten" Pflüge älter sein? Dafür ist kein Grund angeführt, bei dem ganzen Satz hat LARSEN wohl lediglich evolutionistische Gedankengänge, d. h. irgendeine vorgefaßte Ansicht von dem Gang der Entwicklung im Auge gehabt. Vor allem: Was heißt das „also"? Sind denn die Bronzezeitpflüge nach LARSEN's Ansicht aus der Hacke entstanden? Die einzigen, mir bekannten, sicher der Bronzezeit zuzuschreibenden Pflüge sind die auf den Felszeichnungen von Bohuslän und den Seealpen dargestellten, und bei diesen bildet ein einziger Teil Sterze und Haupt, genau wie bei dem jetzt neu ausgegrabenen Stück, d. h. sie sind nicht weniger grabstockartig als dieses oder als der Caschrom. Mit aller Schärfe ist zu betonen, daß es methodisch unzulässig ist, das Alter eines Pfluges durch Vergleichung mit anderen Pflügen und anschließende Einordnung in eine Entwicklungsreihe zu bestimmen. Der einzig gangbare Weg, will man das Alter auf Grund der Pflugform bestimmen,

[3] Vgl. z. B. R. LEPSIUS, Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien, Berlin 1849—1858, Abt. II, Bl. 51.

[4] Vgl. z. B. BRAUNGART, a. a. O., S. 434, Abb. 265. STUHLMANN, a. a. O., Abb. 25 oben; Zeitschr. f. Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Bd. 5, Heft 1, Abb. 36/43.

ist der: Zuordnung des fraglichen Stückes zu einer bestimmten Pfluggruppe, deren Alter dann auf Grund ihrer Verbreitung zu bestimmen ist[5].

Doch stellen diese Ausführungen bei LARSEN nur eine Ergänzung dar zu den übrigen Erwägungen, auf Grund derer er glaubt, das Stück der Steinzeit zuschreiben zu dürfen; diese Erwägungen sind folgende: 1. Die Herstellung von Holzgeräten durch Spalten statt durch wiederholte Beilschläge sei bereits während der Bronzezeit außer Gebrauch gekommen; darauf ist zu entgegnen, daß sich doch gerade beim Pflug möglicherweise eine altertümliche Herstellungsmethode hätte erhalten können, daß außerdem ja das Stück, wie LARSEN selbst angibt, Spuren von Hauwerkzeugen zeigt. 2. Bei Übergang der Bronze- in die Eisenzeit sterbe die Eiche aus und bilde nach Wiedereinwanderung keine so dickstämmigen Bäume mehr, daß man das Holz zur Herstellung eines solchen Pfluges hätte verwenden können, das Mindestalter des Pfluges sei also am Ende der Bronzezeit anzusetzen; darauf ist zu entgegnen, daß das Holz für den Pflug oder sogar das ganze Stück ja auch eingeführt worden sein könne: 3. Der Pflug müsse jünger sein als die mittlere Ganggräberzeit, da es zu dieser Zeit über dem damaligen Meeresspiegel nur steinernen Moränenboden gegeben habe, der für unseren Pflug zu schwer gewesen sei, unser Pflug müsse also der Zeit zwischen dem späteren Teil der jüngeren nordischen Steinzeit und dem Übergang der Bronze- in die Eisenzeit angehören, d. h. nach LARSEN zwischen 4200 und 2500 Jahren alt sein. 4. Hieran schließt LARSEN die oben zurückgewiesene Betrachtung über die Form des Pfluges, betont dann nochmals denn hier unter 1. genannten Grund und weist schließlich darauf hin, daß in dem Gebiet, aus dem der Fund stammt, mehrere steinzeitliche Wohnplätze vorhanden sind. Er schließt mit der Ansicht, daß der Fund in das Ende der Ganggräberzeit oder in die Steinkistenzeit falle.

Diese Ansicht halte ich für möglich, aber einstweilen noch unbewiesen. Keiner der LARSEN'schen Gründe spricht zwingend für ein so hohes Alter. Daß die Form des einzigen von dem Pfluge erhaltenen Teiles sogar die Möglichkeit offen ließe, daß es von einem ganz jungen, selbst der Neuzeit angehörigen Pflug stamme, sei nachdrücklichst betont.

Die Entscheidung über das Alter des Stückes wird, wie LARSEN in Aussicht stellt, durch eine paläobotanische Untersuchung der Lagerfolge des Fundortes und der Lehmreste am Pfluge, insbesondere durch eine mikroskopische Pollen- und Diatomeenanalyse gefällt werden. Möge diese Untersuchung ohne Voreingenommenheit für die eine oder andere Vermutung inbetreff des Alters geführt werden. Könnte dann das Stück mit völliger Sicherheit der Steinzeit zugeschrieben werden, so wäre das eine außerordentlich wichtige Erkenntnis, weil es der erste sichere Beleg für das Vorkommen des Pfluges zur Steinzeit wäre. Aber auch wenn das Stück einer späteren Zeit zugeschrieben werden müßte, so wäre es auch dann von großer Bedeutung, denn es wäre dann der Beweis dafür, daß zu der betreffenden Zeit diejenige Pflugform vorhanden war, der, wie ich hoffe, eine genaue Untersuchung erlauben wird, unser Stück zuzuschreiben.

Dr. PAUL LESER, Godesberg bei Bonn.

Over Treuren en Rouwen op Kei, Tanimbar en Zuid Nieuw Guinea. — Du choc des idees jaillit la lumière. Dat zal zeer zeker van toepassing zijn op de volkenkunde, waar zooveel langs deductieven weg moet worden opgelost. De nalevers der gebruiken, welke het onderwerp van een onderzoek uitmaken, weten zelf daarvoor doorgaans geen andere verklaring te geven dan: dat is zoo onze manier van doen, of onze overlevering. Uit een massa feitenmateriaal moet dan als 't ware de bezielende geest worden gedistileerd. Daarom hoeft men op dit gebied niet gauw bang te zijn water naar de zee, of uilen naar Athene te dragen.

In de „Verspreide geschriften" van Prof. Dr. G. A. WILKEN, verzameld door Mr. T. D. E. VAN OSSENBRUGGEN Deel III vinden we een studie „Das Haaropfer" waarin ook de rouwgebruiken bij verschillende natuurvolkeren behandelt worden. Daarin wordt opgemerkt, dat bij vele dezer volkeren de gewoonte bestaat zich ten teeken van rouw het lichaam te beschilderen. Uit het bij velerlei stammen waargenomene meent men te mogen besluiten, dat zwart de algemeen erkende rouwkleur is. Dan is het wel van belang even op te merken,

[5] Vgl. F. GRAEBNER, Methode der Ethnologie (Kulturgeschichtl. Bibl. 1), Heidelberg 1911. — Anschließend sei bemerkt, daß mir in dem angeführten Satz die drei Wörter „dem Fundort nach" nicht verständlich sind. — In dem bei LARSEN folgenden Satz scheint mir das Wort „Arbeitsmethode" soviel wie „Herstellungsmethode" bedeuten zu sollen.

dat op Zuid Nieuw Guinea zoowel in 't binnenland als langs de kust wit de kleur der treurnis is. Zwaart is hier juist de feestkleur voor jonge lui en jonge meisjes, doch ten teeken van rouw wordt het heele lichaam of voor lichteren rouw een gedeelte daarvan met een laag witte leem of een soort pijpaarde bedekt. De gewone versierselen worden afgelegd en de spaarzame tooi door treurende vrouwen juist ten teeken van rouw gedragen is eveneens wit. De mannen nemen weinige uiterlijke teekenen van rouw aan: behalve het wit beschilderen van 't lichaam, hoogstens een paar lange overhangers van witte vezels gevlochten en over de borst een kruisband van 't zelfde materiaal.

Prof. WILKEN bespreekt hier met instemming een studie van Dr. FRAZER. Deze nu wil de beteekenis der rouwgebruiken navorschen en stelt daarbij voorop dat „the attentions on the dead sprang not so much from the affections as from the fears of the survivors."

Zeer waarschijnlijk echter doen beide gevoelens hier hun rechten gelden en het min of meer hangt zeer veel van de omstandigheden af. Al verinnigen zich de vriendschaps- en liefdesbanden bij de natuurvolkeren niet zoo diep als bij hooger ontwikkelden, toch hechten ook zij zich wel ter deze aan degenen met wie hun leven min of meer was samengegroeid. Dan gaat ook bij hen de scheiding niet zonder geweld, dat pijnlijk schrijnt in de ziel. Het tweede motief: de vrees voor de dooden, willen we volstrekt niet uitschakelen, maar volgens onze bescheiden meening is dit zeer nauw met het eerste verbonden. Indien de natuurmensch, die zoozeer teert op de indrukken van 't oogenblik geneigd zou zijn al spoedig zijn dooden te vergeten, dan zal hij zijn plichten jegens hen toch blijven waarnemen uit vrees, dat die dooden hem daaraan op gevoelige wijze zullen herinneren. De rouwplechtigheden zijn adatvoorschriften en de doode, die met de overlevenden nog in daadwerkelijke betrekking staat heeft recht op het nakomen dezer voorschriften. Nalatigheid in dit opzicht laat hij zich niet goedsmoeds welgevallen. Het is dus geen booze moedwil, welke men vreest van de schimmen der nabestaanden.

Wanneer dan ook ethnologen de meening opperen dat het verwen van 't lichaam en alle verdere rouwtooi ten doel zou hebben de treurenden onkenbaar te maken voor den geest des overledenen wiens boos opzet ze duchten, dan is dat zeeker een niet voor de hand liggende verklaring, maar misschien daarom ook wel „chercher midi à quatorze heures".

Men wil het doen voorkomen alsof de rouwtooi een vermomming zou zijn, om door de schimmen niet erkend te worden. Maar dan rijst toch terstond de vraag, of het middel dan wel aan 't beoogde doel beantwoordt. Algemeen toch vinden we bij de natuurvolken de meening verbreid, dat in 't hiernamaalsche het leven ongeveer op denzelfden voet wordt voortgezet. Ze hebben daar dus ook de gebruiken niet verleerd die heel hun leven beheerschten. Als ze nu komen spoken, om hun nabestaanden te schaden, zou juist die vermomming hun terstond de personen aanwijzen, die ze zoeken.

Dr. P. WIRTZ in zijn beschrijving der vrouwelijke kleederdracht bij de Jee-anim (Die Marind-anim von Holländ. Süd-Neu-Guinea, blz. 65) schenkt ook geen klaren wijn, als hij schrijft: „Dieses Kleidungsstück hat auch den Zweck, die Frau am Gehen zu verhindern, denn es handelt sich um ein Trauergewand, und solche haben bekanntlich zwei verschiedene Zwecke zu erfüllen. Sie sollen vor allem die oder den Trauernden möglichst unscheinbar und unkenntlich machen, was mit der Furcht vor dem herumspukenden Totengeist zusammenhängt, und sie sollen ihn weiter am Herumlaufen hindern. Bei allen Völkern läßt sich auch diese zweite Sitte konstatieren: die Trauernde soll sich möglichst wenig weit vom Grabe entfernen und nur in dringenden Fällen das heimatliche Dorf verlassen."

Het kleedingstuk waarover 't hier gaat, is de gidje, d. i. een lendensnoertje waarvan rondom aan touwtjes eenige kwastjes afhangen. Dus nog lang geen entravé-rokje om het rondloopen te verhinderen! Doch waar we vooral op willen wijzen: uit vrees voor de doode moet ze zich voor hem onkenbaar maken, en toch moet ze in de nabijheid van zijn graf blijven. — Dr. FRAZER beweert dan ook dwars hier tegenin, dat bij heel veel volken de gewoonte bestaat, om de plaats des overlijdens te ontvluchten. Alzoo: disputatur inter doctores.

Naar aanleiding der eigen ervaring welke ik opdeed bij verschillende natuurvolkeren waaronder ik jaren verkeerde, zou ik de vraag gewettigd achten, of men hier geen duidelijk onderscheid behoort te maken tusschen de schimmen in 't algemeen en de geesten der overleden nabestaanden.

Op Kei, Tanimbar en Zuid Nieuw Guinea is men ervan doordrongen dat de schimmen in 't algemeen den levenden niet welgezind zijn. De schimmen verkeeren onder alle opzichten in ongunstiger omstandigheden dan de levenden; daarom benijden zij dezen en trachten hen ook tot lotgenooten te maken. Met de thans levenden hebben ze overigens weinig uit te staan. Offers brengen deze hun niet meer, alleen eerbiedigen ze de plaatsen die als schimmenverblijven bekend staan en vermijden die zelfs om de kwaadaardigheid der grimmige geesten te ontgaan.

Met de schimmen der nabestaanden is het beslist eenigszins anders gesteld. Ze blijven nog geruimen tijd in hun vroegere omgeving rondwaren en houden nog voeling met de overlevenden. Hun lot is er door hun overgang naar de andere wereld niet op verbeterd; daarom eischen ze dat de plichtmatige hulp en tegemoetkoming hun niet onthouden zal worden, zooals we boven reeds aanstipten. Behalve het ontzag dat het geheimzinnige inboezemt en de vrees voor eene onbewuste te kort koming, die volgens zijn opvattingen niet van schuld vrij pleit en dus ook niet ongestraft blijft, schijnt de schrik voor de schimmen der nabertaanden bij den inborling niet zoo bijster groot te zijn, zooals uit vele gebruiken valt op te maken.

Op Kei werd de lijkkist gemaakt in den vorm van en kano en de deksel zorgvuldig gebreeuwd, want het lijk bleef vaak weeken lang in huis staan, alleen omdat men trenzelde met de toebereidselen van het doodenmaal, dat de begrafenis moest voorafgaan. — De boven den grond van losse steenen opgestapelde familiegraven lagen steeds vlak bij 't dorp, soms tusschen de huizen in. Op Zuid Nieuw Guinea begroef men ook vlak naast en soms zelfs in de hut. En toch, zooals FRAZER zegt: the favourite haunt of the ghost is usually the spot where he died.

In elk Tanimbareesch huis vindt men op de z. g. *taboe* het doodshoofd von den stamvader en de zielebeeldjes der voorouders, en bij gewichtige aangelegenheden wordt zijn geest opgeroepen ter raadpleging. Het schamanisme waardoor bij andere stammen daemonen of geesten worden opgeroepen is hier zuiver spiritisme en bepaalt zich uitsluitend tot het oproepen der schimmen van overledenen. Meent men op Zuid Nieuw Guiena iemands dood aan toovenarij te moeten wijten, dan slaapt een der nabestaanden in 't graf naast het lijk (een graf is hier eigenlijk een soort grafkelder), opdat de doode hem in den droom den toovenaar, die zijn dood veroorzaakte zou aanwijzen, teneinde bloedwraak te kunnen nemen[6].

Bij de Jee-anim moet de vrouw geruimen tijd op het graf van haar overleden echtgenoot doorbrengen en dat wel in vollen rouwtooi. Rijm dat maar met elkaar als die rouwtooi moet dienen om haar voor de schim onkenbaar te maken, zich dus voor haar te verbergen en dan toch op 't graf gaan zitten, waar ze bij voorkeur rondspookt!

Zoo erg beangst schijnt men dus voor die schimmen niet te zijn. Toch gebeurde het op Tanimbar wel eens, dat een pas overledene zich eenzaam gevoelde in 't schimmenrijk en een paar familieleden tot gezelschap verlangde. Ze had bereids een hunner zielen ontvoerd (ze hebben er elk twee of drie), waardoor ze reeds kwijnend en ziekelijk geworden waren. Een vrouw ging op het graf, onder aanbieding van rijke geschenken, die zielen terugvragen. De doode liet zich al gauw vermurven en gaf ook feitelijk de zielen terug. De vrouw pakte ze rap boven 't graf weg, als iemand die vliegen vangt; ze hield ze stevig in de dichtgeknepen hand en wie kregen ze pas te zien, toen ze eenige oogenblikken later tot harde glaskralen verstard waren. Deze deed ze later op zeer behendige wijze door 't hoofdhaar in de lichamen der rechthebbenden verdwijnen, die daarmee hun zoek geraakte ziel en welvaren terug erlangden.

Op Kei werden ook wel eens kinderen door schimmen der nabestaanden in levenden lijve ontvoerd. Men vond ze dan ergens in den omtrek terug, slapend of door een appelflauwte overvallen. Ze werden naasstig uitgehoord en op de hun gestelde vragen hadden ze maar ja en neen te antwoorden om de vermoedens der ondervragers tot klare waarheid te maken, dat die of die schim meende door de overlevenden versukkeld of vergeten te worden.

Dat aan de jegens hen verschuldigde plichtplegingen gestornd wordt, dat dulden de schimmen niet. En zou de rouwtooi, hetzij die bestaat uit een bijzondere kleederdracht of

[6] Men herinnere zich hierbij nog het op Zuid Nieuw Guinea in gebruik zijnde aftappen en drinken van het geer of lijkvocht.

versierselen, hetzij uit beschildering van 't lichaam ook niet tot een dezer plichtplegingen terug te brengen zijn? Of zou zoo 'n schim, die aan de overzijde van 't graf toch het gewone menschlijk leven voortzet, niet zooveel menschlijks meer hebben, dat ze gevoelig is voor de waardeering, die blijkt uit den rouw over haar verscheiden? — Hun verwanten treden geheel uit hun gewonen doen, her leven kan zijn gewonen gang niet meer gaan nu men hen mist; vreugd en vroolijkheid kan men niet genieten, nu men ze niet met hen kan deelen. Door de uiterlijke teekenen van rouw trekken ook zij zich kenbaar uit het gewone leven terug. Een mensch is zeer gevoelig voor genegenheid en evenzeer voor miskenning: een nog steeds volkomen menschelijk voelende schim niet minder. — Zou dan daarin niet op veel natuurlijker wijze de verklaring der rouwgebruiken te vinden zijn? —

Zooals we zagen, beweren sommige ethnologen, dat de overlevenden de plaats des afstervens ontvluchten, anderen daarentegen houden vol, dat ze deze plek niet mogen verlaten. — Het is niet a priori uitgesloten, dat bij verschillende natuurvolkeren verschillende gebruiken bestaan, ofschoon men in de leidende gedachte door welke ze worden ingegeven, meestal een opmerkelijke overeenstemming waarneemt. Misschien ook is hier de tegenspraak daarom juist meer schijn dan werkelijkheid en spruit ze voort uit onvoldoend naspeuren der feiten en vooral van dezelven diepere oorzaken.

Op Kei, Tanimbar of Zuid Nieuw Guinea bestaat nergens de gewoonte, de plaats te ontvluchten waar een familielied overleed en toch op al deze plaatsen ziet men dat soms gebeuren. Zou daar als uitzondering voorkomen, wat elders als regel wordt toegepast? Maar zou die vaste regel dan ook niet op dezelfde gronden rusten waarop daar de uitzondering steunt? — Bij de vermelde volksstammen nu ontvlucht men in deze gevallen geenszins de schim van den overledene, maar wel den geest, die de ziekte veroorzaakte. Vandaar dat deze ontvluchting vooral bij besmettelijke ziekten plaats vindt, bij ongewone ziekteverschijnselen of bij algemeene ongesteldheid met meerdere sterfgevallen.

Voor het verlaten der sterfplaats, indien dit als regel geschiedt, kan behalve het ontvluchten van den ziektegeest nog een andere beschouwing in aanmerking komen. Gelijk men n. l. den doode niet alleen spijzen maar ook allerlei gebruiksartikelen meegeeft voor 't[7] hiernamaalsche, kan men hem ook het huis met bijbehooren overlaten. Dat, volgens het door Dr. FRAZER aangehaalde voorbeeld het huis verbrand wordt, bewijst eer vóór dan tegen deze stelling. De schimmen toch vergenoegen zich volgens de animistische opvattingen met de ziel der dingen en daarom worden die vaak met opzet voor de levenden onbruikbaar gemaakt. Op Kei zag ik b. v. borden in 't graf stuk smijten: op Tanimbar rijks daalders bij 't graf verloren gooien; op Zuid Nieuw Guinea voor de inboorlingen zeer kostbare nautilusschelpen in 't graf stuk slaan. Het slachten bij gelegenheid van een sterfgeval van huisdieren, zoowel als 't dooden van vrouwen en slaven, berust op 't zelfde beginsel.

Vooral Zuid Nieuw Guinea is onder volkenkundig oogpunt een land van het grootste belang, wijl we hier een natuurvolk aantreffen, dat nog onder hoegenaamd geen vreemde invloeden gestaan heeft. Het gaat dan toch zeker niet aan, om de toestanden welke men hier aantreft te willen wringen in vooraf pasklaar gemaakte systeemen.

De rouwtooi nu is bij dit volk buitengewoon opvallend zoodat iemands uiterlijk voorkomen daardoor volkomen veranderd wordt. Dat dit echter een vermomming zou moeten sijn om zich voor de schim van den afgestorvene te verbergen, is geheel in strijd met al de overige gebruiken ten opzichte van den doode; dien men hoegenaamd niet ontvlucht, doch zooveel mogelijk in zijn midden houdt en verzorgt. Als dan ook nog elders die vrees zoo groot niet blijkt te zijn, dan heeft het wel den schijn, dat sommige ethnologen zich wel wat aan overdrijving schuldig maakten „pour le besoin de la cause", in casu het redden van vooropgestelde beginselen.

---

[7] Op Zuid Nieuw Guinea b. v. mag men ook geruimen tijd niet raken aan de plantingen van den overledene. Niemand zal het wagen de klappers te rapen, die van zijn boomen vallen. Ter waarschuwing plaatst men er een verbodsteeken bij, bestaande uit een beschilderd okselstuk van een dor klapperblad ofwel (of bovendien) een hutje waarin in 't midden een stuk van de scheede van een palmbloesem waarop en pop geschilderd is. Bovendien worden nog enkele klapperboomen van den overledene omgekapt.

Daardoor wordt echter de wetenschap niet gediend en daarom heeft het allicht zijn nut, een en ander onder de aandacht der belangstellenden te brengen.

H. GEURTJENS, Okaba (Zuid Nieuw Guinea).

„Die Epoche der Mongolen. Ein Kapitel aus der Geschichte und Kultur Asiens." — Unter diesem Titel veröffentlicht KRAUSE, Heidelberg in MSOS., Jhrg. XXVI/XXVII (1924), Ostasiatische Studien, S. 1—60, das Resultat eingehender Beschäftigung mit den S. 4 aufgezählten chinesischen, persischen, türkischen und mongolischen Quellen, bezüglich welch letzerer das Urteil über SANANG SETSEN wohl zu abfällig ist, denn Kulturgeschichte ist doch auch Geschichte, und in diesem Punkte steht SANANG SETSEN höher als die trockenen Zahlenaufzähler. Dazu kommt die umfangreiche, S. 46—49, angeführte europäische Literatur. Dem Abschnitt über die asiatischen Quellen ist ein solcher über das Volkstum der Mongolen vorausgeschickt, der sich mit der Festlegung des Begriffes durch die einzelnen autochthonen Schriftsteller beschäftigt. Der I. Teil behandelt die Kriegszüge und Staatenbildungen der Mongolen und schildert unter ausführlicher Würdigung der kriegerischen und politischen Ereignisse in den einzelnen Perioden bzw. unter den Herrschern, deren Namen die Kapitelüberschriften bilden, Werden, Wachsen, Niedergang und Zusammenbruch der mongolischen Macht bis weit über die Grenzen des Stammgebietes hinaus. Der II. Teil, „Beziehungen zwischen Ost und West in der Mongolenzeit", behandelt naturgemäß zunächst China und dann die Konsequenzen der Mongolenzüge für Europa. Es folgt eine Auswertung des Materials der beiden Franziskanermissionäre PLANO CARPINI und RUYSBROCK, des Armeniers HAITHON, des JOHANNES von MONTECORVINO und einiger bis heute fast unbeachtet gebliebener chinesischer Reisender. Weitere Abschnitte behandeln die Reisen der Glieder der Familie POLO, des Franziskaners PORDENONE sowie des Ritters MANDEVILLE und des Kaufmanns PEGOLOTTI und schließlich die Berichte islamischer Schriftsteller. Beziehungen zum Reiche Timurs und des Großmoguls schließen diesen Teil. Die Beilagen bringen je einen Exkurs über die mehr sagenhafte Gestalt des Priesterkönigs JOHANNES und über das Christentum bei den Mongolen, namentlich in Persien. Im Literaturnachweis vermißt man merkwürdigerweise CORDIERS' „Le Christianisme en Chine et en Asie Centrale sons le Mongols" (T'oung Pao XVIII.) und für die Geschichte des Christentums in Hochasien käme — das sei nebenbei bemerkt — auch wohl noch die etwa 1500 Seiten starke Arbeit des russischen Priestermönches ALEKSĚJ VINOGRADOV, „Biblija na vostokě" (Die Bibel im Osten) in Betracht, aber „russica non teguntur." Ein lexikologisch sehr wertvoller Index der Personen-, Völker- und Ortsnamen in Umschrift und chinesischer bzw. türkischer und persischer Originallegenden schließt die dankeswerte Arbeit.

A. W. UNKRIG.

Tranken die alten Babylonier Bier? — Unter diesem Titel behandelt PAUL HAUPT in Heft 1 der endlich wieder nach fünfjähriger Unterbrechung erscheinenden „Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes" (Bd. XXXI) in einer siebzehn Seiten umfassenden Abhandlung die obige Frage. Tritt er uns in der außerordentlich gehaltvollen Arbeit in den zahlreichen linguistischen und philologischen Exkursen zunächst in seiner hervorragenden Eigenschaft als anerkannter Assyriologe und Hebraist entgegen, so bekunden die von ihm aus anderen, vorzugsweise europäischen Kulturgebieten herangezogenen Parallelen, die selbst die modernsten Verhältnisse zum Gegenstand haben, eine eingehende Sachkenntnis, unterstützt durch vorwiegend etymologische Auseinandersetzungen in dem jeweilig in Frage kommenden Sprachgebiet. Unter Berücksichtigung des Umstandes, daß HAUPT hier alle geistigen Getränke der Assyrer und Hebräer Revue passieren läßt, sie qualitativ analysiert und uns mit ihrer Herstellungsmethode bekannt macht, könnte man die Arbeit getrost als eine Abhandlung über die Produkte des Gärungsgewerbes im babylonisch-assyrisch-hebräischen Kulturkreis betiteln. Vielfach eingestreute, recht treffende gärungstechnische Ausdrücke verraten eine Fachkenntnis, die uns beim Verfasser überraschen muß. Referent glaubt das um so mehr hervorheben zu dürfen und auch dazu berechtigt zu sein, als er selbst einige Jahre in der Spiritusindustrie praktisch tätig gewesen ist. — Die einzelnen Abschnitte behandeln meist je ein Getränk, nennen die Rohstoffe, skizzieren das Herstellungsverfahren, erklären den Namen, bringen sprachliche und sachliche Gegenstücke und Anklänge und lassen stellenweise auch

Geschmack und Wirkung nicht außer acht. Zu der Auslassung über das „Feuerwasser" der Indianer hätte noch Erwähnung finden können, daß es auch einige Liköre gibt, die brennend (angezündet) serviert werden. Zum Ausdruck שִׁכֹּר (p. 15) vergleiche man noch GESENIUS-BUHL, Hebr. und aram. Handwörterbuch; Leipzig 1905, p. 757. Für Branntwein-Trunkene gebraucht noch heute das Yiddische im Russisch-polnischen Ghetto den Ausdruck „er ist schikker-schikkeurim" (in polnisch-hebr. Aussprache). Der russische Kvas (p. 19) wird vorzugsweise aus Roggenbrot hergestellt, selten aus den anderen, loc. cit. genannten Rohstoffen. Der Geschmack hängt sehr von der Gärungsführung ab. Referent hat im Kloster Optyna Pustynj (Gouvernement Kaluga) einen Kvaskeller besucht, in dem etwa zweihundert Fässer lagerten, deren Inhalt ausschließlich das gärende Produkt der Brotreste von den Mahlzeiten der etwa 500 Personen starken Mönchskommunität enthielt. Der Aufenthalt in solchen Kellern ist nicht ungefährlich. In Verbindung mit dem Kvas wären noch die *braga* (ein Dünnbier) und die *kisluška* (ein Sauerbier), beides Bauerngetränke, letzteres von fataler Wirkung, hauptsächlich in Mittel- und Nordrußland, anzuführen. HAUPT beantwortet die Frage seines Themas bejahend, vertritt aber auf Grund seiner Darlegungen die Anschauung, daß das in Rede stehende Getränk eher eine süße Bierwürze, denn ein Bier in unserem heutigen Sinne gewesen sei. Zu den ausgangs des Artikels erwähnten Bier- bzw. überhaupt Flüssigkeitsmassen sei es uns noch gestattet, das russische *vedró* zu zählen, ganz allgemein „Eimer, Kübel", dann aber als Maß = 12·3 Liter. Der angekündigten Ergänzung und Erweiterung des Themas unter dem Titel „Brauer, Küfer und Brenner in Babylonien" aus derselben Feder dürfen wir in einem der nächsten Hefte der WZKM. mit Spannung entgegensehen. W. A. UNKRIG.

* * *

Korrekturen zu CURT NIMUENDAJÚ: Zur Sprache der Šipáia-Indianer. „Anthropos" XVIII—XIX (1923—1924), 836 ff.:

S. 836, Z. 2, von oben: KURT, berichtige CURT
„ 838, „ 4, „ „ *Šipá-ĭ*, berichtige *Šipái-ĭ*
„ 838, „ 11, „ „ *kianá šĭšĭ*, berichtige *kianá šĭšĭ*
„ 838, „ 12, „ „ *Pakiri-da-ĭ*, berichtige *Pakiri-da-ĭ*
„ 843, „ 1, „ „ *kindá, kindá grun*, berichtige *kindá kindá grun*
„ 845, „ 8, „ „ issest du gerade, berichtige issest du gerade?
„ 845, „ 10, „ „ *kaa 'wu*, berichtige *kāa 'wu*
„ 845, „ 12, „ „ *waú ja apu anasede*, berichtige *awú ja apu anasede*
„ 845, „ 14, „ „ *sidjei awú*, berichtige *sidjei awú*
„ 847, „ 7, „ „ *ani masi*, berichtige *ani masi ia*
„ 847, „ 9, „ „ Weitere Verbalartikel sind (*bia* bezeichnet, hinter dem Verbum stehend, das Passiv), berichtige Weitere Verbalartikel sind: *bia*; bezeichnet, hinter dem Verbum stehend, das Passiv:
„ 854, „ 3, „ „ *i pá supa iñă ĭ ăpă*, berichtige *ipá supa iñă ĭ ăpă*
„ 854, „ 9, „ unten: Der Satz: Vergleiche mit dieser Zusammensetzung etc. sollte unmittelbar an *čukăpa* der vorigen Zeile anschließen
„ 854, „ 10, „ oben: Anzah, berichtige Anzahl
„ 855, „ 13, „ „ ich gebe es dir, berichtige ich gebe es dir nicht

Miscellanea.

Europa und Allgemeines.

In „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“ (Bd. 78, Heft 2, S. 73 bis 87) bietet sich uns in etwas veränderter Form der Inhalt eines Vortrages, den ENNO LITTMANN gelegentlich der Eröffnungssitzung des Deutschen Orientalistentages am 2. Oktober 1924 in München über das Thema „Deutschland und Morgenland im Lichte der Lehnwörter“ gehalten hat. Aus einer Liste von 1200 Worten, die bis auf hundert asiatischen Ursprungs sind und im deutschen Sprachgut mehr oder minder Bürgerrecht erworben haben, bietet der Verfasser in alphabetischer Anordnung eine Auswahl seines Materials, die zeigt, wie nachhaltig die einzelnen Gebiete unserer geistigen und materiellen Kultur durch den Orient in direkten und indirekten Beziehungen beeinflußt sind. Dürfte auch manches aus dem Angeführten als zum mindesten dem Durchschnittsorientalisten wenn nicht gar dem nur einigermaßen versierten allgemein Gebildeten bekannt vorausgesetzt werden, so wirken doch viele Erklärungen auch für den tiefer Eingedrungenen überraschend, ja es stecken darin für den Forscher auf dem jeweils in Frage kommenden sprachlichen Gebiet recht wertvolle lexikologische Additamente.

Nach mehreren tastenden Versuchen früherer Linguisten, Beziehungen zwischen den Eskimosprachen und dem Finno-ugrischen nachzuweisen, ist es A. SAUVAGEOT gelungen, den Vergleich auf festere Grundlagen zu stellen. Er stützt sich auf die Entsprechungen im Anfangslaut und einzelner intervokaler Konsonanten, besonders aber auf die Bildung von Dual und Plural. Die Verwandtschaft scheint auf einer Sprachmischung zu beruhen. (Journ. de la Soc. des Am. de Paris, XVI [1924], 279—316.)

Eine hochinteressante Entdeckung ist in England gelungen. In den Cresswell Crags wurden prähistorische Zeichnungen gefunden, die ganz den südfranzösischen und spanischen Höhlenbildern entsprechen. Ein Komitee arbeitet an der Aufnahme

Europe et Généralités.

La revue «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft» (vol. 78, cahier 2, 73—87) publie, en la remaniant quelque peu, la matière d'une conférence faite par M. ENNO LITTMANN à Munich le 2 octobre 1924 à la séance d'ouverture du congrès des Orientalistes allemands sur le sujet que voici: L'Allemagne et l'Orient à la lumière des mots d'emprunt. Sur une liste de 1200 mots, dont 1100 d'origine asiatique et ayant plus ou moins acquis droit de cité dans le vocabulaire allemand, l'auteur présente par ordre alphabétique un choix de termes qui montrent avec quelle persistance les différents domaines de notre civilisation intellectuelle et matérielle ont été influencés par l'Orient d'une manière directe ou indirecte. Bien des choses pourront être considérées comme connues au moins par les Orientalistes de force moyenne et même par les hommes instruits, quelque peu au courant de la linguistique, Néanmoins bien des explications surprennent même le spécialiste et contiennent des additamenta lexicologiques très précieux pour celui qui étudie à fond la partie linguistique dont il s'agit.

Après plusieurs tâtonnements de la part d'anciens linguistes pour démontrer des relations entre les langues des Esquimaux et les langues ougro-finnoises, M. A. SAUVAGEOT est arrivé à établir la comparaison sur des fondements plus solides. Il se base sur les correspondances des sons initiaux entre eux et de quelques consonnes intervocales entre elles, mais surtout sur la formation du duel et du pluriel. La parenté semble provenir d'une espèce de combinaison de langues. (Journ. de la Soc. des Am. de Paris XVI [1924], 279—316.)

Une trouvaille fort intéressante a pu être faite en Angleterre. Dans les Cresswell Crags on a découvert des dessins préhistoriques, conformes en tout aux dessins trouvés dans les grottes du Midi de la France et de l'Espagne. Un comité

und der Herausgabe dieser paläolithischen Kunstwerke. (B. Dawkins, Man XXV [1925], 28.)

Bosch-Gimperer veröffentlicht eine umfangreiche Studie über die Vorgeschichte der Iberer. Er unterscheidet die echten Iberer von den oft auch mit diesem Namen bezeichneten Tartessiern; beide scheinen sich aber ganz fremd gegenüberzustehen. Die Iberer sind wohl durch Mischung einheimischer Stämme mit den aus Kleinafrika eingewanderten Almeriern entstanden, letztere sind mit den frühneolithischen Capsiern verwandt. In der Bronzezeit wohnten die Iberer sicher schon in Ostspanien. — Vom Studium der wenigstens indirekt verwandten Hamiten erwartet Bosch-Gimperer weitere fördernde Aufschlüsse. Die anthropologischen Beziehungen beider sind schwer festzustellen, weil letztere ihre Toten beerdigten, erstere aber verbrannten. Von den Iberern werden die Basken vollständig geschieden; dabei bleibt eine Reihe von Einflüssen beider aufeinander unbestreitbar. Die Sprachen wurden nur streifend in die Untersuchung einbezogen. Es zeigte sich eine Verwandtschaft des Baskischen mit gewissen kaukasischen Sprachen. Dagegen sind gemeinsame anthropologische oder ethnologische Merkmale bis jetzt noch kaum konstatiert. (Mitt. d. Anthr. Ges. in Wien, LV [1925], 69—116.)

Im Streit der Meinungen über den Neandertalmenschen wendet sich R. Verneau in seinem Artikel „La race de Néanderthal et la race de Grimaldi; leur rôle dans l'humanité" gegen M. Boule und andere und sagt, daß man mit Unrecht den homo Neanderthalensis und den homo sapiens als wesentlich verschieden auffasse. (Journ. Roy. Anth. Inst., vol. LIV [1924], 211—230.) Nach Verneau ist der Neandertalmensch ein homo sapiens und als solcher in direkter Linie ein Ahne noch heute lebender Menschengruppen — nicht nur in Australien und Afrika, sondern selbst auch in Europa. Zu gleichen Erkenntnissen gelangt der Verfasser über die Stellung der Menschen vom Grimaldi-Typ.

A. Mingana zeigt, daß das Wort *margarites* (griech.), *marganitha* (syr.), *marjan* (tur.), *marjān* (ar.-pers.), aus zwei persischen Wurzeln besteht, aus *mard* und *jān (gān)*. Seine Bedeutung ist „Besitzer des Lebens". (Man XXV [1925], 23.)

s'occupe de la reproduction et de la publication de ces œuvres d'art paléolithique. (M. B. Dawkins, Man XXV [1925], 28.)

M. Bosch-Gimpera publie un travail assez étendu sur la préhistoire des Ibères. Il distingue les vrais Ibères des Tartessiens souvent désignés comme tels, mais qui leur semblent tout-à-fait étrangers. Les Ibères proviennent, à ce qu'il paraît, d'un mélange de tribus indigènes et d'Almériens immigrés de la Petit-Afrique, ces derniers apparentés aux Capsiens prénéolithiques. A l'époque du bronce, les Ibères habitaient certainement déjà l'Est de l'Espagne. L'auteur attend de plus amples renseignements de l'étude des Hamites qui leur sont apparentés au moins indirectement. Les relations anthropologiques entre les deux peuples sont difficiles à déterminer, parce que ceux-ci enterraient leur défunts, tandisque les premiers les incinéraient. Les Ibères sont soigneusement distingués des Basques, sans toutefois qu'on puisse contester un certain nombre d'influences mutuelles. Quant aux langues, elles ne sont qu'effleurées. On a pu constater une parenté entre le basque et certaines langues caucasiennes, mais on est à peine arrivé à trouver des caractères communs anthropologiques ou ethnologiques. (Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, LV [1925], 69—116.)

Poursuivant la controverse sur l'homme du Néanderthal dans son article «La race de Néanderthal et la race de Grimaldi, leur rôle dans l'humanité», M. R. Verneau prend partie contre M. Boule et d'autres et déclare que c'est à tort qu'on regarde le homo Néanderthalensis et le homo sapiens comme essentiellement différents. (Journ. Roy. Anth. Inst., vol. LIV [1924], 211—230.) D'après M. Verneau, l'homme du Néanderthal est un homo sapiens et comme tel un aieul en ligne directe de groupes d'hommes encore actuellement en vie, non seulement en Australie et en Afrique, mais aussi en Europe. L'auteur arrive aux mêmes conclusions à propos des hommes du type Grimaldi.

M. A. Mingana démontre que le mot *margarites* (grec), *marganitha* (syr.), *marjan* (tur.), *marjān* (ar.-pers.), se compose de deux radicaux perses, de *mard* et de *jān (gān)* et signifie «porteurs de vie». (Man XXV [1925], 23.)

Asien.

Die Seiten 121 bis 175 des zweiten Heftes der ZDMG. (Bd. 78) bringen in der Übersetzung SCHAEDER's aus dem Dänischen eine umfangreiche Arbeit des um sein Gebiet so hochverdienten Kopenhagener Gelehrten VILHELM THOMSEN „Alttürkische Inschriften aus der Mongolei". Es handelt sich zunächst um die bekannten Orkhondenkmäler, deren Entzifferung den Gegenstand einer ganzen Reihe von Arbeiten THOMSEN's bildet, angefangen von den „Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées" in den Mémoirs de la Société Finno-ougrienne, 1894, bis auf die vorliegende, im Original 1922 erschienene, deren deutsche Übersetzung der Verfasser selbst durchgesehen und, den letzten Resultaten seiner Untersuchungen entsprechend, berichtigt hat. Die Einleitung definiert zunächst den Begriff der Alttürken auf Grund der vorhandenen hauptsächlich in China recht reichen Literatur und liefert auf derselben Basis eine gedrängte politische Geschichte mit ausführlicher Charakteristik der für die Inschriften selbst in Frage kommenden dynastischen Persönlichkeiten und der Ereignisse ihrer Zeit. Ausschließlich auf den Nachrichten der Denkmäler selbst fußt dann eine Schilderung des derzeitigen kulturellen Milieus, zunächst über Pflichten und Titel des Herrschers sowie seines Hof- und Beamtenstaates. Der Absatz über den Schamanismus bietet im Vergleich zu dem der übrigen alten und zum Teil auch heutigen Ost- und Nordost-Asiaten nichts wesentlich Neues, während die Angaben über die Bestattungsgebräuche manche interessante Einzelheit enthalten. Recht eingehend sind die Ausführungen über die Zeitrechnung gehalten, die im großen ganzen das bekannte Bild des Tierzyklus in seiner Ausdehnung über immer größer werdende Gebiete Asiens vervollkommnen. Der kurze Schlußpassus dieses Abschnittes über die Himmelsrichtungen ist insofern wesentlich, als die gegebenen Momente für die Orientierung der Gedenksteine bei ihrer Aufstellung ausschlaggebend gewesen sind. Die folgenden Seiten bringen nach präliminären Verweisen auf die einschlägige Literatur über das runenartige Alphabet und auf den derzeitigen Zustand der Denkmäler unter dem Gesichtspunkt der Konservierung eine ausführliche Beschreibung der Monolithe, ihres Materials, der Beschaffenheit zur Zeit der Entdeckung, der

Asie.

La revue ZDMG publie dans son deuxième fascicule (vol. 78), p. 121 à 175 la traduction faite sur le danois par M. SCHAEDER d'un travail étendu du savant WILHELM THOMSEN de Copenhague si plein de mérités dans sa spécialité sur les Inscriptions turques archaïques de la Mongolie. Il s'agit en premier lieu des célèbres monuments de l'Orkhon que M. THOMSEN s'est occupé à déchiffrer dans une série de travaux, à commencer par les Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées dans les Mémoires de la Société finno-ougrienne 1894 jusqu'à la présente étude, publiée dans l'original en 1922 et dont l'auteur a lui-même reçu la traduction allemande en la remaniant d'après les derniers résultats de ses recherches. En guise d'introduction, l'auteur établit d'abord ce qu'on entend par Vieux-Turcs, en se basant sur ce qui reste de leur littérature surtout en Chine, et nous en donne, tirée des mêmes sources, une histoire politique très serrée avec de nombreux détails caractéristiques au sujet des personnages dynastiques relevés dans ces inscriptions et des événements de leur temps. Suit une description du milieu culturel de l'époque, puisée exclusivement dans les données des monuments et s'occupant d'abord des devoirs et titres des souverains, de sa cour et de ses fonctionnaires. Le passage sur le Chamanisme n'offre rien de bien nouveau à côté de celui des Vieux-Asiates de l'Est et du Nord-Est et même des Asiates de nos jours; par contre les détails sur les usages pour l'enterrement contiennent une foule de détails instructifs. Les développements sur la chronologie sont très détaillés; d'une manière générale, ils nous donnent une idée plus parfaite de l'image bien connue du cycle animal que nous voyons surgir dans des contrées toujours plus étendues de l'Asie. Le bref alinéa final de cette partie, où il est question des points cardinaux, est fondamental en ce sens que les données qu'on y trouve ont été décisives pour l'orientation des pierres commémoratives au moment de leur érection. Les pages suivantes contiennent d'abord des indications préliminaires sur la littérature concernant l'alphabet runique et sur l'état actuel des monuments au point de vue de leur conservation; elles donnent ensuite une description détaillée des monolithes, de leur matière, de leur état au moment de leur dé-

Ausmaße, der Aufstellungsrichtung, der mutmaßlichen Steinmetzen, der Umgebung durch noch vorhandene balbal- und Opfersteine und zweckdienliche Zitate aus der chinesischen Literatur, kurz — die Realien der Denkmäler. Die Seiten 140 bis 160 enthalten dann die Übersetzung der Inschriften der beiden Orkhonsteine; die stellenweise recht umfangreichen Abweichungen der Inschrift II sind am gehörigen Ort auf den unteren Teil der Seiten verwiesen. In Fußnoten untergebrachte Vokabeln, Phrasen und sachliche Bemerkungen finden ihre Erklärung in jeweilig dort angegebenen anderweitigen Veröffentlichungen. Dem in der Nähe der beiden Orkhonsteine entdeckten Tonjukukmonument, dessen Inschrift schon von Radloff „in sehr wenig zufriedenstellender Weise" herausgegeben wurde, sind dann zwei Seiten „Realia" gewidmet. Ihnen folgt die Übersetzung nach denselben Grundsätzen wie bei den Orkhondenkmälern. Eine Wörter- und Namenliste schließt die dankenswerte Arbeit, zu der wir an dieser Stelle in der ZDMG. nur ungern den parallelen Transkriptionstext vermissen.

In Bd. III der Zeitschrift für Indologie und Iranistik (S. 81—112) versucht F. Otto Schrader zunächst nur lautlich-morphologisch den Nachweis eines Zusammenhanges der Drāvidasprachen mit den uralischen zu führen. Man kann niemals annehmen, daß eine Sprachfamilie völlig isoliert dastehe. Für die Drāvidagruppe hatte man dies aber scheinbar mangels jeglicher Beziehungen nach außen hin annehmen zu müssen geglaubt. Die Theorie eines Zusammenhanges mit den australischen Sprachen, zu dem eine flüchtige Äußerung P. Schmidt's Veranlassung gegeben, mußte man bald auf Grund einer anderen Arbeit desselben Gelehrten fallen lassen. Als ebenso unhaltbar erwiesen sich schwankende Brücken zum Koreanischen einerseits, zu den Kaukasussprachen anderseits, wenngleich Untersuchungen Hüsing's im Georgischen „überraschende und kaum zufällige Übereinstimmungen mit dem Dravidischen" zutage förderten. Schrader knüpft an eine dritte, „im ganzen freilich unannehmbare Theorie", die sogenannte „skythische", d. h. ural-altaische des Bischofs Caldwell, des Verfassers einer vergleichenden Grammatik der Dravidasprachen,

couverte, de leurs mesures, de leur orientation, de leur constructeurs présumés et de leur entourage de balbals encore debout et de pierres pour sacrifices, enfin on y trouve des citations adaptées, tirées de la littérature chinoise. Il s'agit donc en un mot de la description technique de ces monuments. Les p. 140 à 160 offrent la traduction des inscriptions des deux pierres de l'Orkhon. Les variantes parfois assez longues de l'inscription II sont signalées et renvoyées au bas des pages. Les expressions, phrases et observations pratiques consignées dans les notes sont expliquées dans d'autres publications indiquées au même endroit. La suite de l'étude donne deux pages de realia consacrées au monument Tonjukuk découvert à proximité des deux pierres d'Orkhon, et dont l'inscription a déjà été publiée par M. Radloff, mais «d'une manière très peu satisfaisante». La description est suivie de la traduction faite d'après les mêmes principes que celle des monuments d'Orkhon. L'étude remarquable se termine par une liste de mots et de noms, et ce n'est qu'à règret que nous constatons à cet endroit des ZDMG. l'absence de a transcription mis en regard de la traduction.

Dans le vol. III de la revue «Zeitschrift für Indologie und Iranistik» (p. 81—112), M. F. Otto Schrader essaie de démontrer l'existence de rapports réciproques entre les langues dravidiennes et ouraliques, en se basant pour le moment exclusivement sur la phonétique et la morphologie. On ne peut jamais admettre le complet isolement d'une famille de langues. Toutefois, en l'absence de toutes relations extérieures, on avait cru pouvoir l'admettre pour le groupe de langues dravidiennes. La théorie d'une parenté avec les langues australiennes, née d'une remarque fortuite du P. Schmidt, a dû être abandonnée après un autre travail du même savant. De faibles ponts jetés vers la langue coréenne d'une part, vers les langues caucasiennes de l'autre, parurent tout aussi peu durables, bien que des rechercher de M. Hüsing aient démontré dans la langue géorgienne des ressemblances surprenantes avec le dravidien, ressemblances qu'on peut à peine regarder comme effet du hasard. M. Schrader part d'une 3e théorie imaginée par l'évêque Caldwell, auteur d'une grammaire composée des langues dravidiennes, théorie apellée scythique, c'est-à-dire oural-altaïque, mais inacceptable dans son ensemble. Caldwell soup-

an. CALDWELL ahnte diesen Zusammenhang mehr, als daß er ihn belegen konnte. Als wichtiges Vergleichsobjekt kommt für SCHRADER Tamil, Kanaresisch und Telugu, in denen er zu Hause ist, in Betracht, während er dem finnisch-ugrischen und samojedischen Sprachstamm als Laie gegenübersteht und sich daher notgedrungen auf die Angaben seiner S. 85 aufgezählten Quellen beschränken muß. Nach einigen allgemeinen Ausführungen über die Lautlehre werden immer unter Vorantritt des Finnisch-ugrischen, bzw. Samojedischen, denen die bedeutungsähnlichen Äquivalente der drei Dravidavertreter folgen, die Anlaute *k, t* und *p,* der Anlaut *v* im Finnisch-ugrischen und der Nasallaut behandelt, oder durch verhältnismäßig zahlreiche Beispiele bewiesen. Interessant ist in dem zweiten Kapitel, „Wortbildung", zu beobachten, wie einzelne Suffixe in beiden Sprachgruppen dieselbe Funktion ausüben, wobei selbstverständlich der durch die Charakteristik der jeweiligen Gruppe bedingte Lautwandel vorbereitend für den Vergleich in Erwägung gezogen werden muß. Dasselbe gilt für die Deklinations-Beispiele, denen eine Erörterung über die Pluralbildung vorausgeschickt ist. Weniger überzeugend sprechen zugunsten der Beziehungstheorie die Ausführungen über die Konjugation und die Pronomina. Unter den Zahlwörtern lassen sich nur für eins, vier und zehn Anklänge nachweisen. Relativ reiches Material bieten dagegen wieder die Verwandtschaftsnamen, die mehr als alle anderen geeignet erscheinen, die Theorie zu erhärten. Jedenfalls werden zur endgültigen Lösung der Frage noch wichtige Probleme der Rassenkunde in ihrer Anwendung auf die Dravidastämme geklärt werden müssen.

In den „Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin" (Jahrgang XXVI und XXVII, Abteilung für Ostasiatische Studien) veröffentlicht CLEMENS SCHARMIDT S. 163 bis 212 eine instruktive Arbeit über Schriftreform in Japan, die Verfasser, sehr zu Recht, wie seine Ausführungen beweisen, im Untertitel als „Kulturproblem" bezeichnet. Mit dem inneren Fortschritt des Landes seit Anbeginn der Meiji-Ära hat jener auf dem Gebiet der Schrift nicht Schritt gehalten, im Gegenteil hat in gewissen streng konservativ orientierten Kreisen eine Ultrareaktion eingesetzt, die, wenn auch sonst ohnmächtig,

çonnait cette parenté plus qu'il ne pouvait la démontrer. Pour M. SCHRADER, les points de comparaison les plus importants sont le tamil, le kanaresien et le télugu, langues qu'il connaît assez bien, tandis que les langues ougro-finnoises et samoyèdes lui sont inconnues, ce qui le force de se contenter de ses sources inumérées à la p. 85. L'auteur commence par quelques généralités sur la phonétique. Puis, en donnant d'abord les exemples tirés de l'ougro-finnois, resp. du samoyède des principaux équivalents, des trois langues dravidiennes, il étudie les sons initiaux *k, t* et *p* en ougro-finnois et le son nasal initial, tout en appuyant sa théorie sur des exemples relativement nombreux. Un fait curieux à observer dans le 2e chapitre sur la formation des mots, c'est que quelques suffixes ont la même fonction dans les deux groupes de langues; mais avant de pouvoir comparer, il est évident que la transformation des sons prévue par les particularités de chaque groupe doit être prise en considération. C'est encore le cas pour les exemples de déclinaisons que l'on fait précéder d'une explication sur la formation du pluriel. Les développements sur la conjugaison et les pronoms ont moins de force en faveur des relations entre les deux groupes. Quant aux numéraux, on ne peut démontrer des analogies que pour les chiffres un, quatre et dix. Par contre, les noms de parenté fournissent des exemples assez nombreux et semblent pouvoir corroborer plus que tous les autres la théorie dont il s'agit. En tout cas, avant que la question puisse être résolue définitivement, bien des problèmes importants de la racéologie appliquée aux tribus dravidiennes devront trouver leur solution.

Les «Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin» (Jahrg. XXVI und XXVII, Abt. f. Ostasiatische Studien) publient aux p. 163 à 212 une étude instructive de M. CLEMENS SCHARMIDT sur la Réforme de l'écriture au Japon, réforme que l'auteur désigne en sous-titre comme problème culturel et avec raison, comme le prouve son exposé. Les progrès du pays au dehors depuis l'ère Meiji n'ont pas été suivis de progrès analogues par rapport à l'écriture. Au contraire. Dans certains milieux rigoureusement conservateurs, il s'est produit une réaction extrême; bien qu'impuissante par ailleurs, elle ne s'occupe des innovations qu'à

am Neuen widerwillig nur insofern partizipiert, als sie für jeden frischen Begriff aus europäischem Kulturkreis ein meist möglichst kompliziertes chinesisches Ideogramm ausklügelt, das deren schon ohnehin drückende Last von Jahr zu Jahr mehrt. Innerhalb der Reformbestrebungen lassen sich mehrere Richtungen unterscheiden: Gänzliche Abschaffung der chinesischen Zeichen, gemäßigter oder allmählicher Abbau, reine Kauaschrift und schließlich Einführung des Romaji, der Lateinschrift. Hand in Hand damit muß aber für alle Fälle die Sprachreform gehen, denn die Anwesenheit des chinesischen Fremdworts wird stets auch der fremden Schrift Vorschub leisten. Der Verfasser schildert an Hand von Beispielen die Geschichte der einzelnen Bewegungen, doch läßt sich für keine derselben, bei dem bekannten Konservativismus ein einigermaßen zuverlässiges Prognostikon stellen.

In den „Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen" (Jahrgang XXVI—XXVII [1924], Berlin, Ostasiatische Studien) bietet Erich Hauer eine umfangreiche (S. 61—128) Arbeit über das Erstlingsschulbuch, sozusagen die Fibel der chinesischen Jugend, den Dreizeichen-Kanon San-tze-king. Nach einer knappen Einleitung über Verfasser und Wert des Buches für die chinesische Elementarbildung (notabene aber auch für die Sinologen) folgt der Text in Originallegenden mit Transskription (unter Tonangabe). Daran schließt sich das sehr sorgfältig gearbeitete Vokabular, das in der Karlgren'schen Methode phonetisch geordnet ist. Kapitel III enthält in Umschrift bei für vergleichende Studien außerordentlich zweckmäßiger Anordnung in parallelen Kolumnen die manjurische und mongolische Version, über deren Herkunft auf S. 102 Angaben gemacht sind.

In der „Zeitschrift für Buddhismus" (Oskar Schloss-Verlag, München-Neubiberg), deren stattlicher sechster Jahrgang diesmal, da Lucian Schermann gewidmet, inhaltlich über den engeren Rahmen hinausgeht, veröffentlicht Msgr. Dr. Becker, der ehemalige apostolische Präfekt von Assam, S. 127 bis 138 und 300 bis 310 eine auf langjährigen Einblick in die Verhältnisse an Ort und Stelle begründete Studie über Familienbesitz und Mutterrecht bei den Khasi. Bei diesem Völkchen ist der ganze Besitz eines Clans im Mutterrecht verankert. Die

regret et en ce sens seulement, qu'elle s'ingénie à découvrir pour chaque nouvelle notion venant d'Europe un idéogramme chinois aussi compliqué que possible; le poids déjà si accablant en est donc augmenté d'année en année. Parmi les aspirations réformatrices, on peut distinguer plusieurs tendances: abolition totale des caractères chinois, abandon partiel ou progressif, écriture exclusivement kana, enfin adoption du romaji, c'est-à-dire de l'écriture latine. Dans tous les cas, cette réforme des caractères de l'écriture doit être accompagnée d'une réforme de la langue, car l'emploi du mot emprunté au chinois favorisera nécessairement l'emploi de l'écriture chinoise. L'auteur nous raconte à l'aide d'exemples l'historique des différentes tendances, mais, en présence du conservatisme si connu des Asiates de l'Est, on ne saurait donner de procnostic sûr pour aucune de ces tendances.

Les mêmes «Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen» (Jhrg. XXVI/XXVII [1924], Berlin, Ostasiatische Studien) contiennent un travail assez étendu (p. 61—128) de M. Erich Hauer sur le premier livre d'école, comme qui dirait l'abécédaire de la jeunesse chinoise, le code San-tzè-king à trois signes. La brève introduction sur l'auteur et la valeur du livre pour l'enseignement primaire en Chine (notabene aussi pour les Sinologues) est suivie du texte en caractères originaux avec transcription (et indication des tons), puis du vocabulaire très soigneusement établi et rangé phonétiquement d'après la méthode Karlgren. Le chap. III contient en transcription et sur des colonnes parallèles — ordonnance si éminemment pratique pour les études comparées — la version mandchoue et mongole avec des explications sur leur origine.

Le beau volume de la 6e année de la revue «Zeitschrift für Buddhismus» (Oskar Schloss-Verlag, München-Neubiberg) dépasse cette fois par rapport à son contenu le cadre ordinaire, attendu qu'il est dédié à M. Lucien Schermann. Les p. 127 à 138 et 300 à 310 contiennent une étude sur la propriété familiale et le matriarcat chez les Khasis, étude dûe à la plume de M. Dr. C. Becker, autrefois préfet apostolique d'Assam, et basée sur une connaisance de l'état des choses acquise sur place depuis de langues années. Chez ce petit peuple, toute la pro-

Verfügung über Grund und Boden, Waldbestände und Bambushaine, Viehherden und Baulichkeiten und schließlich über Hausgerät und Sippenschmuck liegt bei der jeweils jüngsten Tochter, die bei eventueller Minderjährigkeit in ihren entscheidenden Funktionen durch ihre Mutter vertreten wird. Bei Pacht- und Kaufverträgen ist sie der maßgebend abschließende Teil. Daneben vollzieht sie die Opfer für die Hausgottheiten. Diesen außerordentlichen Vorrechten steht aber auch die Pflicht gegenüber, für sämtliche Stammesangehörige, natürlich auch für die Männer, in bezug auf Nahrung, Kleidung und Wohnung sorgen zu müssen. Die Stellung der Männer ist trotzdem keine untergeordnete, wenngleich sie sich selbst ihr „Taschengeld" von der Stammesmutter erbitten müssen. Besonders komplizierte Verhältnisse walten bezüglich der Götterhaine und heiligen Waldungen ob, über welche die Stammesmutter nicht nach eigenem Ermessen schalten und walten darf. In engster Beziehung zu den mutterrechtlichen Privilegien stehen die Erbschaftsgebräuche und der Modus bei der Teilung des Familiengutes. Bezeichnend ist, daß sich selbst die christlichen Khasis in dieser Hinsicht streng an das Hergebrachte halten, soweit das mit den Grundsätzen ihres neuen Bekenntnisses nur irgendwie vereinbar ist. Doch kommen sowohl bei Heiden als bei Christen Fälle von Bruch mit der alten Sitte vor, wie auch Versuche, die Satzungen unter Anruf europäischen Rechtsbrauches zu umgehen, stets zum Schaden des guten Rufes der Beteiligten bei ihrer Sippe.

In den „Acta et commentationes Universitatis Dorpatensis", Bd. IV, 3, berichtet Walter Anderson über Nordasiatische Flutsagen. Die Behauptung, daß Nordasien keine derartigen Sagen besitze (Richard Andree, M. Winternitz, Georg Gerland, Sir James George Frazer) weist Anderson zurück, da sie „allein auf der Unkenntnis des in russischer (und ungarischer) Sprache veröffentlichten Materials" beruht. Anderson behauptet, daß wenigstens in der Westhälfte Nordasiens und in Kamtschatka die Flutsage sehr verbreitet sei. Von den Wogulen im äußersten Westen führt Anderson acht mehr oder weniger verschiedene Fassungen der Sage an. Weniger häufig (zweimal) ist die Sage bei den Ostjaken festgestellt. Die einzige angeführte samojedische Sage weicht

priété d'un clan est ancrée dans le matriarcat. Le droit de disposer de la propriété foncière, des terrains boisés et des cultures de bambou, des troupeaux et des immeubles, voire même des meubles et des parures appartient toujours à la fille cadette qui, en cas de minorité, est remplacée par sa mère dans ses fonctions où il s'agit de décider. C'est elle qui est compétente pour passer les contrats de ferme ou d'achat; c'est elle en outre qui offre les sacrifices aux dieux domestiques. A ces droits extraordinaires correspond pour elle l'obligation de pouvoir à l'entretien de tous les membres du clan, des hommes comme des femmes quant à la nourriture, à l'habillement et au logement. Malgré cela, les hommes n'occupent pas une position inférieure, bien qu'ils doivent demander à la «mère du clan» jusqu'à leur «argent de poche». L'affaire se complique quand il est question des bosquets et des bois sacrés, dont la mère du clan ne peut pas disposer librement. Les usages à observer par les héritiers et les méthodes employées pour le partage de la propriété familiale se trouvent étroitement liés aux privilèges matriarcaux. Chose significative, même les Khasis chrétiens s'en tiennent strictement aux coutumes, pour autant du moins que les principes de leur nouvelle religion le permettent. Toutefois on trouve chez les païens comme chez les chrétiens des cas de rupture avec les anciens usages comme aussi des essais de tourner les règles en invoquant les usages juridiques de l'Europe, mais chaque fois c'est au détriment de la bonne renommée des intéressés dans le clan.

Dans les »Acta et commentationes Universitatis Dorpatensis», vol. IV, 3, M. Walter Anderson nous entretient sur les Légendes d'inondation dans l'Asie septentrionale. L'opinion de certains auteurs affirmant que l'Asie septentrionale ne connaît pas de pareilles légendes CMM. Richard Andree, M. Winternitz, Georg Gerland, James George Frazer) est combattue par l'auteur comme provenant uniquement de l'ignorance des documents publiés en russe (et en hongrois). M. Anderson prétend que la légende de l'inondation est très répandue au moins à l'Ouest de l'Asie septentrionale et au Kamtchatka. Chez les Wogules à l'extrémité occidentale, l'auteur relève huit formes plus ou moins différentes de la légende. Chez les Ostjacks, elle a été constatée moins souvent (deux fois). La seule légende

von den vorigen gänzlich ab. Die Sage der Altaier ist trotz echt nordasiatischer Elemente, die sie enthält, biblisch beeinflußt. Von den Abakan-Tataren führt ANDERSON zwei Berichte an, von den Urianchaiern (nordwestliche Mongolei) vier, von den Kamtschadalen zwei. Nach einem von WINTERNITZ vorgeschlagenen Schema mit neun charakteristisch biblischen Zügen, denen ANDERSON noch drei weitere beifügt, untersucht ANDERSON 20 Sagen auf eventuelle biblische Beeinflussung und findet, daß diese „sehr deutlich zu spüren" ist. ANDERSON selbst stellt dann aus den angeführten Sagen 18 charakteristisch unbiblische Züge zusammen und findet, daß der unbiblische Charakter der nordasiatischen Flutsagen den biblischen weit überragt, daß die wogulischen Fassungen untereinander nahe verwandt sind und auch mit den anderen nordasiatischen Fassungen in nahem Zusammenhang stehen. Die nordasiatischen Sagen als Komplex zeigen auffallende Berührungspunkte mit den nordwestamerikanischen. Hier wie dort ist das Fahrzeug ein Floß, das angeseilt wird, das Seil erweist sich als zu kurz usw. ANDERSON hält einen genetischen Zusammenhang nicht für unmöglich. Merkwürdig ist, daß auch die Palauinsulaner die eben genannten drei Motive besitzen.

Der Gebrauch von Blasrohren in Südindien scheint nur an einer Stelle, in den unzugänglichen Bergen von Travankar, ursprünglich zu sein. Das dortige Naturvolk besitzt negroides Äußere und scheint entfernte Verwandtschaft mit den Stämmen von Malakka zu besitzen. Eine noch interessantere Waffe Südindiens ist der Bumerang. Nur sehr selten hat er die Fähigkeit zurückzukommen. Am meisten wird er zur Hasenjagd gebraucht. Nur bei der Maravarkaste ist der Bumerang Kriegswaffe. Hier dient er auch zur Repräsentation seines Besitzers, ist also zugleich Zeremonialinstrument. Er besitzt Ähnlichkeit mit den altägyptischen Bumerangs sowohl in seiner Form wie in seiner Eigenschaft als Abzeichen. Der Verfasser glaubt, daß ein Zusammenhang bestehe zwischen den südindischen Dravidas und einer Komponente des ägyptischen Volkes. (J. HORNELL, Journ. of the R. A. Inst. of Gr. Br. and Ireland, LIV [1924], 316—346).

trouvée chez les Samoyèdes diffère complètement des autres. La légende altaïque est influencée par la Bible, malgré les éléments bien propres à l'Asie du Nord qu'elle contient. Les Tatars de l'Abakan ont fourni deux récits, les Ourianchaïques (Mongolie du Nord-ouest) quatre récits, les Kamtchadales deux. Se servant d'un tableau proposé par M. WINTERNITZ et contenant neuf traits spécifiquement bibliques, auxquels l'auteur en ajoute deux autres, il examine ces 20 légendes pour y découvrir l'influence biblique et trouve qu'«elle y est nettement apercevable». Puis M. ANDERSON dresse lui-même une liste de 18 traits spécifiquement non-bibliques tirés des légendes en question. Il en résulte que le caractère non-biblique des légendes d'inondation de l'Asie septentrionale dépasse de beaucoup leur caractère biblique, et que les formes woguliennes sont très apparentées entre elles et très rapprochées des autres formes dans l'Asie du Nord. Toutes ces formes ont des analogies surprenantes avec celles du Nord-ouest de l'Amérique. Pour les unes comme pour les autres, l'embarcation est un radeau, ce radeau est attaché par une corde, la corde est trop courte etc. L'auteur ne tient pas pour impossible un rapport génétique entre les différentes formes. Chose curieuse, les insulaires des îles Palaos ont les mêmes trois motifs précités.

L'usage des sarbacanes dans l'Inde méridionale ne semble être primitif que dans une seule contrée, dans les montagnes inaccessibles du Travankar. La population indigène de cette contrée se distingue par un extérieur négroïde et semble apparentée de loin aux tribus de Malacca. Une arme encore plus intéressante de l'Inde méridionale est le bumerang. Il n'y en a que peu qui puissent retourner. Le plus souvent on l'emploie pour la chasse aux lièvres. La caste des Maravans seule l'emploie comme arme de guerre; chez eux il sert aussi de signe distinctif du propriétaire, donc d'instrument de cérémonie. Le bumerang indien ressemble aux bumerangs des anciens Egyptiens pour la forme comme pour sa qualité de signe distinctif. L'auteur admet des relations entre les Dravidas et une componente du peuple égyptien. (J. HORNELL, Journ. of the R. A. Inst. of Gr. Br. and Ireland, LIV [1924], 316—346.)

Afrika.

Durch seine Studie On the Palaeolithic Deposits of Sawmills, Rhodesia, hat Neville Jones ein beachtenswertes Problem wieder in den Vordergrund gerückt. Es handelt sich um die zahlreichen prähistorischen Steinfunde aus Rhodesia, speziell aus Sawmills, und es wird die Frage gestellt: Sind wenigstens einige dieser Faustkeile von Angehörigen der Buschmannrasse gemacht, oder gehen sie auf noch ältere Menschengruppen zurück oder welche Genesis haben sie überhaupt? Eine volle Antwort, noch nicht einmal eine befriedigende, läßt sich heute noch nicht geben. Aber hier beim Autor findet man doch brauchbare Fingerzeige und Richtlinien für eine endgültige Lösung. (Journ. Roy. Anth. Inst., vol. LIV [1924], 276—286).

D. F. Bleek stellt in Bushman terms of relationship die Buschmann-Wörter zusammen, die das Verwandtschaftsverhältnis — aus Geburt oder Heirat — ausdrücken. Er führt drei Gruppen auf: Die Buschmänner der alten Kap-Kolonie gebrauchen dafür Wörter umschreibenden Charakters. Ebenso haben die Buschmänner der Nordwest-Kalahari deskriptive Ausdrücke, die aber im Gegensatz zu den südlichen Buschmännern als solche Eigenwert haben. Die Ausdrücke der Buschmänner in der Zentral-Kalahari sind weniger deskriptiv und kaum klassifikatorisch zu nennen. Häufig sind in dieser Gruppe die reziproken Wörter. (Bantu-Studies, vol. II, Nr. 2, 57—70). Derselbe Verfasser bringt an gleicher Stelle unter der Überschrift Note on Bushman Orthography an der Hand mehrerer Beispiele verbessernde Veränderungen zu den „Symbols chosen by Mr. Doke for Zulu clicks".

Der Tonologie als einer eigenen Disziplin im Arbeitsgebiet der Philologie redet Douglas M. Beach in seiner grundlegenden Studie The science of tonetics and Bantu languages entschieden das Wort. (Bantu-Studies, vol. II, Nr. 2, 75—106.) Unter besonderer Berücksichtigung der Bantu-Sprachen weist er die Bedeutung dieser neueren Wissenschaft und ihre Beziehung zu anderen Wissensgebieten nach. Es folgen dann die Definition und Einteilung der Töne. Auch ihre Darstellung und Transkription werden erörtert. Zuletzt skizziert der Verfasser noch kurz die gegenwärtige und zukünftige Arbeitsaufgabe der Tonologie.

Afrique.

Par son étude On the Paleolithic Deposits of Sawmills, Rhodesia M. Neville Jones a rappelé l'attention sur un problème qui en est digne. Il s'agit des nombreuses trouvailles de pierres prehistoriques faites en Rhodesia, notamment à Sawmilles, et on pose la question: est-ce qu'au moins quelques uns de ces coups de poing ont été préparés par des homme de la race des Boschimans ou bien remontent-ils à des groupes plus anciens ou enfin quelle est leur origine? Jusqu'ici on n'a pu répondre à cette question d'une manière définitive, pas même d'une manière satisfaisante. On trouve néanmoins dans cet article quelques indications utiles pour une solution définitive. (Journ. Roy. Anthr. Inst., vol. LIV [1924], 276—286.)

Dans un article Bushman terms of relationship publié dans les «Bantu Studies» (vol. II, no. 2, p. 57—70) M. D. F. Bleek dresse une liste de mots tirés de la langue des Boschimans et groupés d'après leur signification de parenté par naissance ou par alliance. Il en énumère trois groupes. Les Boschimans de l'ancienne colonie du Cap emploient des termes circonlocutifs; les Boschimans du Nord-ouest du Kalahari ont également des termes descriptifs, mais avec une signification propre, ce qui n'est pas le cas chez les autres; les termes des Boschimans du centre du Kalahari sont moins descriptifs et sont à peine propres à classifier; ce groupe possède de nombreux termes réciproques. Le même numéro de cette revue contient un article du même auteur initulé Note on Bushman Orthography et apportant, avec plusieurs exemples à l'appui, des corrections aux «Symbols chosen by M. Doke for Zulu clicks».

Dans une étude fondamentale intitulée The science of fonetics and Bantu languages et publiée dans la même revue (Bantu-Studies, vol. II, no. 2, 75—106), M. Douglas M. Beach parle résolument en faveur de la tonologie comme d'une discipline à part dans le domaine de la philologie. Considérant surtout les langues bantoues, l'auteur démontre l'importance de cette nouvelle science et ses rapports avec d'autres domaines scientifiques. Suivent la définition et la division des tons, puis leur représentation et leur transcription. Pour terminer, l'auteur donne un bref aperçu des problèmes actuels et futurs de la tonologie.

In einer größeren Studie: Langage tambouriné et sifflé versucht H. Labouret die „verwickelte Frage" über die Trommelsprachen der Lösung näherzubringen. Der erste Teil der Arbeit enthält das positive Material zu diesem Gegenstand aus Afrika, Ozeanien und Amerika. Diese beiden letzten Gebiete scheiden aber im zweiten Teil bei der philosophisch-morphologischen Betrachtung vollständig aus, weil für Ozeanien und Amerika nicht nur die Vorarbeiten zu diesen Fragen fehlen, sondern weil auch das Tatsachenmaterial im einzelnen zu ungenau und lückenhaft ist. Auf afrikanischem Boden nimmt Labouret Stellung zu den Spezialarbeiten von Betz (1898), Neekes (1912) und Verbeken (1920). (Extrait du Bulletin du Comité d'Etudes historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française; numéro de janvier-mars 1923, 1—39.)

M. H. Labouret publie un travail d'une certaine étendue sur le Langage tambouriné et sifflé, où il essaie de contribuer à la solution de «la question embrouillée» des langues à tambourinement. La première partie contient les données positives concernant cette matière et provenant de l'Afrique, de l'Océanie et de l'Amérique. Toutefois dans la seconde partie avec l'examen philosophico-morphologique de ces données, les deux dernières parties du monde sont laissées de côté, parce que pour l'Océanie comme pour l'Amérique, les travaux préliminaires font défaut et que la matière est trop inexacte dans le détail et trop pleine de lacunes dans l'ensemble. Pour l'Afrique, M. Labouret précise sa position vis-à-vis des études spéciales de MM. Betz 1898), Neekes (1912) et Verbeken (1920). (Extrait du Bulletin du Comité d'Etudes historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française; numéro de janvier-mars 1923, 1—39.)

Bei den Sothonegern sind die Zauberer zugleich Ärzte, eine bei Naturvölkern häufige Erscheinung. Sie geben den Kranken allerlei Mittel, wie Wurzeln, Blätter, Erde, Teile von Tieren usw., immer unter Beifügung von Zaubermitteln. Auch Dampfbäder werden verordnet. Oft bildet sich der Arzt sein Urteil über die Krankheit aus der Eingeweideschau eines Opfertieres. Während der Behandlung werden häufig die Ahnen angerufen. (G. Beyer in „Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen", Berlin, XXVI und XXVII [1924], 84—91.)

Chez les nègres du Sotho, les sorciers sont à la fois médecins, ce qui arrive souvent chez les peuples primitifs. Ils donnent aux malades différents remèdes, tels que racines, feuilles, de la terre, des parties d'animaux, toujours en y ajoutant des sortilèges. Il ordonnent aussi des bains de vapeur. Souvent le médecin se forme son avis sur une maladie par l'observation des intestins d'une victime; souvent aussi les aïeux sont invoqués pendant le traitement. (M. G. Beyer dans Mitt. d. Sem. f. Or. Spr., Berlin, XXVI et XXVII [1924], 84—91.)

Amerika.

H. Beyer fand die bei den alten Mexikanern gebräuchliche Speerschleuder, die völlig verschwunden schien, in der Umgebung von Texcoco wieder, wo sie zur Jagd auf Wasservögel benützt wird. (El Mexico Antiguo II [1925], 220—222.)

Amérique.

M. H. Beyer a retrouvé dans les environs de Texcoco la fronde à javelots en usage chez les anciens Mexicains et qui semblait entièrement disparue. Elle y est employée pour la chasse aux oiseaux aquatiques. (El Mexico Antiguo II [1925], 220—222.)

Ozeanien.

Unter reichlicher Benützung der einschlägigen Literatur und an der Hand zweier Übersichtskarten versucht die Arbeit Beschavingsgebieden op Nieuw-Guinee von J. C. Lamster neue Durchblicke für eine Erkenntnis des Kulturbestandes von Neuguinea zu bieten. (Tijdschrift

Océanie.

En utilisant largement la littérature spéciale et à l'aide de deux cartes générales, M. J. C. Lamster essaie de donner dans son étude Beschavingsgebieden op Nieuw-Guinea de nouveaux aperçus sur l'état culturel de la Nouvelle-Guinée. (Tijdschrift v. h. Kon. Nederl. Aardrijksk.

v. h. Kon. Nederl. Aardrijksk. Genootsch.; Mai 1925, 402—417.) Der Verfasser glaubt annehmen zu müssen, daß im Quellgebiet des Fly-Flusses in Britisch-Neuguinea, dort, wo das die ganze Insel von Nordwest nach Südost zweiteilende Kammgebirge die tiefste Einsenkung hat, sich eine Zentrale befindet, von wo aus gleicher Kulturbesitz in die entlegensten Gebiete ausstrahlte. Leider ist aber gerade dieses Gebiet noch so gut wie unerforscht. Darum ist der Wunsch des Verfassers wohl zu unterstreichen, daß bald eine wissenschaftliche Expedition dieses Zentralland in Angriff nehme.

Eine interessante Fischreusenart beschreibt H. Balfour in seinem Aufsatz Thorn-lined Traps and their Distribution. (Man, vol. XXV, März 1925.) Diese Fischreusen sind mit Calamusrippen versehen, deren scharfe Dornen nach innen gerichtet sind. Balfour wurde zuerst im Nagagebiet (Assam) auf diese Eigenart aufmerksam, kann dann aber denselben Typ in West-Birma, am Perakfluß, auf Sumatra, auf Nord-Luzon, in Britisch- und Deutsch-Neuguinea, in Neu-Britannien und auf den Salomon-Inseln nachweisen. Damit ist — wenigstens in diesem Punkte — die Verwandtschaft zwischen der Nagakultur und der melanesischen Kultur dargetan.

Genootsch., mai 1925, 402—417.) Près des sources du Fly dans la Nouvelle-Guinée britannique, dans la contrée où le haut-plateau qui traverse l'île dans toute sa longueur du Nord-ouest au Sud-est en la séparant en deux offre la dépression la plus profonde, l'auteur croit devoir admettre une centrale d'où le même ensemble culturel aurait rayonné jusque dans les contrées les plus éloignées. Or, il est fort regrettable que précisément cette contrée soit pour ainsi dire encore inexplorée. Il faut donc souligner doublement le désir de M. Lamster que sous peu une expedition scientifique s'occupe de cette partie centrale.

Une forme de nasse assez curieuse a été décrite par M. H. Balfour dans son article Thorn-lined Traps and their Distribution. (Man, vol. XXV, march 1925.) Ces nasses sont pourvues de nervures de calamus avec les épines aigrïes tournées vers l'intérieur. C'est sur le territoire de Naga (Assam) qui l'auteur fut pour la première fois rendu attentif à cette particularité, mais plus tard il put démontrer l'existence du même type dans la Birmanie occidentale, sur les bords du Pérac, dans Sumatra, au Nord de Luçon, dans la Nouvelle-Guinée britannique et allemande, dans la Nouvelle-Bretagne et aux îles Salomon. C'est suffisant pour prouver la parenté de la culture de Naga et de celle de la Mélanésie, du moins dans ce détail.

Bibliographie.

Eildermann Heinrich. *Urkommunismus und Urreligion,* geschichts-materialistisch beleuchtet. A. Seehof & Co.-Verlag. Berlin C. 54. 1921. 396 SS.

Ein merkwürdiges Buch, in welchem unleugbarer Scharfsinn wechselt mit den groteskesten Phantasterein, so daß man oft im Zweifel sein könnte, ob der Verfasser es ernst meint, oder im geheimen sich über seine Leser lustig machen will.

Zwei Dinge scheinen indes den heiligen, wenn nicht blutigen Ernst zu verbürgen: erstens die Tatsache, daß das Werk den Bd. 3 einer „Internationalen Arbeiter-Bibliothek" bildet, zweitens daß es an Heinrich Cunow, dem bekannten sozialdemokratischen Ethnologen, immer und immer wieder die schärfste, oft von Hohn und Ironie förmlich triefende Kritik übt. Da heißt es z. B. gleich in der Vorrede: „Den Marxisten fehlte es zu solcher Arbeit [über Urkommunismus und Urreligion] an dem nötigen ethnologischen Material, den Ethnologen, Heinrich Cunow nicht ausgenommen, an der Marx'schen Methode. Auch Cunow, der Sozialist, hat die Religionsforschung über die völlig unzulänglichen bürgerlichen Versuche in prinzipieller Beziehung keinen Schritt weitergeführt, während er in der Darstellung der Verwandtschaftsorganisationen bei den Naturvölkern vor lauter Verwandtschaft nicht die ökonomisch-kommunistischen Be-

ziehungen der Gesellschaftsglieder, die hier al er Verwandtschaft zugrunde liegen, also nicht den Wald vor lauter Bäumen sieht" (S. 5f.).

Zweifellos steht an Kenntnis der ethnologischen Materialien und Theorien der „Sozialist" CUNOW turmhoch über dem „Marxist-Kommunist" EILDERMANN, und von dem letzteren gilt auch sein eigener Satz „Den Marxisten fehlte es... an dem nötigen ethnologischen Material" in stärkstem Maße. Er ist so aufrichtig, das auch offen einzugestehen: das am Ende des Buches angegebene Verzeichnis der „hauptsächlich benutzten Werke" umfaßt an ethnologischen Arbeiten mehrere Werke von CUNOW und SOMLO, die er als „nützliche Vorarbeiten" bezeichnet, zugleich mit J. LIPPERT's „Allgemeine Geschichte des Priestertums" (Berlin 1883—1884) und „Kulturgeschichte der Menschheit" (Stuttgart 1886), die ihm „im allgemeinen noch unerreicht dastehen", und noch vier anderen Werken aus den Jahren 1885—1913, zu denen ein Dutzend bunt zusammengeraffter prähistorischer Werke derselben Altersstufen kommen: *voilà tout*!

Aber hören wir, wie er über diesen Mangel sich hinwegredet: „In der Tat aber liegt die Ursache dieser betrübenden Zustände nicht ausschließlich und nicht einmal in erster Linie an der Unzulänglichkeit des Materials und der Schwierigkeit der Materialbeschaffung, sondern an dem Mangel einer brauchbaren Methode der Forschung, wenn man nicht sagen will: an dem Mangel jeglicher Methode... Der wissenschaftliche Sozialismus kennt nur eine Methode, und die allein ist imstande, der soziologischen Forschung die neuen Gesichtspunkte zu geben, deren sie so dringend bedarf. Aber diese Methode des historischen Materialismus ist bei alledem ein Werkzeug, das durch den Gebrauch sich immer noch vervollkommnet und verfeinert" (S. 7f.).

Das Wort „Methode" hat nun im Marxistisch-Kommunistischen hier einen ganz anderen Sinn, als im gewöhnlichen Wissenschaftsbetrieb. Im letzteren bedeutet Methode den möglichst von jeder Voraussetzung abstrahierenden, allseitig geordneten und gegen alle Fehlerquellen möglichst gesicherten Weg, die objektive Wirklichkeit von Tatsachen festzustellen, zu erklären und kausal zu erfassen.

Die „Methode des historischen Materialismus" dagegen ist der Versuch, von einer ganz bestimmten Voraussetzung aus in einer bestimmten einseitigen Richtung Tatsachen zu erklären. Diese Voraussetzung wurde von MARX in dem bekannten Satz formuliert: „Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt". Eindeutiger und deshalb radikaler spricht sich FR. ENGELS aus: „Die jedesmalige ökonomische Struktur der Gesellschaft bildet die reale Grundlage, aus der der gesamte Überbau der rechtlichen und politischen Einrichtungen, sowie der religiösen, philosophischen und sonstigen Vorstellungsweise eines jeden geschichtlichen Zeitabschnittes in letzter Instanz zu erklären sind"[1]. In diesem radikalen Sinn faßt auch EILDERMANN seine Voraussetzung, und seine „Methode" besteht einfach darin: „Von diesem Standpunkte ausgehend, brauchte ich nur eine organische Verknüpfung des Tatsachenmaterials zu unternehmen, und der Erfolg, die Dinge sich dem Blickfelde zwanglos einreihen zu sehen, war mir Bürge, auf dem rechten Wege zu sein" (S. 9).

Das ist nun freilich keine Methode, sondern nur eine Art Arbeitshypothese. Natürlich ist es gestattet, und man kann sich von vornherein einen gewissen Erfolg versprechen, wenn man darauf ausgeht, den zweifellos von vornherein als bedeutend zu betrachtenden Einwirkungen der jeweiligen Wirtschaftslage auf die übrigen Teile der Kultur nachzugehen. Ein anderes aber ist es, von vornherein die Wirtschaftslage als in letzter Instanz „erklärend" zu betrachten und hinterher um jeden Preis die Bestätigung dafür zu suchen. Das ist dann kein „zwangloses Einreihen" mehr, sondern stärkste Nötigung und gegebenenfalls Vergewaltigung der Tatsachen.

Dafür finden sich denn auch bei EILDERMANN drastische Belege in solcher Menge, daß man ein ganzes Buch schreiben müßte, um sie alle aufzuzeichnen. Wir müssen uns hier auf die hauptsächlichsten beschränken.

Eine derartige, das ganze Buch durchziehende Vergewaltigung ist die ganz willkürliche Beschränkung im wesentlichen auf Australien. Denn Australien ist ja gar nicht in dem Maße von Anfangsvölkern bewohnt, wie er es annimmt, wenn er schreibt: „Der australische Kontinent,

---

[1] FR. ENGELS, Umwälzung der Wissenschaft, 1886, S. 11.

dessen Ureinwohner uns die Urzustände der Menschheit am klarsten veranschaulichen . . .“ (S. 21). Das sieht er deshalb nicht, weil ihm jede Möglichkeit, wirklich historische Altersabstufungen selbst vorzunehmen, mangelt, und in der spärlichen und rückständigen ihm vorliegenden Literatur keine Anleitung dazu zu finden ist. D. h. er hat, besonders aus CUNOW's sachverständigeren Arbeiten, einige Ergebnisse der neueren Ethnologie doch schon kennen gelernt und läßt sie gnädig gelten. So gibt er zu, daß die Ehe, weil auch ökonomisch am rentabelsten, auf Verbindung mit einer Frau eingerichtet sei (S. 47). Ebenso erkennt er an, daß es ein vortotemistisches Zeitalter gab, in dem Vaterrecht herrscht, das Mutterrecht erst später eingesetzt habe (S. 104ff.). Aber dann beginnt schon der Zwang. Er sieht, eben weil er sich auf Australien beschränkt, nichts von dem wirtschaftlichen Ursprung des Mutterrechtes aus dem Übergehen des Pflanzensammelns zur Pflanzenzucht, obwohl er das doch bei CUNOW schon hätte finden können. Ihm ist vielmehr die ganze wirtschaftliche und gesellschaftliche Entwicklung, im Sinne des ältesten Evolutionismus, wie ein Faden, an dem alles hängt. So ist ihm denn auch die Mutterfolge, die in Australien allerdings erst nach dem Totemismus auftritt, erst aus dem Totemismus und dortselbst entstanden, und zwar war folgendes die Ursache: „Sie ermöglichte der Ältestenklasse eine willkürliche Regelung des Personenstandes der verschiedenen Totemgruppen, wodurch man die Produktionskräfte völlig seiner Herrschaft unterwarf. Der Personenstand eines Totems konnte dem Wildstand einer Gegend angepaßt werden“, weil bei Geltung des Mutterrechtes in derselben Lokalgruppe Vertreter aller Totems anwesend sein konnten (S. 115). Er ist wirklich so kühn, „in dieser Neuerung eine bewußte Anpassung der Verwandtschafts- an die Produktionsverhältnisse zu erblicken“ (S. 114). Aber er unterläßt es, uns auch nur das kleinste Zeugnis darüber anzuführen, wann und wo, von welchem Stamm zuerst diese „bewußte Anpassung“ in Australien durchgeführt wurde. Was aber dann, wenn das Mutterrecht überhaupt nicht in Australien entstand, sondern im Zusammenhang mit einer ganzen Kultur von außen her einwanderte? Dann bricht allerdings die schöne Konstruktion EILDERMANN's jählings zusammen.

Sehr entrüstet ist er darüber, „daß der Sozialdemokrat und angebliche Marxist HEINRICH CUNOW, der früher ‚Vorwärts‘-Redakteur, unter der EBERT-Regierung Direktor des Berliner Museums für Völkerkunde wurde, über die Verwandtschaftsverhältnisse der primitiven Völker wie auch über den Ursprung der Religion ganze Bücher geschrieben hat, und es dabei fertigbringt, dem Problem des Urkommunismus, in dem alle jene Fragen wurzeln, überhaupt jeder ökonomischen Grundlegung mit heiliger Scheu aus dem Wege zu gehen“ (S. 124f.). Um so intensiver hat EILDERMANN sich auf dieses Problem geworfen. Er hat soviel ökonomischen Blick, in den von CUNOW und SOMLO ihm übermittelten Tatsachen zu sehen, daß der Urkommunismus nicht ein solcher *sans phrase* ist, daß ihm die Enteignung der Produktionsmittel fehlt, daß die Sozialisierung der Arbeitskraft nur „im gewissen Sinne“ da ist, daß an den selbstverfertigten oder durch Erbanfall oder Schenkung oder Tausch erworbenen Gegenständen persönliches Eigentum besteht (S. 125ff.). „Es war ein Kommunismus unter den unentwickelten Verhältnissen der Urzeit, ein Kommunismus der Not, im Rahmen kleiner Gemeinwesen, der zu außergewöhnlichen Mitteln, wie Täuschung und Verbergen, Drohung und Versprechen (siehe „Ursprung der Religion“) seine Zuflucht nahm, um die soziale Ordnung aufrecht zu erhalten“ (S. 131). Dem glänzenden „Kommunismus des Überflusses“ gegenüber, wie EILDERMANN den modernen Kommunismus nennt, ist das allerdings ein bescheidenes Bild.

Ja noch mehr, oder vielmehr noch weniger. Auch dieser bescheidene Urkommunismus war nicht der Anfang. „Das anfangs herrschende Jägerrecht war das Recht des physisch stärkeren Individuums. Wer bei Erlegung der Beute und im Kampf um die Beute sich als der Stärkere erwies, hatte auch das Recht der Verteilung, respektive des Überlassens an andere. Er riß auch, wie bei den Affen beobachtet wird, die größere Anzahl der Weibchen an sich“ (S. 18). Ob diese Dinge wirklich „bei den Affen beobachtet“ werden, interessiert uns hier nicht sonderlich, aber nachdrücklich möchten wir fragen nach den Belegen, bei welchem menschlichen Stamm sie beobachtet werden. Der Verfasser schweigt sich darüber vollständig aus. Wir wollen ihm das Suchen ersparen, er wird nirgendwo einen solchen Stamm finden.

Aber er behauptet, uns den Weg zeigen zu können, auf dem aus diesem Zustand heraus der Urkommunismus entstanden sei, und das ist sicherlich in seinen Augen die ureigenste Leistung seines Buches. Dieser Weg ist, kurz gesagt, die Solidarität der alten Männer. Sie

rissen zuerst die Verteilung der Jagdbeute an sich und begannen von da aus allmählich alle wichtigen Angelegenheiten des Stammes, den Außenhandel, die Verheiratung, schließlich die ganze Produktion unter ihre Gewalt zu bringen. Da sie dabei nicht nur für sich, sondern auch für die anderen Nichtproduzierenden, die Kinder, die Schwachen, die Frauen, sorgten, so arbeiteten sie damit doch auch für das allgemeine soziale Wohl. Trotzdem „bedeutete die Altersklassenbildung nichts weniger als eine regelrechte Solidaritätserklärung der Alten und Schwachen gegenüber den jungen und kräftigen Jägern". Vielmehr sei man auch hier „wieder zu dem Bewegungsprinzip allen geschichtlichen Fortschrittes gelangt, als welches KARL MARX den Klassenkampf bezeichnet hat" (S. 41). Und in der Tat, nicht Sympathie, Liebe, Dankbarkeit, Ehrfurcht oder ähnliche „sentimentale" Faktoren seien die Grundkräfte dieser ganzen Entwicklung gewesen: „Nach dem Vorhergehenden bereits wird es keinem einfallen zu behaupten, daß der Kommunismus der Urzeit auf einem Grundzug von Güte in der menschlichen Natur zurückzuführen sei. Alles Abgeben, Teilen, Geschenkmachen, welches bei den Primitiven eine solch ungewöhnliche Rolle spielt, ist auf Tausch oder Gegenleistung berechnet" (S. 23). So ist auch die Ehe „in erster Linie eine wirtschaftliche Einrichtung", „das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern bei unseren Primitiven ist nur zu verstehen, wenn es als ökonomisches aufgefaßt wird", „der Kindermord ist bei den Wildvölkern eine häufige Erscheinung" (S. 21 f.).

Legen wir an diese Darstellung ein wenig die kritische Sonde und beginnen wir mit den Schlußsätzen.

Wie kommt es doch, daß die kommunistischen (und sozialistischen) Autoren durchgängig darauf aus sind, die Wirksamkeit von Güte und Sympathie aus den Wirtschaftsvorgängen auszuschalten und nur die Solidarität der Selbstsucht der Schwachen zu proklamieren? Weshalb entrüsten sie sich dann so, wenn ein Starker ebenfalls seine Selbstsucht gegen die Schwachen walten läßt? Und wie glauben sie dann überhaupt, den Kommunismus gegen die Selbstsucht eines jeden einzelnen anders durchführen zu können als durch den Zwang der Diktatur schärfster Art, und zwar nicht nur, nach LENIN'schem Muster, als Durchgangszustand, sondern als dauernde Einrichtung? Und wie glauben sie dann, daß eine Diktatur mit dieser fürchterlichen Ausbildung der Spionage und des gegenseitigen Mißtrauens, mit jener absoluten Niederknebelung aller entgegenstehenden Meinungen, wie sie z. B. der russische Sovietismus entwickelt hat, auf die Dauer bestehen könne, ohne die besten Kräfte der Menschheit in ihrer Wurzel zu vergiften und zu ertöten?

Die Behauptungen, daß in der Urgesellschaft diese Selbstsucht, dieser Mangel an Güte und Sympathie ebenfalls gewaltet habe, sind durch die ethnologischen Forschungen der Neuzeit als falsch dargetan. Wenn EILDERMANN HOWITT's „The Native Tribes of South East-Australia (London 1904) selbst gelesen hätte, statt in den dürftigen Auszügen bei CUNOW, so würde er die rührenden Dokumente, die HOWITT S. 766—788 seines Werkes von dem affektvollen Altruismus der Südost-Australier bei Kindern, Eltern, Ehegatten und anderen anführt. Ich habe sie übersetzt in meinem „Ursprung der Gottesidee", S. 246 (Münster i. W. 1912, Bd. I). Womöglich noch stärkere Belege habe ich von den Pygmäenstämmen in meiner „Stellung der Pygmäenvölker" (Stuttgart 1910, S. 141—147) und von anderen Völkern in „Völker und Kulturen" (Bd. I, Regensburg 1925, S. 167ff., 185ff.). Schon weil diese starken inneren Triebkräfte von Anfang an vorhanden waren — und wir kennen keine ethnologisch älteren Völker als diese —, so war darin Antrieb gegeben zu der Versorgung der Kranken, Schwachen, Alten und zu den betreffenden Speisegesetzen, die EILDERMANN einzig aus dem Egoismus der Alten und Schwachen mit seiner komplizierten theoretischen Maschinerie hervorgehen lassen will. Aber auch sozusagen jedes einzelne Rad, das er für diese Maschinerie konstruieren will, ist brüchig und verfehlt, der „rote Faden", den er da gesponnen hat (S. 24), zerreißt, wo man ihn ernsthaft angreift. Machen wir darauf nur einige Stichproben.

Er behauptet, daß die Alten ihre erste Macht bekommen hätten durch Organisierung des Handels und besonders des Außenhandels; „denn," fragt er rhetorisch, „wer aber hatte mehr die Fähigkeiten und die Muße zur Herstellung und Verbesserung der Jagdgeräte sowie aller Waffen und Werkzeuge, als die ausgedienten alten Jäger?" (S. 25). Wenn es wirklich „ausgediente alte Jäger" waren, die nicht mehr auf die Jagd gingen, so hatten sie auch nicht mehr die Fähigkeit, jene Werkzeuge anzufertigen und jedenfalls nicht in solcher Menge,

daß sie dagegen von den jüngeren Männern des eigenen Stammes Fleischnahrung ausgetauscht hätten. Eine derartige Handelsbewegung innerhalb des eigenen Stammes existiert nirgends; sie ist ein freies Spiel der Phantasie EILDERMANN's. Sie kann auch deshalb nicht in Gang kommen, weil die arbeits- und jagdfähigen Männer jeder sich selbst die nötigen Waffen und Werkzeuge macht, und zwar um so ausschließlicher, je primitiver die Stufe ist. Ebenso ist es eine unbewiesene Behauptung EILDERMANN's, daß die Alten die Träger des Außenhandels geworden seien, gerade deshalb speziell bei den Australiern auch nicht, weil das, wie er auch selbst anführt, oft ein Handel auf sehr weite Entfernungen war.

Daß EILDERMANN die Dreiteilung der Altersklassen: 1. Minderjährige, die noch nicht volle wirtschaftliche Arbeit leisten können; 2. Volljährige, zumeist auch Verheiratete, die zu dieser Vollarbeit aufgestiegen sind; 3. Altjährige, die sie nicht mehr leisten können, nicht nur als biologische, sondern auch als soziale und wirtschaftliche Gruppierungen faßt, ist zweifellos richtig. Aber haltlos ist es, wenn er das Verbot der Heirat, das zwischen den einzelnen Klassen besteht, aus wirtschaftlichen Gründen ableiten will. Denn erstens besteht dieses Verbot nicht durchgängig; es gibt auf der zweiten Stufe Stämme, wo die alten Männer sich gerade die jungen Weiber, vielfach in Polygamie, angeeignet haben, so daß die jungen Männer mit alten Weibern fürlieb nehmen müssen.

Zweitens aber wirft er hier, wie auch in folgendem immer durcheinander: „Alte" und Großeltern, „Mittlere" und Eltern, „Junge" und Kinder. Es ist richtig, daß die Alten großen Einfluß bei der Gabenverteilung haben, aber nicht die Großeltern als solche, wenn sie noch nicht „alt" waren, und das war oft genug der Fall bei der frühen Heirat der Kinder. Deshalb versagt auch sein mit vieler Ironie gegen CUNOW gewürzter Versuch, die Gleichheit der Namensbezeichnung zwischen Großeltern und Enkeln, die bei manchen Völkern besteht, daraus abzuleiten, daß die Enkel und die Großväter als die Arbeitsunfähigen immer im Lager zusammen gewesen seien; denn die noch jagdfähigen Großväter, und deren gab es betreffs der ersten Enkel noch genügend, waren dort eben nicht zusammen. Eine Erklärung würde EILDERMANN gefunden haben, wenn er W. H. R. RIVER's „Kinship and Social Organisation" (London 1914) studiert hätte; dort (S. 31 ff.) würde er gefunden haben, daß die Gleichheit dieser Benennungen zwischen Großeltern und Enkeln darin begründet sein kann, daß hier eine Ehe von Großvater mit Enkelin möglich war, also nicht nur mit der nächstfolgenden, sondern sogar mit der zweitfolgenden Generation, so auf den Neu-Hebriden, auf den Banks-Inseln und bei den Dieri in Australien. Seine Voraussetzungen, daß die Vorzugsstellung der Alten erst langsam und auf Grund vielfältiger bewußter Überlegungen und Bestrebungen der Alten selbst zustande gekommen sei, bricht also vielfältig zusammen, ebenso sein Bestreben, damit alle möglichen Rätsel und Probleme der Ethnologie zu lösen.

Das gilt z. B. von seinem Versuch, die Initiationsfeierlichkeiten wirtschaftlich zu erklären: „Die Jünglinge sollten den Gefährtenschaften nur dann zugewiesen werden, wenn ein tatsächlicher Bedarf an Arbeitskräften sich herausstellte" (S. 44). Seine drastischen Schilderungen, wie die Jungen doch zuerst auf die Jagd der Männer mitgehen wollten, aber dann gewaltsam zurückgehalten wurden, ist ein reines Phantasiegebilde. Daß er die Pirauru-Institution der Dieri noch als Gruppenehe bezeichnen kann (S. 60), muß man seiner totalen Unkenntnis der darüber gepflogenen Untersuchungen zugute halten; er möge das Nötige darüber nachlesen bei LOWIE „Primitive Society" (New York 1920, S. 52 ff.) Seine Kritik an der Erklärung des Entstehens der Exogamie durch CUNOW, MÜLLER-LYER u. a. hat viel Berechtigtes. Sein Satz aber: „Als widernatürlich gilt die Heirat stets dann, wenn sie den wirtschaftlichen Interessen entgegen ist" (S. 57) entbehrt jeglicher wirklichen Begründung. Und wenn sein Satz: „Es muß also in jedem Einzelfall entschieden werden [von den Alten], ob eine Heirat zu gestatten ist oder nicht" (S. 58), heißen soll, die Alten hätten das jedesmal willkürlich allein nach den wirtschaftlichen Gesichtspunkten bestimmt, so ist das eine bare Erfindung EILDERMANN's, ganz abgesehen davon, daß bei vielen Urstämmen, so bei einer Reihe Pygmäenstämme, und auch bei den Kurnai, die Ehe auch ohne Zustimmung der Eltern auf Grund eigener Neigung, aber nicht gegen die Verwandtschaftsgesetze, geschlossen wurde. Seine Angabe nach (MÜLLER-LYER), daß bei den Weddah die Ehe mit der jüngeren Schwester als normal gegolten habe (S. 49), ist von dem neuesten und gründlichsten Erforscher der Weddah, Dr. SELIGMAN (The Veddahs, Cambridge 1911, S. 66, Anm.), als unrichtig dargetan worden.

Es würde zu weit führen, so auch seine weitläufigen Erörterungen über den Totemismus durchzugehen; sie enthalten einiges Richtige, das aber durchaus nicht neu ist, und vieles Schiefe und nicht minder vieles Unhaltbare. Wie er oft „beweist", möge folgendes Beispiel klarmachen. Er stellt den Satz auf: „Dem Zusammenhang der Tatsachen ist zu entnehmen, daß die Alten sich zwar vor den Augen des jüngeren Publikums der Speise [von dem Totemtier] enthielten und diese zur Enthaltsamkeit ermahnten, daß sie aber Mittel und Wege fanden, heimlich von ihren Worten abzuweichen" (S. 132). Diesen Satz hat EILDERMANN notwendig, weil er die Theorie verficht, daß auch der Totemismus von den Alten eingeführt worden sei als ein Mittel, die Nahrung, die sie anderen durch Totemisierung verbieten, um so reichlicher für sich selbst zu behalten. Wie beweist er nun diesen Satz? Er schreibt: „Bekanntlich ist in diese Dinge schwer Einblick zu erlangen", und er gesteht, daß weder er noch andere diesen Einblick erlangt haben, fährt dann aber fort: „Es läßt sich jedoch aus den uns bekannten Umständen erschließen[2], daß die Totemierung eines Nahrungsmittels einer Beschlagnahme desselben durch die älteste Klasse gleichkam." Und welches sind die „uns bekannten Umstände", aus denen das „erschlossen" werden kann? Da dient er uns mit der phantastischen Behauptung: „Das Totemobjekt, das in der Gegend zahlreich vertreten war, konnte mit verhältnismäßig leichter Mühe auch von alten Männern selbst oder mit Hülfe jagdfähiger Enkel erbeutet werden" (S. 133)! Es möge Herrn EILDERMANN gesagt werden, daß er jeden beliebigen Preis haben kann für auch nur einen einzigen Stamm auf der ganzen weiten Welt, in dem ein derartiger „Totemismus" sich findet, wie er ihn hier vorführt.

Nun wird es aber Zeit, daß wir uns auch dem zweiten Teil seines Buches zuwenden, der die Urreligion behandelt. Hier können wir uns wesentlich kürzer fassen. Denn da nach EILDERMANN's eigener Ansicht dieser zweite Teil wesentlich auf dem ersten beruht, so ist, nachdem die Hinfälligkeit dieses ersten Teiles dargetan ist, auch die des zweiten von selbst schon gegeben.

Aber wir müssen doch auch wenigstens kurz darlegen, wie EILDERMANN die Ergebnisse seines ersten Teiles für den zweiten auswertet. Wir müssen es um so mehr tun, da hier die Originalität wie die Phantastik ihren höchsten Grad erreicht.

„Die geistige Zuchtrute für die produktiv Tätigen auf dieser Stufe war das Gedankensystem der Urreligion, der Geister- und Götterglaube. Er entstand als Herrschaftsmittel der Alten, als bei der Versorgung der Kranken[3] die Frage nach der Grenze zwischen Leben und Tod aktuell und schließlich in dem Sinne entschieden wurde, daß ein Leben auch nach dem körperlichen Tode noch möglich und daher auch ein hier obwaltendes Bedürfnis noch zu befriedigen sei" (S. 130). Als nämlich die Kranken, die nach EILDERMANN immer den Alten zur Pflege und Heilung überwiesen und von diesen in die Einsamkeit gebracht wurden, doch starben, da verheimlichten diese schlauen Alten den Tod, damit die Speisen, die den armen Kranken besonders gut und reichlich zugetragen wurden, noch weiter gebracht würden, und so jetzt sie selbst sich daran gütlich tun könnten. Auch die verschiedenen Bestattungsarten, die in Gebrauch standen, waren nichts anderes als Versuche der schlauen Alten, den Tod möglichst lange geheim zu halten, so die Bestattung in Höhlen in Schlafstellung, die Mumifizierung, die Baumbestattung u. a. m. Wenn dann schließlich der Tod nicht mehr zu verbergen war, so wurde erklärt, daß auch jetzt der Tote noch lebe und von den Alten auch als „Geist" gesehen werde, und daß ihm auch jetzt noch Speisen zu bringen seien, die ebenfalls von den gierigen Alten dann verzehrt wurden. „Die Seelenvorstellung ist der ideologische Ausdruck des Kompromisses zwischen den materiellen Interessen des jungen Volkes und den Ältesten" (S. 171). *Quod erat demonstrandum.*

Nachdem EILDERMANN auf diesem bis jetzt etwas ungewöhnlichen Wege glücklich in den Geistbegriff eingemündet und damit bei der schon vor ihm konstruierten Entwicklungsreihe auch bürgerlicher Forscher angelangt ist, hört die Originalität im wesentlichen auf, und wir brauchen ihm nicht weiter zu folgen; man kann das, wenn man entsprechend dem historischen Materialismus die ökonomische Verbrämung hinzufügt, bei J. LIPPERT u. a. nachlesen.

Indes glauben wir verpflichtet zu sein, dem Leser wenigstens einige Stellen im Original

---

[2] Von mir gesperrt, SCHMIDT.

[3] Die nach EILDERMANN den Alten übertragen war, weil sie ja die „Medizinmänner" waren.

vorzuführen, wo EILDERMANN daran ist, seine grundlegenden Eröffnungen zu machen; die Intuition, deren er sich dabei erfreut, flößt ihm ganz drastische Anschaulichkeit ein:

„Die älteste Bestattungsart ist jedenfalls die Schlafbestattung, der wir in den ältesten uns bekannten Bestattungsfunden in Europa begegnen (Le Moustier, La Chapelle-aux-Saints, La Ferassie). Die Schlafbestattung entspricht am meisten der natürlichen Haltung eines kranken Menschen. Soweit aber die Hand des Überlebenden in der Lage des Toten zu erkennen ist, zeigt sich deutlich die Absicht, den Gestorbenen durch seine Schlafhaltung einen Lebenden vortäuschen zu lassen. Bei Le Moustier fand man z. B. ein sorgfältig bearbeitetes Kopfkissen aus Lehm und passend gewählten bzw. zurechtgeschlagenen Feuersteinen, das sich sogar genau der Form der Weichteile anschloß. Wurde, wie in den erwähnten Fällen, der Leichnam nun vor neugierigen Späheraugen dadurch verborgen, daß er in das Dunkel einer Höhle niedergelegt ward, so vermochte der Beschauer nur eine undeutliche Vorstellung von dem wie schlafend scheinenden Toten zu erhalten. Man legte den Körper auch wohl in eine Bodenmulde oder Felsennische, wälzte Steinblöcke in seine Nähe und stellte, namentlich für den Kopf, der ihn am nötigsten hatte, einen ‚Steinschutz' her.

„Ein weiteres Täuschungsmittel für aufdringliche Besucher, die übrigens auch durch Drohungen von zu großer Annäherung zurückgeschreckt wurden, waren die ‚Beigaben'. Waffen, Werkzeuge, Schmuckgegenstände usw. aus dem Besitz des Gestorbenen wurden diesem zur Hand gelegt, man bekleidete ihn damit oder ließ ihn damit bekleidet, um anzudeuten, daß der Tote nicht tot sei, sondern Ansprüche auf die persönlichen Besitztümer mache. Beigaben finden sich jedoch nicht nur bei Schlafbestattungen, sondern auch bei anderen Beisetzungsformen.

„Es war nicht tunlich, den Leichnam sofort ganz verschwinden zu lassen, wie es freilich oft geschah; denn das Vorhandensein des angeblich Verpflegten war der stärkste Ansporn für die Darbringer von Gaben an Nahrungsmitteln. Aber der Priester ging mit ihm abseits von den Wohnstätten der Lebenden, wenngleich er in erreichbarer Nähe blieb, und umgab den Ort seines Aufenthaltes mit dem Stachelzaun von Drohungen, um den Zutritt Unbefugter zu verhindern. Zugleich versprach er Gegengaben des — wie zu hoffen sei — bald wieder Genesenen. Aber all diese Mittel der Täuschung, Drohung und des Versprechens konnte er wirksam nur durchführen, wenn er in diesem Kampfe nicht allein, sondern als Beauftragter einer sozialen Gruppe stand.

„Die Nahrungsmittel, vom Doktor in Empfang genommen, wurden jedesmal richtig verzehrt: also lebte der damit Gespeiste! Und er lebte gut; denn Kranke wurden mit besonderer Sorgfalt umgeben, solange nicht der Zwang des Wanderlebens zum Verlassen der Gegend drängte. Nur eine Eigentümlichkeit hatte der also Verpflegte: er aß und trank erst, wenn ihn die Gabenbringer wieder verlassen hatten. Aber dieses Alleinspeisen war eine auch sonst geübte Gepflogenheit, namentlich der älteren Personen. Sofern man ihn überhaupt zu Gesicht bekam, lag er unter allen Umständen in den Banden des für Kranke so wohltätigen Schlafes, den zu stören höchster Frevel war.

„Wie aber, wenn der Verwesungszustand eintrat und vor den Darbringern der Gaben zu verbergen war? Neue Maßnahmen, neue Täuschungsmittel hatte nun der kluge Wächter anzuwenden, um sein Geheimnis zu wahren. Das Kapitel über die Totenbestattung mit ihren mannigfachen Bestattungsarten wird uns lehren, daß das jeweilige Verfahren des Verbergens und Täuschens geschickt den Umständen angepaßt war; der Abschnitt über das Opferwesen zeigt uns klärlich, daß die Darbringung von Opfern an übersinnliche Wesen der Pflicht entsprungen ist, für den Toten, respektive Kranken Gaben an Speise und Trank zu seinem Unterhalt bereitzustellen, während die nähere Betrachtung des Priestertums uns nicht darüber im Zweifel lassen kann, daß der Urpriester mit dem Urarzt direkt identisch ist und seine übrigen Funktionen im Laufe der Zeit von diesem ursprünglichen Berufe abzweigen (S. 143—145).

„Geben wir noch einen kurzen Ausblick auf den weiteren Verlauf der Dinge! Daß mit der Versorgung abgebrochen wurde, war unter den obwaltenden Umständen im allgemeinen gar nicht nach dem Geschmack des Doktors und der älteren Genossen. Aber das Volk, der produzierende Teil, dachte anders, weil auf seinen Schultern die Last dieses Systems ruhte. Es war daran interessiert, die Pflegezeit abzukürzen; darum war ihm auch der Zustand des Pfleglings nicht gleichgültig. Es wünschte seine baldige Wiederherstellung, und im Falle der

Tod eingetreten war, das Aufhören der Speisedarbringung. Der Doktor dagegen, wenn er sah, daß der Kranke nicht zu retten oder schon gestorben war, tat alles, den Zustand desselben zu verbergen. Das war leichter in der ersten Zeit nach dem Todeseintritt als weiterhin, wo die Verwesungserscheinungen sich bemerkbar machten. Konnte er verhindern, daß die Hordengefährten den Leichnam genauer in Augenschein nahmen, etwa durch seine Niederlegung im Dunkel einer Höhle, so vermochte er ihnen in den ersten Tagen wohl einen Schlafenden vorzutäuschen, wie die entsprechenden Bestattungsformen denn auch lehren. Weiterhin aber mußte er die Witterung der Verwesungsgerüche durch die Hordengenossen fürchten und mußte also zum Zwecke der Täuschung daran denken, entweder den Toten ganz zu entfernen, ihn zu vergraben, zu verbrennen usw., oder durch Rösten, Räuchern, Mumifizieren des Leichnams der Möglichkeit der Wahrnehmung entgegenzuarbeiten. Die Totenbestattung gibt uns solche Beispiele genug, die zeigen, daß der Priester in der Tat zu solchen Mitteln seine Zuflucht nahm (S. 155).

„Dieser Fortschritt der Dinge mußte ja nun einesteils dem Herrn Doktor arg zu schaffen machen. Den Vorteil, die Nahrungslieferanten in seiner Nähe zu haben, wollte er natürlich ausnutzen; aber er hatte es nicht gern, wenn man ihm ins Handwerk sah. Die öftere Lieferung von Speise und Trank, wo sie angängig war, war wohl eine Annehmlichkeit; aber er mußte in Schwulität geraten, wenn er bei seinen Praktiken kontrolliert wurde. Und nun wurde er immer mehr beobachtet und wohl auch überrascht, mußte Ausreden suchen, um den Verbleib der Speisen zu rechtfertigen und neue Forderungen begründen. Ernste Zusammenstöße der Klassen schufen neue Formen des Kultus“ (S. 156—157).

Aber genug des grausamen Spieles! Ein paar Fragen werden genügen, das phantastische Kartenhaus zusammenstürzen zu lassen:

1. Wie ist es denn, wenn volle Religion, und zwar nicht eine Menge Totengeister, sondern ein höchstes Wesen vorhanden ist, ohne daß eine Spur von Totenspeisung vorhanden wäre, wie es z. B. bei mehreren Pygmäenstämmen der Fall ist[4].

2. Wie ist es, wenn zwar die Speisung der Toten vorkommt, diese aber keinerlei religiöse Bedeutung hat, dagegen wiederum das höchste Wesen anerkannt und verehrt wird mit dem Primitialopfer, das seinerseits nichts mit dem Totenspeiseopfer zu tun hat, so daß also auch nicht das Opfer überhaupt der Totenspeisung entstanden zu sein braucht[5]?

3. Wo ist auch nur ein einziger Stamm, bei dem die Krankenwartung ausschließlich den Alten anvertraut wäre, wie EILDERMANN es für seine Theorie nötig hat, und nicht vielmehr den sämtlichen Angehörigen der betreffenden Individualfamilie? Denn nur wenn nicht bloß die vorübergehende Heilkur, sondern auch die ganze Wartung ausschließlich den Alten anvertraut war, hätten sie den Tod des Kranken verheimlichen können.

4. Wo ist nur ein einziger Stamm, bei dem ausschließlich die Alten die Begräbnisse ausführten?

5. Wo ist ebenfalls nur ein einziger Stamm, bei dem ausschließlich die Alten Medizinmänner wären?

6. Wo ist ferner auch nur ein einziger Stamm, bei dem die Alten die dem Toten gebrachten Speisen heimlich verzehrten?

Diese Fragen möge uns Herr EILDERMANN aus dem reichen Schatze seiner ethnologischen Kenntnisse beantworten. Ich fürchte, er wird auch uns antworten, was er in ahnungsvoller Voraussicht derartiger vorwitziger Fragen bereits niedergeschrieben hat: „Man darf bei diesen Darlegungen nicht außer acht lassen, daß sie die Religionsbildung auf jenen fernliegenden Entwicklungsstufen behandeln, die selbst von den niedrigststehenden Völkern der Gegenwart bereits überschritten sind, so daß unsere Darstellung eine Rekonstruktion ist, die eines gewissen Schematismus nicht entbehren kann, indem sie die allgemeinen Züge jener Entwicklung in der Terminologie der heutigen Zeit zum Verständnis zu bringen sucht. Eine in der Materie liegende Schwierigkeit, die vom Leser allerdings in Kauf genommen werden muß“ (S. 145). Das ist nichts Geringeres als eine Ausflucht, eine Flucht aus großer Verlegenheit in

[4] SCHMIDT, Stellung der Pygmäenvölker, S. 252ff.
[5] SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, S. 160ff., Id., Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien, Mödling 1923, S. 18ff., 38ff.

„fernliegende Entwicklungsstufen", über die man „in der Terminologie der heutigen Zeit" unkontrollierbare Phantasien leicht vertragen kann. Wir fürchten, daß die meisten Leser diese nicht in der Materie, sondern, wie es scheint, in EILDERMANN's historischem Materialismus liegende Schwierigkeit nicht in Kauf nehmen werden.

Das Unternehmen des Verfassers, die Einwirkungen der ökonomischen Verhältnisse auf die soziale und ethisch-religiöse Entwicklung zu erforschen, war an sich etwas sehr Verdienstliches. Auch ich selbst mit meinem Kollegen W. KOPPERS haben bereits im ersten Band unseres Werkes „Völker und Kulturen" in intensiver Weise diese Einwirkungen verfolgt und sind dabei zu wichtigen Ergebnissen gelangt; der zweite Band, der von der geistigen Kultur handelt, wird das in noch überraschenderer Weise zeigen. Wenn Herr EILDERMANN noch einmal an dieser Aufgabe sich versuchen will, und er hat gute Fähigkeiten dazu, dann muß er sich zuerst in der ethnologischen Wirtschaftsforschung gerade der letzten beiden Jahrzehnte etwas besser umsehen, eine viel umfassendere Literatur durcharbeiten und eine wirkliche historische Methode befolgen. Will er absolut beim „historischen Materialismus" bleiben, dann möge er nicht dem des Fr. ENGELS von 1886 folgen, sondern einem besser belehrten ENGELS von 1890, der folgendes schrieb: „Wir hatten den Gegnern gegenüber das von diesen geleugnete Hauptprinzip (die ökonomische Seite) zu betonen, und da war nicht immer Zeit, Ort und Gelegenheit, die übrigen an der Wechselwirkung beteiligten Momente zu ihrem Recht kommen zu lassen... Es ist aber leider nur zu häufig, daß man glaubt, eine neue Theorie vollkommen verstanden zu haben und ohne weiteres handhaben zu können, sobald man die Hauptsätze sich angeeignet hat. Wer heute die materialistische Geschichtstheorie anwendet, ist verpflichtet, sie in ihrer ausgebildetsten und nicht in ihrer ursprünglichsten[6] Form anzuwenden, d. h. er ist verpflichtet, neben der Entwicklung und dem Einfluß der Produktionskräfte und Produktionsverhältnisse den Rechts- und Moralbegriffen, den geschichtlichen und religiösen Traditionen jeder Epoche, den Einflüssen von geographischen und sonstigen Natureinflüssen, wozu denn auch die Natur des Menschen gehört, volle Rechnung zu tragen[7]."

Wenn Herr EILDERMANN bei der vollen Berücksichtigung aller dieser Faktoren dann finden wird, daß die Lösung der verschiedenen Probleme doch nicht ganz so einfach ist, wie er sie sich vorgestellt hat, und wenn dann sein Ton, auch gegenüber H. CUNOW, etwas weniger selbstbewußt wird, so wird auch das dem Wert seines Werkes dann keinen Eintrag tun.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Ankermann B. *Die Religion der Naturvölker.* Lehrbuch der Religionsgeschichte bzw. von CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, 4. Aufl. von A. BERTHOLET und E. LEHMANN (Tübingen, J. C. B. MOHR [P. SIEBECK], 1924, Bd. I, S. 131—192).

B. ANKERMANN ist — mit FR. GRAEBNER — einer der beiden Initiatoren der Kulturkreislehre und Verteidiger der kulturhistorischen Methode. Das kommt auch in seiner Darstellung der „Religion der Naturvölker" in der 4. Auflage des bekannten Lehrbuches der Religionsgeschichte von CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE zum Ausdruck in den beiden Sätzen zu Beginn der Darstellung, nachdem er gegen die frühere einlinige Evolutionstheorie sich gewendet hat: „Vielmehr scheint es, als ob wir es mit mehreren parallel verlaufenden Gedankenreihen zu tun haben, die unabhängig voneinander entstanden sind, sich aber bald in mannigfachem Verhältnis verschmolzen haben. Statt einer einheitlichen, überall gleich verlaufenden Entwicklung müssen wir mehrere gesonderte Entwicklungsreihen annehmen, durch deren Kreuzung und wechselseitige Beeinflussung im Verlauf der Geschichte die mannigfaltigen Religionsformen entstanden sind, die wir heute beobachten können" (S. 133).

Leider aber wendet er sich von dieser großen Mannigfaltigkeit der Religionsformen ab, weil sie auf seinem knappen Raum nicht dargestellt werden könne[8] und wendet sich aus-

[6] Von mir gesperrt, SCHMIDT.

[7] Bei BERNSTEIN, Die Voraussetzungen des Sozialismus (1899, S. 7); vgl. dazu W. HOHOFF, Die Bedeutung der Marx'schen Kapitalkritik (Paderborn 1908, S. 12 ff.).

[8] Auch nicht in großen Zügen? SCHMIDT.

schließlich der „ebenso großen Gleichförmigkeit gewisser Grundzüge", die ebenfalls unverkennbar sei, und erörtert der Reihe nach diese „Elemente", aus denen die Religionen erwachsen seien. Es werden dementsprechend in sechs Abschnitten behandelt: Totenkult und Seelenglaube, Ahnenkult und Animismus, Machtvorstellung und Magie, Totemismus, Götter, Kult und Priestertum, Mythus.

Ein Versuch, irgendwelche dieser oder anderer Elemente bestimmten Kulturkreisen zuzuweisen, wird nirgendwo gemacht. Nur ganz am Schluß finden sich die allgemeinen Sätze: „Die Sonderung der Menschheit in Rassen und Spezialfamilien ist sicherlich auch von einer Differenzierung der uranfänglichen Kultur begleitet gewesen, und auch die Religion kann dabei nicht unbeteiligt gewesen sein. Die Wanderungen der Völker, durch die sie unter neue Lebensbedingungen gebracht wurden, müssen auch eine divergente Entwicklung der Elemente der Religion bewirkt haben, und jeder Kulturkreis muß sich so seine Religion geschaffen haben" (S. 192). Diese den einzelnen Kulturkreisen eigene Religion hätte man nun in der Darstellung eines so bedeutenden Kulturhistorikers, wie ANKERMANN es ist, gern auch wenigstens in etwa aufscheinen gesehen. Aber ANKERMANN meint, daß die Wissenschaft hier noch bei den Vorarbeiten stehe und daher vorläufig noch allzusehr der „Krücke der Hypothesen" bedürfe. Das letztere ist gewiß bis zu einem hohen Grade richtig. Aber es wäre wertvoll gewesen, auch schon in die „Vorarbeiten" eingeführt zu werden und auch die Hypothesen kennen zu lernen, zu denen sie berechtigen, da auch diese mindestens den gleichen Schlußwert haben wie die bisher bestehenden.

So bietet ANKERMANN's Darstellung nicht eine Geschichte, sondern eine Beschreibung der Elemente der Religion, die bei einem Forscher von so reichen Kenntnissen und so ruhigem Urteil natürlich immer noch beträchtlichen Nutzen bringt. Hier sind besonders die Darlegungen über die Seelenvorstellungen, den Totenkult und den Totemismus bemerkenswert, über die er besondere Studien in Afrika gemacht hat. Aber ob der Verfasser will oder nicht, er gerät doch in die Urteile über zeitliche Folge, größere Primitivität oder auch nur Zusammengehörigkeit dieser oder jener Elemente hinein, die schließlich in historische Abschätzungen auslaufen. So wenn er z. B. die Initiationsriten wie auch die Geheimbünde mit dem Zauber in engere Verbindung bringt und die letzteren „häufig" aus den durch die Initiation inaugurierten Altersklassen hervorgehen läßt. Aber die fast oder ganz gleichzeitigen Initiationen beider Geschlechter, wie sie bei vortotemistischen Völkern geübt werden, haben doch wenig oder gar keine Zauberzeremonien, sondern dienen ihrem Wesen nach dem durchaus rationalen Zweck der Einführung in Stammespflichten und Stammesrechte. Wenn es richtig ist, wie GRAEBNER dargetan, daß die Geheimbünde der Männer dem mutterrechtlichen Kulturkreis zu eigen sind, so sind sie gewiß nicht aus Altersklassen der Männer hervorgegangen, die vielmehr im totemistischen Kulturkreis zu ihrer eigentlichen Entwicklung gelangten.

ANKERMANN liebt es — und sein Spezialgebiet, Afrika, mit seinen wenig scharfen Abgrenzungen gibt ihm Veranlassung und vielfache Berechtigung dazu —, die Grenzen zwischen den Dingen und Formen flüssig und schwankend zu lassen. Damit trifft er sicher in manchen Fällen das Richtige und fördert Wertvolles zutage. So hebt er mit Recht das Schwanken hervor, das bei manchen Stämmen besteht zwischen der Auffassung der Seele und der der Lebenskraft, die aber fast als Person gefaßt wird (S. 145). Noch bedeutsamer ist seine diesbezügliche Bemerkung über das Hinüberspielen des sachlichen Zauberdinges in den Personenbegriff: „Nun haben wir schon gesehen, wie die Vorstellung der Macht hinüberspielt in die einer Person, so daß z. B. bei den Indonesiern der „Seelenstoff" bald persönlich, bald unpersönlich erscheint. Spricht man aber von Gegenständen, von denen magische Wirkungen ausgehen, so kann man das kaum anders, als wenn man von handelnden Personen spräche, zumal dem primitiven Geist die Fähigkeit zur Bildung abstrakter Begriffe fehlt. Alles das wirkt in derselben Richtung und verstärkt die Personifizierungstendenz" (S. 173—174).

Also noch verstärkt wird die schon vorhandene Personifizierungstendenz, die am stärksten ist gerade in der präanimistischen Zeit, wo der Unterschied von Leib und Seele noch nicht gemacht ist, und eben die ungeteilte lebendige Person erfaßt wird. Schon deshalb kann es nicht zutreffend sein, daß Götter erst „mit dem Zusammenwachsen der Sippen zu größeren Gemeinden" entstanden (S. 175). Ganz richtig bemerkt ANKERMANN: „Der Regen sowohl wie die Licht- und Schallerscheinungen von Blitz und Donner machen am ehesten den Eindruck

von willkürlichen Handlungen und geben deshalb leichte[9] Veranlassung zur Entstehung einer [persönlichen] Gottheit. Gewitter und Regen sehen als vorübergehende Erscheinungen am meisten wie Äußerungen einer handelnden Person aus" (S. 176 f). Dagegen besitzt die Ganzheit des Himmelsgewölbes, wie schon EHRENREICH immer betonte, einen unanschaulichen Charakter und drängt deshalb nicht leicht und früh zur Personifikation. Nicht das personizierte Himmelsgewölbe und der derartig gefaßte „Himmelsgott" ist also das Frühere, Ältere — er findet sich ja auch erst bei so weit fortgeschrittenen Völkern, wie Sudanvölkern, Chinesen u. ä. —, sondern der im Himmel wohnende Himmelsgott, von dem Regen, Blitz und Donner die vorübergehenden Erscheinungen seiner Willenshandlungen sind.

Diese letztere Art von Himmelgöttern sind es denn auch, die sich als höchste Wesen gerade bei den ethnologisch ältesten Stämmen finden. Das sieht auch ANKERMANN, der mit ANDREW LANG nicht nur deren Existenz „auch bei ganz primitiven Völkerschaften" anerkennt, sondern auch deren Charakter als späte höchste Spitze einer Götterhierarchie oder ihr Hervorgehen aus dem Animismus ablehnt (S. 179 f.). Er gelangt aber nicht zu einer vollrichtigen Erfassung dieser Hochgötter, weil er ihre Wesenseigenschaften unrichtig oder unvollständig erfaßt. Er betrachtet sie nach SÖDERBLOM's Vorgang als „Urheber", die die Welt einmal geschaffen, sich dann aber zurückgezogen hätten und keinen Kult besässen. Diese Charakterisierung ist gerade bei ANKERMANN begreiflich, weil in seinem speziellen Forschungsgebiet Afrika die dort befindlichen höchsten Wesen zu dieser Otiosität hinneigen. Aber er muß doch schon diese Otiosität abschwächen mit der Angabe, daß sie die Übertretung der von ihnen gegebenen Gebote bestrafen. Dazu kommt noch, daß, wie ich gegenüber SÖDERBLOM schon ausgeführt habe, die höchsten Wesen gerade der ethnologisch ältesten Völker kräftigste Vitalität und das häufigste Eingreifen in den Lauf der Dinge aufweisen.

Deshalb verfängt auch keine der beiden Erklärungen, die ANKERMANN für das Entstehen des höchsten Wesens anführt, die eine aus dem Stammvaterbegriff, die andere aus dem des materiellen Himmels. Die Belege, die er für beide anführt, *Unkulunkulu* der Kaffern, *Mawu* der Ewe, wird er ja selbst nicht als „ganz primitiven Völkern" entnommen betrachten wollen. Bezüglich des ersteren ist zu bemerken, daß jene ethnologisch ältesten Völker, bei denen das höchste Wesen lebendig entwickelt ist, einen Kult oder eine sittliche Fügsamkeit gegen den Stammvater noch nicht kennen.

So ist auch unerfindlich, weshalb er diesen primitiven Völkern den Kausalitätsdrang absprechen will, der doch schon bei kleinen Kindern sich findet und auch bei jenen Völkern reichlich genug in ihren Mythen bezeugt ist. Aber ANKERMANN meint, daß sie nicht fähig gewesen seien, die Welt als Ganzes aufzufassen und für dieses einen großen Verursacher zu erdenken. Darauf hat schon NIEUWENHUIS in seiner Rektoratsrede „De Mensch in de Werkelijksheid, zijne Kenleer in den heidenschen Godsdienst" (Leiden 1922, S. 31) die zutreffende Antwort gegeben, daß gerade die Spezialisierung, wie anderswo so auch hier, das Spätere, die Auffassung des Ganzen als Ganzes das Ältere sei. Dem kann man hinzufügen, daß ja auch gerade bei den ältesten Stämmen jeder einzelne Mensch vielmehr ein Vollmensch ist, selbst sich alles verfertigt und erarbeitet, so daß er auch darin eine psychologische Hinrichtung auf universalistisches und nicht auf spezialisierendes Denken bekam[10].

So ist es bedauerlich, daß ANKERMANN bei der Zusammenfassung am Schluß nur von Totenkult und Magie sagt, sie hätten „den Grundstock aller primitiven Religionen geliefert", und „beide müssen bis in die älteste Zeit des Menschengeschlechtes zurückreichen, da sie sich bei allen Rassen und in allen Kulturen vorfinden" (S. 190 f.). Gerade vom Totenkult, wenn er eine wirklich religiöse Handlung sein soll, gilt das sicher am allerwenigsten; denn was ANKERMANN in seiner schönen Untersuchung über „Totenkult und Seelenglaube bei afrikanischen Völkern[11]", in Afrika sagt, daß der Totenkult im Anfang nur rein soziale Bedeutung gehabt habe[12], das gilt bei ethnologisch ältesten Völkern außer Afrka noch stärker.

Aber es sind keine „theoretischen Spekulationen über den Anfang der Welt und der

[9] Das stimmt, und, fügen wir hinzu, deshalb auch frühzeitige Veranlassung. SCHMIDT.
[10] Vgl. SCHMIDT, Menschheitswege zum Gotterkennen, München 1923, S. 53.
[11] Zeitschrift für Ethnologie 1918, S. 89—153.
[12] A. a. O., S. 137.

Menschheit" und kein „philosophisches System", die ANKERMANN ja mit Recht von den Anfängen der Religion ausschließen könnte, sondern es ist die einfache Befriedigung des ganz spontan hervorbrechenden Kausaldranges, die vom Anfang der Religion nicht ausgeschlossen werden kann. Sie ist auch durchaus nicht bloß „theoretischer" Art, sondern liefert dem Urmenschen wie vernünftig denkenden Menschen späterer Zeiten die einzige Möglichkeit, praktisch das Leben von Menschen, d. h. vernünftig-sittlicher Wesen, zu führen. Für all das fällt die Tatsache schwer ins Gewicht, daß gerade bei ältesten Völkern diese ethisch gerichteten Schöpfergestalten am stärksten und klarsten hervortreten, wie es sich z. B. auch Prof. KROEBER bei den ethnologisch ältesten Stämmen von Nordamerika, den Altkaliforniern, im Vergleich zu sämtlichen anderen Stämmen von Nordamerika aufgedrängt hat[13].

P. WILH. SCHMIDT, S. V. D.

Dopsch Alfons. *Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung aus der Zeit von Cäsar bis auf Karl den Großen.* (Wien 1923/1924, zweite, veränderte und erweiterte Auflage, 2 Bde., XVI + 418 SS., XVI + 615 SS., L. W. SEIDEL & SOHN.)

Je mehr die Völkerkunde im Fortschritte ihrer Kulturkreislehre die sogenannten Kulturvölker, vor allem die Völker Europas, in den Kreis ihrer Forschungen zieht, um so dringender wird die Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit den europäischen Altertumswissenschaften, vorzüglich mit der archäologischen, anthropologischen, philologischen und soziologischen Germanistik. Hat die Völkerkunde den ethnologischen Evolutionismus in seine Schranken gewiesen und die menschheitlichen Grundlagen der Kultur gesichert, so ist die Altertumswissenschaft auf dem Wege, den germanistischen Evolutionismus, die eigentliche Wurzel des ethnologischen, gleichfalls zurückzudrängen und die Fundamente der europäischen Kultur klarzustellen. In dieser Hinsicht wird gegenwärtig kaum eine Schule zu finden sein, die in der Ausforschung und Ausdeutung der Grundlagen Europas den die menschheitlichen Grundlagen betreffenden Forschungen und Verknüpfungen der Völkerkunde so nahe kommt, wie die des Wiener Kultur- und Wirtschaftshistorikers ALFONS DOPSCH. Diese Tatsache rechtfertigt es, die Forschungen dieser Schule gerade im Hinblick auf die Resultate der positiven Völkerkunde näher ins Auge zu fassen.

Zwei Thesen sind es, die DOPSCH auf dem Wege der Tatsachenforschung findet: 1. daß die sogenannte „Freiheit" und „Gleichheit" der Germanen, daß Urdemokratie und Urkommunismus, welche Formel die Germanistik seit JUSTUS MÖSER und KARL FRIEDRICH EICHHORN als „herrschende Lehre" vorträgt, in der quellenmäßig faßbaren Urgeschichte nicht nachzuweisen sind (I, 93), und 2. daß die charakteristisch „mittelalterliche" Sozialorganisation (der „Stände- und Lehensordnung") nicht erst in der Karolingerzeit, ja nicht einmal erst in der Merowingerzeit grundgelegt wurde, sondern schon in der späten Antike; das „Mittelalter" mithin nicht einer Kulturkatastrophe das Dasein dankt, sondern der kulturellen Kontinuität, und zwar sowohl vom Standpunkte der spätrömischen wie der frühgermanischen Organisationsformen aus gesehen (I, 193f., 412f.). (Vgl. Die Geschichtswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellung, hrsg. von SIGFRID STEINBERG, Leipzig 1925, I, 51ff., FELIX MEINER.) Im folgenden interessiert die erste These, nur mittelbar die zweite.

Wichtig ist, daß DOPSCH die Begriffe „Freiheit" und „Gleichheit" als komplementär faßt; damit ist ein soziologisch entscheidender Gedanke an die Spitze gestellt. In durchgreifender Beweisführung zeichnet das erste Kapitel „Die Entstehung der Kulturgeschichtstheorien im Wandel der Zeitrichtungen". Die geistige Herkunft der Freiheits- und Gleichheitslehre der Germanenforschung von JUSTUS MÖSER und KARL FRIEDRICH EICHHORN steht mit Recht im Mittelpunkt (I, 8ff., 11ff.). DOPSCH scheint dabei allerdings MÖSER und die „historische Rechtsschule" für vom Rationalismus der „Aufklärung"

---

[13] KROEBER, The Religion of the Indians of California (Publications of American Archaelogy and Ethnology IV, 1906—1907, S. 97 f.).

her bestimmt zu halten. In Wahrheit entsprang der Romantizismus (und der ihm kongruente „deutsche Idealismus") ideengeschichtlich weniger dem „aufgeklärten" als dem „protestierenden" Denken. (Vgl. neuestens HUGO BALL, Die Folgen der Reformation, München und Leipzig 1924, DUNCKER & HUMBLOT.) Gewiß war MÖSER in seinem ganzen Denken ein Kind seiner vom Geiste der „Aufklärung" trunkenen Zeit; gewiß partizipiert daran die „historische Rechtsschule". In ihren Werken jedoch kämpften MÖSER und seine Nachfolger gegen den „aufklärerischen" Geist, freilich nicht mit durchschlagenden, sondern eben mit vom Rationalismus selbst weitgehend bedingten Waffen. Das war die Tragik dieser Romantik. DOPSCH irrt also, wenn er MÖSER für die Bauernbefreiung tätig und vom Freiheitsgeist seines Zeitalters durchdrungen sein läßt (I, 9). Im Gegenteil, MÖSER stand in dieser Frage durchaus auf „reaktionärem" Boden. Interessant sind diesbezüglich seine gegen ROUSSEAU und VOLTAIRE gerichteten Schriften (Vermischte Schriften, hrsg. von FRIEDRICH NICOLAI, I, 116 ff.; Sämmtliche Werke, hrsg. von B. R. ABEKEN, V, 215 ff.); sie zeigen ihn religiös wie soziologisch als konsequenten „Protestanten". Wiewohl vom „Sozialkontrakt" der freien und gleichen Urmenschen ausgehend (z. B. ABEKEN, I, 403 ff.; V, 127 ff.), gelangt er doch nicht zu den „Menschenrechten" des Rationalismus, sondern mit Hilfe eines „doppelten Sozialkontraktes" zu den zwei urgegebenen Klassen der Herren und der Knechte (V, 177 ff., 190 ff., 196 ff.). Sein gesamtes Schrifttum ist getragen von dem Gedanken kategorialer, naturrechtlicher Notwendigkeit des „Leibeigentums" (z. B. IV, 297 ff.; V, 136 ff.); dieses gilt ihm als „das Recht der Menschheit" schlechthin (V, 144). Nach längerer Zeit erst kam MÖSER dazu, eine Formel für Aufhebung der Leibeigenschaft, eben diejenige, an die DOPSCH denkt, zu entwerfen, jedoch nicht im Sinne vollständiger Befreiung, wie sie die „Aufklärung" propagierte, auch nicht im Sinne eines wiederaufzubauenden Feudalismus, woran später die Romantiker dachten, sondern lediglich im Sinne eines die Leibeigenschaft modifizierenden Kolonats (IV, 306 ff., 319 ff.). MÖSER kann daher nur sehr bedingt als Freund der Bauernbefreiung gelten (LUJO BRENTANO, Beilage zur „Allg. Ztg." 1897, 34/35). Schon FRIEDRICH NICOLAI und B. R. ABEKEN, seine beiden ersten Biographen und Herausgeber, mußten ihn in dieser Frage vor der Öffentlichkeit verteidigen (NICOLAI, I, 57 ff.; ABEKEN, I, 11). MÖSER selbst hatte zu klagen, daß man ihn daheim als größten Feind des „Leibeigentums", auswärts aber als den eifrigsten Verteidiger desselben ansehe (ABEKEN, III, 4). Ohne Zweifel verkörpert demnach der „Vater der historischen Rechtsschule" (WILHELM ROSCHER), so sehr seine Gedankenführung im Grund und Boden der „Aufklärung" wurzelt, was DOPSCH richtig sieht, dennoch eine „konservative Reaktion" gegen den Freiheits- und Gleichheitsgeist der Zeit, wie BRENTANO zeigt, freilich keine prinzipielle, sondern eine „protestierende", vom Klassenstandpunkt der Herren- und Knechteordnung diktierte Reaktion, weshalb ihn BRENTANO richtig mit KARL RODBERTUS-JAGETZOW zusammenstellt. Nicht als Vertreter des „mittelalterlichen Stände- und Lehensstaates" ist MÖSER zu fassen, wie es BRENTANO tut, aber auch nicht als Apostel der „aufklärerischen" Freiheit und Gleichheit schlechthin, wie DOPSCH will, sondern vielmehr als der vielleicht entscheidendste Vater einer schließlich im deutschen Romantizismus und Idealismus gipfelnden protestantischen Reaktion gegen die aus gleicher Wurzel stammenden revolutionären Konsequenzen der eigenen Voraussetzungen.

Es gehört zu den dringendsten Aufgaben der Germanistik, ihre geistigen Grundlagen zu revidieren, Wurzel und Wirksamkeit des von MÖSER und EICHHORN ausgehenden germanistischen Evolutionismus klarzulegen und zu zeigen, wie fast alle Germanisten seit einem Jahrhundert das Opfer juridischer Konstruktionen geworden sind. DOPSCH hat hier eine Bresche aufgebrochen, die nur noch von nachrückenden Pionieren ausgenützt werden muß. Wir stimmen ganz mit ihm darin überein, daß MÖSER und EICHHORN den germanistischen Evolutionismus, die Freiheits- und Gleichheitslehre der Germanenforschung, grundgelegt haben und daß sich keiner ihrer Nachfolger der Wirkung ihres Geistes entziehen konnte, vor allem schon deshalb nicht, weil mit beiden die philosophische und soziologische Durchdringung der Urgeschichte als abgeschlossen galt (vgl. EICHHORN, Über das geschichtliche Studium des deutschen Rechtes, Ztschr. f. geschichtl. Rechtswiss., 1815, I, 124 ff.; ROTH, Die rechtsgeschichtlichen Forschungen seit EICHHORN, Ztschr. f. R. G., 1861, I, 7 ff.); wir glauben nur, im Gegensatz zu DOPSCH, daß MÖSER und EICHHORN selbst von anderen Voraussetzungen her zu begreifen sind. Eine wertvolle Klarstellung findet dieses Problem neuestens durch

THEOBALD BIEDER's „Geschichte der Germanenforschung" (Leipzig 1921 bis 1925, 3 Teile, THEODOR WEICHER).

Noch in einem Punkte bedarf die von DOPSCH im ersten Kapitel vertretene Lehre der Ergänzung. DOPSCH hat mit seinem Werk als Ganzem den Dualismus von Germanistik und Romanistik, der die historische Soziologie, die Rechts- und Kulturgeschichtsforschung zerreißt und den gleichfalls der Romantizismus grundgelegt hat, grundsätzlich überwunden; Problemstellung, Methode und Resultate zielen durchaus auf eine Zusammenfassung der germanistischen und romanistischen Disziplinen ab. FRIEDRICH KARL v. SAVIGNY gilt mit Recht ebenso als Schüler MÖSER's wie EICHHORN (I, 15, 23). Immerhin hätte sich gerade vom Standpunkte der Kontinuitätslehre ein näheres Eingehen auf die dem germanistischen Evolutionismus komplementäre romanistische Katastrophentheorie seit SAVIGNY, wie sie vielleicht am schärfsten RUDORFF in seinem Nachruf auf den Meister formuliert hat (Ztschr. f. R. G., II, 43 f.), empfohlen. Nicht nur die Germanistik, auch die Romanistik des 19. Jahrhunderts trägt das Joch des Romantizismus. Mehr noch als EICHHORN folgt SAVIGNY den Lehren MÖSER's, so vor allem im fünften Kapitel seiner „Geschichte des römischen Rechtes im Mittelalter" (Heidelberg 1834 [2]), das die „Germanische Gerichtsverfassung" zum Gegenstand hat (I, 187 ff., 191, 235). Mehrmals betont er MÖSER's Vorbildlichkeit, so z. B. auch in seiner Schrift „Vom Berufe unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft" (Heidelberg 1840 [3], 15, 114, 127). Diese Abhängigkeit von MÖSER und EICHHORN war der Grund, daß SAVIGNY seine Kontinuitätslehre (Vorrede zur „Gesch. d. r. Rechtes", X/XI) nicht vollständig durchführte, vor allem den Gedanken der Vermählung des römischen und germanischen Rechts nicht faßte und damit den eigenen Nachfolgern die Wege der Verachtung des Mittelalters und seines Rechtes wies. In der Geschichtsphilosophie des „deutschen Idealismus" fanden überdies Germanistik und Romanistik, von Haus aus einander als Freiheits- und Gleichheitslehre einerseits, als Katastrophenlehre anderseits, zwar im Grunde entgegengesetzt, dennoch gewissermaßen als Thesis und Antithesis ihre Synthesis. Gerade HEGEL bringt, deutlich wie niemand vor ihm, denselben Gedanken zur Darstellung, von dem MÖSER, EICHHORN, SAVIGNY ausgehen, den Gedanken der Auserwählung des germanischen Volkes, hier verbunden mit dem Gedanken der Notwendigkeit einer Emanzipation aus dem „Zustand der Wildheit", der „barbarischen Stumpfheit, Verworrenheit und Unbestimmtheit", wie aus der „fürchterlichen Zucht der Bildung" und dem „Widerspruch der unendlichen Lüge", die das Mittelalter darstellen (Philosophie der Geschichte, 435 ff., 441 ff., 463 ff., 514 ff., RECLAM). Von MÖSER wie von HEGEL aus läßt sich der germanistische und romanistische Romantizismus als geistige Einheit begreifen, hier im Rahmen des deutschen Auserwählungsgedankens, dort in dem des „protestierenden" Denkens. Wie ganz anders löst doch ADAM HEINRICH MÜLLER in seinen „Elementen der Staatskunst" das Problem des Germanismus und Romanismus (hrsg. von J. BAXA, I, 246 ff., 264 ff.), wie ganz anders ferner FRIEDRICH SCHLEGEL in seiner „Philosophie der Geschichte" (Wien 1829, II, 37 ff., 108 ff.). Hier durchdringen einander Christentum und Römertum und nehmen das Germanentum auf, dort hingegen verschlingt schließlich das Germanentum beide!

Über den Rahmen der Germanistik und Romanistik hinausgreifend, stellt DOPSCH in seinem grundlegenden ersten Kapitel ferner Berührungspunkte zwischen den europäischen Altertumswissenschaften und den Theorien der evolutionistischen Völkerkunde fest. SUMNER MAINE (1871), E. LAVELEYE (1872), P. VIOLLET (1872), L. H. MORGAN (1877) bereits konnten sich auf germanistische Verfasser wie G. HANSSEN (1835), G. L. MAURER (1854), A. MEITZEN (1868) und deren Interpretation von Cäsar und Tacitus stützen (I, 39 ff.). Damit ist dargetan, daß die um ein halbes Jahrhundert reifere Germanistik, verknüpft mit einer ihr komplementären Romanistik, getragen von einer Germanistik und Romanistik zusammenfassenden Geschichtsphilosophie, ausgehend endlich von einer kritiklosen Interpretation der vorzüglichsten Quellen, der Lehrmeister des ethnologischen Evolutionismus war. Mit Recht behauptet MAX WEBER in seinem Nachlaßwerk: „Der Gedanke eines primär am Anfang aller Entwicklung stehenden Agrarkommunismus ist zuerst durch die Forschungen über die älteste germanische Wirtschaftsverfassung nahegelegt worden." (Wirtschaftsgeschichte, München und Leipzig 1923, 19; vgl. ferner die Studie M. WEBER's: „Der Streit um den Charakter der altgermanischen Sozialverfassung in der deutschen Literatur des letzten Jahr-

hunderts", Jahrb. f. Nationalök. u. Stat., 1904, 83, 433ff.) Hätte DOPSCH seinerzeit die Forschungen der ethnologischen kulturhistorischen Schule und deren Überwindung des Evolutionismus gekannt, er hätte seine Grundgedanken gewiß noch um vieles schärfer herausgearbeitet. Ausgehend von der Wechselwirkung zwischen germanistischer Urgeschichtsforschung und Völkerkunde wäre z. B. die doppelte Abhängigkeit des modernen, sozialdemokratischen Weltbildes, sowohl von den englisch-französischen Schulen der „Aufklärung", der Nationalökonomie und der Ethnologie, als auch vom deutschen Idealismus und Romantizismus deutlicher zu bestimmen, eine Erkenntnis von ganz fundamentaler Bedeutung auch für die politische Gegenwart. Wenn das Problem der Urpromiskuität aufs innigste mit den Problemen des Urkommunismus und der Urdemokratie zusammenhängt (SCHMIDT-KOPPERS, Völker und Kulturen, 136ff., 147ff., 256ff.), dann sind FR. ENGELS und A. BEBEL offenbar ebenso stark vom Romantizismus her bestimmt wie vom Darwinismus. Wie MARX von HEGEL ausging, so der sozialistische Evolutionismus, ehe er MORGAN kannte, von der Rechts- und Wirtschaftslehre der deutschen Romanisten und Germanisten.

DOPSCH will als Historiker das Problem der Urzeit schlechthin nicht lösen (I, 53; II, 126). Für die quellenmäßig faßbare „sogenannte Urzeit" (Cäsar und Tacitus) jedoch kommt er im zweiten Kapitel wirtschaftsgeschichtlich zu folgenden Forschungsergebnissen: 1. Die Theorie vom Agrarkommunismus der Urzeit ist nicht haltbar (I, 62ff., 75ff.). Erwachsen aus mangelhafter Quellenanalyse, hat sie zu wenig in Betracht gezogen, daß Cäsar und Tacitus in stärkstem Maße römisch bedingt sind (64ff.), Cäsar überdies, wie schon MÖSER festgestellt hat (Osnabr. Gesch., hrsg. von ABEKEN, I, 6f.), offenbare Ausnahmsverhältnisse schilderte (62ff.). Der erste Verfasser, der die „herrschende Lehre" der Germanisten verwarf, war der Franzose FUSTEL DE COULANGES (1875) (37ff.)... 2. Desgleichen die Theorie vom urgermanischen Nomadismus (I, 57ff.; II, 16ff.) Die archäologische, anthropologische, philologische und soziologische Germanistik hat den Beweis erbracht, daß die Germanen als ein Volk gelten müssen, das von allem Anfang an, d. h. soweit man seine Urgeschichte überhaupt durchdringen kann, Viehzucht und Ackerbau gekannt hat (vgl. z. B. MATTHÄUS MUCH, Über den Ackerbau der Germanen, Mitt. d. Anthrop. Ges. in Wien, 1879, VIII, 203ff; RUDOLF MUCH, Waren die Germanen Wanderhirten? Zeitschr. f. deutsches Altertum, 1892, 36, 97ff.). 3. Die von MÖSER stammende (Osnabr. Gesch., I, 11), von EICHHORN fortgeführte (D. St. u. R. G., 1843[5], I, 57f.) Markgenossenschaftslehre, die in OTTO GIERKE (1868) schließlich ihre Triumphe feierte, besitzt in den Quellen keine Grundlage, sie muß vielmehr als aprioristische Konstrukution betrachtet werden (I, 10ff., 27ff., 66ff., 80ff., 86ff.). Von der Soziologie MÖSER's aus gesehen, bildet die „Markgenossenschaft" die soziale Organisationsform der im Sozialkontrakt zugunsten des nationalen Staatskommunismus auf ihre Souveränität verzichtenden freien und gleichen Urmenschen (ABEKEN, III, 318f.). Wenn HERMANN WOPFNER neuerdings wieder (gegen DOPSCH) die drei spätmittelalterlichen Weistümer von BABENHAUSEN (1355), BIBRA (1385) und OBERURSEL (1401) als Kronzeugen für die Markgenossenschaftslehre heranzieht (Mitt. d. Inst. f. österr. Gesch., 1913, 34, 732ff.), so folgt er damit nur einer seit J. GRIMM (Deutsche Rechtsaltertümer, 1899[4], II, 17ff.), G. L. MAURER (Gesch. d. Markverf., 1856, 63ff.), H. THUDICHUM (Die Gau- u. Markverf., 1860, 176ff., 204ff.; Rechtsgesch. d. Wetterau, 1867, 163ff., 341ff.), OTTO GIERKE (Genossenschaftsrecht, II, 156) geschlossenen germanistischen Tradition, die seit hundert Jahren unermüdlich immer wieder auf die drei Weistümer als ihre Kronzeugen verweist, ohne dieselben auch nur ein einziges Mal quellenkritisch, kultur- oder dogmenhistorisch geprüft zu haben. Was der germanistischen Tradition als unanfechtbares Beweisstück für die sozialen Verhältnisse der Urgeschichte gilt, das stellt sich im Lichte der von DOPSCH verwendeten Methode dar, nicht als Rest urgeschichtlich markgenossenschaftlicher, sondern als Verbildung grundherrschaftlicher Organisationsformen. Damit fällt die von O. GIERKE kunstvoll auf den Dualismus von Genossenschaft und Herrschaft und die Priorität des genossenschaftlichen vor dem herrschaftlichen Organisationsprinzip aufgebaute Genossenschaftslehre, die soziologisch an nichts so sehr erinnert als an die formelhafte taziteische Antithese von Freiheit und Herrschaft, in sich zusammen und begräbt wesentliche Voraussetzungen der germanistischen Jurisprudenz eines Jahrhunderts.

Auf dem rechtsgeschichtlichen Gebiete hält DOPSCH dafür, daß in historischer

Zeit die Monarchie und nicht die Republik der germanischen Verfassung das Gepräge gab, und zwar die Wahl-, nicht die Erbmonarchie (II, 22ff.). Damit trifft er mit der Kulturkreislehre insofern zusammen, daß diese für die ethnologische Urstufe ein bloß regulatives, kein gubernatives, höchstens ein Wahl-, kein Erbhaupt feststellt (SCHMIDT-KOPPERS, 177 ff., 216 ff). Zu beiden Auffassungen wäre vom soziologischen Standpunkt aus ergänzend zu bemerken, daß sich die natürliche, von der Kulturkreislehre als urmenschheitlich angenommene, auf Ehe, Familie, Autorität des Gatten und Vaters, auf Besitz, Ungleichheit und Gebundenheit gegründete Sozialverfassung (SCHMIDT-KOPPERS, 158 ff., 396 ff.) dort, wo ihre normale Entfaltung gesichert ist und sie nicht der Verkümmerung oder Verschrumpfung verfällt, notwendig zur Erbmonarchie, freilich einer auf Huldigung ruhenden, auswächst. Diese aber sehe ich bei eben jenen Völkern gegeben, die von Haus aus Viehzucht und Ackerbau als parallele Wirtschaftsformen kennen. Auch diese Frage kann hier nicht weiter verfolgt werden. Auf dem germanistischen Gebiete hat schon GEORGE PHILLIPS (1804—1872), der letzte positive Romantiker der Germanistik, ein Freund der JOSEPH GÖRRES und K. E. JARCKE, in seiner genialen Münchner Rektoratsrede „Über Erb- und Wahlrecht mit besonderer Beziehung auf das Königtum der germanischen Völker" (1856) (Vermischte Schriften, I, 104 ff.) darauf verwiesen, das die urgermanische Auffassung als organische Synthese dessen, was wir Wahl- und Erbrecht nennen, zu verstehen sei, der zufolge wohl einem Geschlecht das Recht auf die Erbfolge zustand, dem Volk und Adel jedoch die Freiheit gewahrt war, dieses Recht anzuerkennen oder zu verwerfen, gleichwie man dem Guten zustimmen oder es ablehnen kann. Ähnlich lehrten J. GRIMM (D. R. A., I, 318 f.), F. M. WITTMANN (Das altgermanische Königtum, München 1854) und H. MÜLLER (Die Marken des Vaterlandes, 1837). Neuestens hat ERNST Frh. v. SCHWIND in seiner Rektoratsrede „Gesundes und Krankhaftes in der sozialen Willensbildung" (1919), die er selbst „einen Ritt ins romantische Land" nannte, hervorgehoben, daß es sich in dem „Führerproblem" der Urgeschichte um ein psychologisches, kein juridisches Problem handle und man sich hüten müsse, spätere Begriffe, etwa den der mechanistischen „Wahl", in die Urzeit hineinzutragen. Die meisten Germanisten, OTTO GIERKE (I, 1), G. WAITZ (Deutsche Verfassungsgesch., 1880 ³, I, 53), H. SYBEL (Entstehung d. deutschen Königtums, 1881 ², 36 f.), F. DAHN (Die Könige der Germanen, 1861, I, 25 ff.), gehen von der Vorstellung aus, daß die Familie die Wiege des Staates sei, setzen sich jedoch gleichzeitig gegen die Folgerungen dieser Lehre, die GEORGE PHILLIPS und F. M. WITTMANN, vor allem aber die Romantiker K. L. HALLLER, A. H. MÜLLER, JOSEPH GÖRRES, K. E. JARCKE (Vermischte Schriften, I, 32 ff., 93 ff., 219 ff.) ziehen, zur Wehr. In der Tat sprechen die Quellen, soweit sie Geschichte widergeben, nur von herrschenden Geschlechtern. Je mehr die Entwicklung vorwärtsschreitet, um so mehr zersplittert das Königtum. Deutlich wird dies in der Geschichte der Markomannen und Quaden (F. DAHN, I, 113 f.). Daß das nobile Marobodui et Tudri genus (Tac. Germ., c. 42) möglicherweise als eine Dynastie zu gelten habe, hat schon F. DAHN zugegeben (I, 104 ff.). Desgleichen behaupten es G. KOSSINNA (Beitr. z. Gesch. d. deutschen Sprache, 20, 280) und RUDOLF MUCH (bei J. HOOPS, III, 195). Die Sprossen dieser Dynastie lassen sich von Marbod über Vannius bis in die siebziger Jahre des 1. Jahrhunderts verfolgen (Anm., II, 63; XII, 29 f.; Hist., III, 5, 21; TH. MOMMSEN, Röm. Gesch., 1921 ⁹, V, 196, 209). EDUARD HEYCK hat ferner die cheruskische stirps regia (Anm., XI, 16) als Dynastie dargetan (Die Staatsverfassung der Cherusker, Neue Heidelberger Jahrb., 1895, 5, 131 ff.; vgl. ferner RUDOLF MUCH, Die Sippe des Arminius, Zeitschr. f. deutsches Altertum, 1891, 35, 361 ff.; K. MÜLLENHOFF, Deutche Altertumskunde, IV, 535). Alle in der Geschichte vorkommenden, führenden Geschlechter, z. B. das genus regium der Bastarner (Liv. 40, 6), die stirps regia der Bataver, das regium genus der Treverer (Hist., IV, 13, 55) weisen sich als Dynastie aus. Gerade EDUARD HEYCK zeigt, daß man in der Germanistik bislang zu wenig das Geschlecht und zu stark die Person des Arminius zum Maßstab genommen und dabei auf den in allen Fragen, im Ehe- und Familienrecht wie im Staats- und Völkerrecht konsequent revolutionären Charakter des Mannes (Vell. Pat., II, 117 ff.; Ann., I, 55 ff.; II, 9 ff., 44 ff., 88) vergessen hat. MÖSER (1748) und F. DAHN (1880), beide haben ihren Arminius gedichtet, beide von der Dichtung aus die Geschichte gesehen; von daher leidet die Germanenforschung am Arminiuskult, daran nämlich, daß ihr Arminius als Verkörperung des deutschen Wesens, als nationales Ideal, als Normalfall, statt als Regel-

losigkeit erscheint. Dies geht so weit, daß man z. B. in dem Raub der Thusnelda die Reste der vorgeschichtlichen „Raubehe" sieht (vor allem L. DARGUN, Mutterrecht und Raubehe, 1883, ferner A. HEUSLER, Institutionen, 1886, II, 277ff., aber auch H. BRUNNER, Rechtsgesch., 1906², I, 94f. und R. SCHRÖDER, Rechtsgesch., 1919⁶, 74, die beiden letzteren freilich mehr folgewidrig als grundsätzlich; dagegen GEORGE PHILLIPS, Deutsche Gesch., II, 210ff.). Die Geschichte des deutschen Arminiuskultes von ULRICH HUTTEN bis auf HEINRICH KLEIST, von JUSTUS MÖSER bis auf FELIX DAHN vermag da das erste Kapitel der „Grundlagen" gut zu ergänzen (P. v. HOFMANN-WELLENHOF, Zur Gesch. d. Arminiuskultes in der deutschen Literatur, Grazer L.-O.-Realsch. 1887—1888).

Nicht nur die germanische, auch die keltische Urgeschichte bildet ein Beweisstück der Kontinuitätslehre. DOPSCH hat sich auf die Probleme des Romanismus und Germanismus beschränkt. Um so notwendiger wird es für diejenigen, die auf seinen Spuren vordringen, sein, in das soziologische Keltenproblem Licht zu bringen. Gerade die keltischen Staatswesen sind von hervorragender Bedeutung für die Aufhellung der Grundlagen des europäischen Aufbaues. Neuestens hat E. MAYER (Die Entstehung der Vasallität und des Lehenwesens, Festgabe für R. SOHM, 1914, 45ff.) die Idee des Feudalismus auf keltische Wurzel zurückgeführt. Ohne Zweifel repräsentieren die Kelten eine ältere Schichte, spiegeln daher Verhältnisse wider, in die Römer und Germanen, beide freilich von verschiedenen Standpunkten aus, erst hineinwachsen mußten. Als Träger der nach unseren Kenntnissen wohl ältesten staatlichen Kultur Europas, des Kontinents, nicht des Mittelmeergebietes, bildeten sie den Vermittler, vom Standpunkte der nordöstlichen Barbaren aus gesehen als die fortgeschrittenste Rasse, vom Standpunkte der Römer aus schließlich als geistige Vorposten. Die großen germanischen Könige, Ariovist, Marbod, trugen keltische Namen, ihre Staatswesen keltischen Charakter (F. KAUFFMANN, Deutsche Altertumskunde, 1913, I, 253f., 332; R. MUCH bei PAULY WISSOWA, Suppl. III, 561, ferner Beitr. z. Gesch. d. deutschen Sprache, 17, 166). Cäsars gallische Nachrichten sprechen von einer Stände- und Lehensgliederung (z. B. I, 4, 16ff.; III, 22; VI, 13f., 15). In allen Staaten Galliens standen dynastisch-monarchische und republikanische Parteien einander gegenüber (z. B. I, 2ff., 16ff.; IV, 12; V, 3f., 25, 27, 55ff.; VII, 4, 32). Daß Cäsar gewöhnlich für letztere Partei nimmt, ist wohl noch kein Beweis für deren höheres Alter. Andere Nachrichten lassen vielmehr deutlich auf die Ursprünglichkeit des Königtums schließen (Liv. V, 34; Agric. 12; B. NIESE bei PAULY WISSOWA, XIII, 624f., 632f.). Polybius vor allem bietet hier „bedeutsame (leider meist übersehene) Hinweise" (DOPSCH, II, 306 ⁷⁰); aus ihm (II, 17, 21f., 26, 28, 31) folgt die Ursprünglichkeit des keltischen Gefolgschaftswesens, der ständischen Gliederung und des Königtums. Desgleichen geht das Söldnerwesen, das später Ariovist nach Gallien zieht (Cäsar, I, 28, 30ff.), auf die Zeit der ersten Gallierkriege Roms zurück (Polybius, II, 19, 21, 22f., 28, 34; vgl. MUCH, Beitr., 17, 174ff.). Auch Privatsoldaten im Sinne der spätrömischen bucellarii (DOPSCH, II, 45ff., 302ff.) kannte bereits Cäsar (III, 22), die sogenannten soldurii (oder *Σιλοδουνοι* nach Athenäus, VI, 125).

Dankbar im Sinne der Kontinuitätslehre wie kaum ein anderes Gebiet sind ferner einerseits die Alpenreiche vom Meer bis an die Donau, vor allem das regnum Noricum (Vell. Pat. II, 109; Suet. Tib. 16), „ein Vorland und gewissermaßen ein Teil Italiens" (TH. MOMMSEN), anderseits die Sudeten- und Karpathenreiche (der Boier und Daker). (Vgl. J. JUNG, Römer und Romanen in den Donauländern 1887²; H. JIRIČEK, Unser Reich vor 2000 Jahren, 1893; Unser Reich zur Zeit der Geburt Christi, 1896; OTTO KÄMMEL, Die Anfänge deutschen Lebens in Österreich, 1879). Vor hundert Jahren schon hat P. ALBERT MUCHAR, O. S. B. (Das altkeltische Norikum, Steiermärkische Ztschr., 1821/1822, I, 4ff.; Das römische Norikum, 1825, I, 143ff., 148ff., 188ff, 414f.; Gesch. d. Herz. Steiermark, 1844/1845, I, 21, 27, 33ff.; II, 90ff., 203ff.) die Kontinuität der keltischen Kultur behauptet und bis ins Mittelalter hinein verfolgt; seine Gedankengänge sind seither weder folgerichtig weitergedacht noch auch überholt worden. In der Tat, deutlicher als das germanische Volkstum zeigen diese zwischen Rom und den Germanen gelegenen Reiche sowohl die Natur des vorrömischen Zustandes an, als auch das Wesen der römischen Kultur selbst, die gerade diese Völker wie keine anderen in sich verarbeiteten. Vorzüglich Alpenösterreich kann da geradezu als ein Paradigma Europas gelten, da es alle drei „nordischen" Stämme in seinem Raume Staatswesen bilden sah, zuerst die Kelten, dann die Slawen, schließlich die Germanen, und da es ferner beide

großen europäischen Kulturen, die griechisch-römische und die „hyperboräische" auf sich wirken fühlte. DOPSCH hat in seinem Werk „Die ältere Sozial- und Wirtschaftsverfassung der Alpenslawen" (Weimar 1909, HERMANN BÖHLAU) (gegen J. PEISKER's und P. PUNTSCHART's Nomadentheorie) gezeigt, daß auch am Anfang der slawischen Sozialgeschichte Viehzucht und Ackerbau nebeneinander bestanden haben; es läge ganz in der Richtung dieser Forschungen, die soziale, wirtschaftliche, politische Kultur der Alpenslaven, die auf dem Boden der Alpenländer das zweite selbständige Staatswesen gegründet haben, wie dies gleichfalls schon P. MUCHAR (Versuch einer Geschichte der slovenischen Völkerschaften an der Donau, Steierm. Ztschr. 1825 bis 1828, Geschichte der Steiermark, II, 20, 23) getan hat, in Verbindung zu bringen mit der durch die Römerzeit hindurch sich behauptenden norischen Kultur. Desgleichen läßt sich die rhätische Kultur, die sich in Chur und Disentis als Kultur des Hauses der Viktoriden ursprünglich, wenn auch mit dem Romanismus vermählt, bis in die Karolingerzeit hinein erhalten hat, als ein Schulbeispiel für die Kontinuitätslehre verwenden (P. C. PLANTA, Das alte Rhätien, Berlin 1872; J. G. MAYER, Geschichte des Bistums Chur, Stans 1907 bis 1914). Das Testament des Bischofs Tello († 773) vom sozialen und wirtschaftlichen, die Lex Romana Curiensis (vgl. L. R. v. SALIS, Ztschr. f. R. G., G. A., 1885, 19, 141 ff.) vom rechtsgeschichtlichen Standpunkt sind wertvolle Zeugnisse für die Kontinuitätslehre. Kein Kulturorganismus zeigt so deutlich, daß die spätrömische Welt, die römisch-katholische Antike, aus sich selbst heraus, ohne die Notwendigkeit einer „Verjüngung durch Zerstörung", lebensfähig war, weil zu ständischen, feudalen, monarchisch-dynastischen, auf das Familienprinzip gegründeten sozialen Organisationsformen hindrängend, wie gerade der rhätische. Während die Römer kaum mehr vollkommen dazu kamen, die Germanen erst allmählich dafür heranreiften, besaßen die Rhätoromanen auf Grundlage ihres mit dem Romanismus verwachsenen, von ihm jedoch nicht gebrochenen Rassentums im Schoße der Alpen durch zwei Jahrhunderte hindurch dieselbe soziale, wirtschaftliche und politische Kultur in ruhiger Sicherheit, um welche die anderen erst rangen. Gerade an diesem Beispiel lassen sich die Thesen von DOPSCH vielleicht am deutlichsten dartun.

Vom kultur- und wirtschaftshistorischen Standpunkt aus stellt DOPSCH die beiden Kulturelemente des Romanismus und Germanismus einander gegenüber, um ihre wechselseitige Entsprechung zu beweisen. Vom soziologischen Standpunkt wäre überdies zu zeigen, daß jeder dieser Komplexe, wie auch der des Keltentums, ein gegliederter ist. Gerade auf dem Boden des regnum Noricum wie der beiden anderen Reiche des Donausystems, des Boier- und Dakerreiches, läßt sich (SCHMIDT-KOPPERS, 220 ff., 316 ff.) zeigen, daß die Ständegliederung vielfach, wenn auch vielleicht nicht immer, auf Symbiosen zurückgeht (vgl z. B. M. VANCSA, Gesch. N.- u. O.-Österr., 1905, I, 37 ff.; A. BACHMANN, Gesch. Böhmens, 1899, I, 17 f., 46 f.). Für die gallischen und gallisch-germanischen Verhältnisse beweist dies Cäsar (z. B. I, 5, 15, 31 f.; IV, 3, 6; V, 27, 39; VI, 4, 10; VII, 75) (vgl. R. MUCH, Die Germanen am Niederrhein, Beitr. z. Gesch. d. deutschen Sprache, 1893, 17, 171 ff.); für die Gebiete der Donauländer Ptolemäus und Tacitus (Germ. 43, Ann. XII, 29 f., Hist. III, 5) (vgl. R. MUCH, Die Südmark der Germanen, Beitr., 17, 57 ff., 108 ff., 117 ff.). Daß auch die Ständegliederung der germanischan Volksrechte auf Stammessymbiose zurückgehe, haben (im Anschluß an J. MÖSER's Lehre vom „doppelten Sozialkontrakt") vermutet vor allem EICHHORN (D. St. u. R. G., 1843 [5], I, 65 ff.) und SAVIGNY (Beitr. z. Gesch. d. Adels, Verm. Schriften, (850, IV, 54 f.), sodann GRIMM (D. R. A., 1899 [4], I, 311 ff., 417) und WAITZ (Deutsche Verfassungsgesch., 1880 [3], I, 158, 193). Läßt auf der einen Seite die allen ursprünglichen Völkern gemeinsame Stammsage von einem Urvater und seinen drei Söhnen (Genesis, 9, 18 ff.; Herodot, IV, 5 ff.; Hesiod Frgm. 2ed A. RZACH 1902; Tacitus Germ., 2, 39, 40, 43) (vgl. J. GÖRRES, Die Völkertafel des Pentateuch, 1845) diese sowohl als drei Stämme wie auch als drei Stände gefaßt, die Stände- und Stammesgliederung als Uranlage erkennen, so zeigt die historische Wirklichkeit dennoch zumeist eine Stände- und Stammesbildung nicht durch Ausgliederung aus einer Wurzel, sondern durch Zusammenfassung mehrerer Wurzeln zu einem neuen Stamme. Von hier aus fällt Licht auf ein Phänomen, dem die einheitliche Auffassung des Germanen-, respektive Römertums nicht gerecht werden kann. Während die kulturhistorische Methode Germanen und Römer schlechthin als Gegenstand der Forschung begreift, vermag die soziologische Analyse der Quellen festzustellen, daß religiös wie politisch zwischen Germanen und Ger-

manen, Römern und Römern sehr zu unterscheiden ist. Schon der Germania des Tacitus liegt deutlich eine Zweiteilung in Germanen und Sueben zugrunde. MÖSER (Osnabr. Gesch., I, 6ff., 113ff.), J. GRIMM (Deutsche Grenzaltertümer, Berlin 1843), WITTMANN (Über den Unterschied zwischen den Sueven und den Sassen, München 1855), die beiden letzteren freilich in widersprechender Form, haben dieselbe aufgegriffen. Ohne Zweifel stellen sich z. B. Marbod und Armin, aber auch Armin und Segest, dar als gegensätzliche Typen, desgleichen die von ihnen vertretenen politischen Ideale; es ist nur die Frage, welches das ursprünglichere ist. Gleicherweise verkörpern Cicero, Livius, Tacitus und ihr der Senatspartei dienendes Schrifttum auf der einen Seite, die aus Familientum schöpfenden Kaiser, vor allem Augustus und Tiberius auf der anderen Seite zwei, selbst staatsrechtlich gegensätzliche Faktoren. In Tacitus ist diese „Lehre vom Gegensatz" grundgelegt in der Gegenüberstellung von Tiberius und Germanicus, Marbod und Armin, in der Gegnerschaft von Germanicus und Armin, von Tacitus als selbstverständlich und notwendig empfunden, und in der geheimen Freundschaft oder doch seelischen Verwandtschaft des Tiberius und des Marbod, von Tacitus verhöhnt und verworfen. Nur eine gründliche soziologische Analyse des Tacitus und seiner Väter Livius und Cicero in ihrem Gesamtschrifttum vermag diesen Sachverhalt zu klären und zu zeigen, wie weit dieser Gegensatz römischer Natur war, wie weit taziteisches Klischee, wie weit endlich wirklich germanisch. Die Germanistik hat bisher, dies ist vielleicht ihr schwerster Fehler, Tacitus hingenommen als die Quelle schlechthin, ohne ihn zu zergliedern, ja selbst ohne sein Gesamtschrifttum ins Auge zu fassen; überdies hat sie gefühlsmäßig festgelegt a priori viel zu stark für Armin und gegen Marbod, für Germanicus und gegen Tiberius Partei genommen. Die Analyse des taziteischen Schrifttums dürfte demnach eine der dringlichsten germanistischen Aufgaben sein, ohne deren Lösung an eine Durchdringung des soziologischen Komplexes der germanischen, ja der europäischen Altertumswissenschaft nicht zu denken ist. Ist hingegen einmal die beiderseits doppelte Wurzelständigkeit klar und lassen sich für Rom wie für Germanien zwei religiöse und politische Grundtypen nachweisen, man wird sie vielleicht „Rationalismus" und „Romantik" nennen können, dann kommt dadurch nicht nur das Problem der Urgeschichte, sondern auch das der Kontinuität zu einer in vielen Punkten klareren Lösung. Das kaiserliche, dynastisch-monarchische Rom und das konservative, suebische Germanien stimmen dann ebenso zusammen, laufen ebenso parallel, wie das militärisch und ökonomisch imperialistische Rom des Heeres oder des Senates und ihrer Führer in ewigen Konflikten lebt mit den an die Tore des Reiches pochenden freien und gleichen Germanenhorden. Während die im Familientum wurzelnden Kaiser für den Föderalismus und für die nationalen Dynastien der Randvölker ihres Reiches Verständnis haben, hören die Kämpfe zwischen den Führern von Gnaden des Heeres oder des Senates und den Bundesgenossen Roms niemals auf. Von daher ist die Stellungnahme des Tacitus zu Domitian und Nerva (Germ. 42; Agric. 2f.; Hist I, 15f.) zu begreifen. Nach allem, was wir heute wissen, diente die Reichspolitik des Augustus und Tiberius, des Domitian und Commodus den Interessen des Reiches mehr als die Politik des Germanicus, des Trajan und Marc Aurel; desgleichen die Politik des Marbod und Vannius und ihrer Nachfolger den Interessen des Germanentums mehr als die des Armin (vgl. z. B. WEYNAND bei PAULY-WISSOWA, XII, 2541ff., 2555ff.).

Die Tragik der Entwicklung war, daß die Annäherung des ersten Jahrhunderts im zweiten nicht zur Reife kam, daß die Nebeneinanderentwicklung scheiterte. Rom mußte daher die Germanen, die in seinen Raum einbrachen, statt das Donau- und Balkanland aufzufüllen, sich erst allmählich eingliedern. In diesen Jahrhunderten der „Völkerwanderung" repräsentierte Rom, später sein Erbe Byzanz, den legitimen Träger des kaiserlichen Rechts, den Träger des Katholizismus und Feudalismus, die Germanen hingegen den Träger des Arianismus und der Mobilisierung (vgl. DOPSCH, I, 207f., 215f., 266, 272f., 288, 332ff.; II, 134). CHLODWIG erst, dessen geistige Herkunft von Marbod F. DAHN feststellt (Könige der Germanen, I, 104, 109), führte das Germanentum hinein in die Bahn des römischen Reiches und in den Schoß der gallo-römischen Kultur (Greog. Tur., Hist. Franc., II, 31), fand damit aber zugleich die urgermanische Bahn, den Schoß der urgermanischen Kultur wieder. Wesentlich für die politische Kultur des Frankenreiches von Chlodwig bis Karl den Großen ist es, daß Merowinger wie Karolinger in Byzanz nach wie vor den legitimen

Erben des römischen Kaisertums anerkannten. Von Marbod und Vannius (Vell. Pat., II, 108f., 119; Ann., II, 45f., 63; XII, 29f.), aus dessen Reich auch das erste germanische Verlangen nach dem Christentum herauswuchs (Paulini Vita S. Ambrosii, ed. J. G. KRABINGER, Tübingen 1857, 19, 245), über Athaulf (Orosius, Hist., VII, 43) und Rikimer (O. SEECK bei PAULY-WISSOWA, 1914, II, 1, 797ff.), Odoaker (Malchus, Exc. Legat., p. 94, Par.; vgl. SYBEL, 247ff., F. DAHN, I, 35f., 39) und Theoderich (JORNAND, c. 52, 55, 57, dazu F. DAHN, I, 49f.) bis auf Chlodwig, der von Kaiser Anastasius die goldene Krone nahm (Hincmari Vita S. Remigii, c. 53 bei MIGNE, Patr. lat. 125, 1168), ja selbst bis auf Karl den Großen, der im Interesse der Legitimität an eine Verbindung seines Hauses mit dem der Kaiserin Irene dachte, verläuft eine geradlinige politische Tradition, vielleicht der stärkste Beweis für die geistige Suprematie Roms und die selbstverständliche Anerkennung derselben durch diejenigen Germanen, die ihre nationale und historische Aufgabe darin sahen, „durch germanische Kraft den römischen Namen wiederherzustellen und zu vergrößern" (Athaulf). Nichts beurkundet diese Politik deutlicher als die Tatsache, daß die fränkischen, ost- und westgotischen, burgundischen und langobardischen Könige bis in die Mitte des 7. Jahrhunderts Münzen mit dem Bild und Namen des byzantinischen Kaisers zu prägen pflegten (DOPSCH, II, 481ff., 484, 490ff., 501). Auch das Papsttum gravitierte nach Byzanz. Im Jahre 526 bereits krönte Papst Johannes I. den Kaiser Justin (G. SCHNÜRER, Festschrift f. FELIX PORSCHT, 1923, 211ff.). Dies alles ist freilich nur vom geistes- und kirchengeschichtlichen Standpunkt ganz zu erfassen. DOPSCH, der die Kirche mehr von der sozial- und wirtschaftspolitischen Seite her wertet (II, 195ff.), findet gerade in diesem Punkte eine Ergänzung in G. SCHNÜRER's „Kirche und Kultur im Mittelalter" (Paderborn 1924, 1. Bd., FERDINAND SCHÖNINGH), ein Werk, das die Kontinuitätslehre kirchen- und religionsgeschichtlich zu stützen vermag.

DOPSCH' engstes Fachgebiet ist die Merowinger- und Karolingerzeit. Schon in seinem Werk „Die Wirtschaftsentwicklung der Karolingerzeit" (Weimar 1921/1922², 2 Bde., HERMANN BÖHLAU) hat er einige für die Wirtschaftswissenschaft entscheidende Erkenntnisse aus der Wirtschaftsgeschichte dieser Zeit zutage gefördert; in den beiden Schlußkapiteln der „Grundlagen" kommt er neuerdings zusammenfassend darauf zurück (II, 401ff., 513ff.). Wenn nämlich bisher gerade die Karolingerzeit einer gewissen Wirtschaftswissenschaft (K. BÜCHER) als typisch für die „Wirtschaftsstufen" der „geschlossenen Hauswirtschaft" und der „Naturalwirtschaft" gegolten hat, so stellt DOPSCH nachdrücklichst den geld- und tauschwirtschaftlichen Charakter der späten Antike und des frühen Mittelalters, mithin der Merowinger- und Karolingerzeit fest. Damit stimmt die Kulturkreislehre SCHMIDT-KOPPERS (461ff., 559f., 590ff.) insofern überein als auch sie keine tauschlose Wirtschaft kennt, bereits für den ersten Kulturkreis Anfänge eines Handels- und Marktwesens feststellt und selbst das Geld, ja sogar ein gewisses Zins- und Kreditwesen hoch hinaufrückt.

Das Große an der Forschungsweise, wie sie DOPSCH vertritt, ist, daß die Urgeschichtswissenschaft nur die Grundlage bildet für eine Durchdringung der Jahrhunderte, die Europa geschaffen haben, daß mithin das forschende Auge die Jahrtausende umspannt und die Vergangenheit ergründet, um der Zukunft willen (vgl. Der Wiederaufbau Europas nach dem Untergang der Alten Welt, Rektoratsrede, Wien 1920). Auch in diesem Punkte zeigen DOPSCH und die Vertreter der historischen Ethnologie, namentlich SCHMIDT und KOPPERS, eine gewisse geistige Verwandtschaft; auch die Völkerkunde will nicht in ihrem unmittelbaren Forschungsgebiet, dem Reiche der Naturvölker, stecken bleiben, sondern von dieser Grundlage aus die Kultur- und Sozialgeschichte der Kulturvölker bis in die Gegenwart herein enträtseln helfen (SCHMIDT-KOPPERS, 369ff.). Diese Tatsache mag es rechtfertigen, daß auch wir hier über den Rahmen der Urgeschichte hinaus den Gedankengängen der von DOPSCH verkörperten Richtung gefolgt sind und versucht haben, dieselben da und dort weiterzudenken.

Dr. ERNST KARL WINTER — Wien.

Frobenius Leo und Obermaier Hugo, *Hádschra Máktuba.* Urzeitliche Felsbilder Kleinafrikas. Mit 55 mehrfarbigen, 105 einfarbigen Bildtafeln und 11 Karten. 67 SS. München 1925. KURT WOLFF.

Seit der Entdeckung der spanischen und südfranzösischen Felszeichnungen haben ähnliche Bilder überall erhöhtes Interesse gewonnen. Das war für FROBENIUS ein Antrieb, auch auf seinem eigenen Arbeitsgebiet in dieser Richtung als Pionier voranzugehen. Er stellte es sich zur Aufgabe, die alten, nur oberflächlich bekannten Felsbilder in Tunis und Algier in möglichster Vollständigkeit und Treue der wissenschaftlichen Forschung zugänglich zu machen. Jeder Archäologe wird ihm das Zeugnis geben, daß er mit ungewöhnlichem Erfolge an der Erreichung seines Zieles gearbeitet hat, und manche Forscher dürften schon bald das in dem vorliegenden prächtigen Werke gebotene Material dankbar benützen, um neue Völkerbeziehungen und Kunstströmungen aufzudecken. Manche interessante Zusammenhänge zwischen einst und jetzt ergaben sich unmittelbar aus den Beobachtungen. So im Sousfanatal die Tatsache, daß heutige Mohammedaner an uralten, ihnen unbekannten Grabstätten und Felsbildern ihre Opfer bringen, daß sie zum Teil aus der Wüste her dahin kommen, wo „in alter Zeit ein heiliges Stück Erde über einem sumpfigen und üppigen Jagdgelände gelegen hat". „Der Löwe auf der Felsspitze über der Bucht schaut in erhabener Ruhe und Majestät auf die unter ihm liegenden Gräber herab. Die Elefanten ziehen in würdigem Ernste an dieser Stätte des Todes vorüber".

In „Kleinafrika" hat zwar die Bevölkerung manche Mischung erfahren, aber eines ihrer Elemente, die ackerbauenden Berber, bewahrten trotzdem in einzelnen Gebieten eine gewisse Konstanz vom höchsten Altertum her. Sie kennen nicht nur, wie die alten Ägypter, den heiligen Widder — auf den Felsbildern ist er nicht selten — sie zeigen auch noch deutliche, wenn auch abgeschwächte mutterrechtliche Gewohnheiten, wie zur Zeit von HERODOT und DIODOR. Der echt mutterrechtliche Grab- und Heroenkult verbindet sie sogar mit den Prähellenen. FROBENIUS berichtet, wie sie an einem ihrer Opferplätze von einem Heiligen erzählen, der dort von einstürzenden Felsmassen verschüttet worden sei. Vielleicht gehen sogar auf ihre entfernteren Vorfahren die Megalithgräber zurück, die auf den mutterrechtlichen Ahnen- und Totenkult verweisen.

Trotz dieses hohen Alters eines Teiles der Berber müssen aber vor ihnen höhere Jäger im Lande gewesen sein, jene Künstler, welche die ältesten naturalistischen Tierbilder auf die Felsen zeichneten. Zu ihrer Zeit waren die klimatischen Verhältnisse noch andere. „Schon die Darstellung der Tiere an einzelnen Orten: Bubalus-Büffel, Rhinozeros, Ibis usw. zeigen, daß zur Zeit der Entstehung dieser Bilder eine Fauna im Lande heimisch war, die unter den jetzigen klimatischen und Vegetationsverhältnissen nicht lebensfähig gewesen wäre. Das sind Tiere, die Sumpf und Morast in Abwechslung mit Steppe benötigen."

Ein Vergleich der afrikanischen Bilder mit Zeichnungen anderer höherer Jäger läßt eine auffallende Erscheinung erkennen: die Verwendung von gleichen Symbolen (Raute, Kamm, gerade Linien auf dem Tierkörper). Davon fordert die Raute das größere Interesse. Sie symbolisiert das Weibliche: In der Grotte Lortet bei Sordes steht sie neben der Rennkuh, in Bou Alem (hier Tafel 118) auf dem Schenkelgelenk einer weiblichen Antilope, in Sumer unter anderem neben einem weiblichen Drachen, in Mexiko ist sie ein Symbol der Erdgöttin, in Hinterindien kommt ihr die Bedeutung „Mutter" zu.

Die in Südwesteuropa wie in Südafrika neben oder auf Tierbildern so häufige kammartige Figur ist in Kleinafrika nur neben einem auf Tafel 15 wiedergegebenen Tier ganz deutlich gezeichnet. Die geraden Linien — für die Jägervölker magische Zeichen — finden sich in sehr auffälliger Gestalt und Anordnung auf dem Gazellenkörper von Tafel 118 und als Gitterschraffierung auf Tafel 18.

Von stilistischer Bedeutung ist die so häufig vorkommende sehr geringe Größe des Kopfes der Tiere. Diese Erscheinung ist in Tunis und Algier ebenso viel vertreten wie in Südfrankreich, in Spanien und in Südafrika.

Die kurze Spirale auf dem Oberschenkelgelenk einer Ziege auf Tafel 148 soll wenigstens erwähnt werden, wegen der ungemein weiten Verbreitung dieses Gelenksymbols in Europa, Asien und Amerika.

Einen wertvollen Beitrag zu dem hier besprochenen, glänzend ausgestatteten Werke lieferte H. OBERMAIER durch seinen Vergleich der alten nordafrikanischen Kulturen mit denen von Westeuropa, besonders von Spanien. P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Ungnad Arthur. *Das Wesen des Ursemitischen.* Eine sprachgeschichtlich-psychologische Untersuchung von ... (Mit einem Anhang: Zur Entstehung und Geschichte der Zahlbegriffe) Verlag von EDUARD PFEIFFER. Leipzig 1925. 30 SS.

Die vorliegende Untersuchung geht von der methodisch gewiß richtigen Annahme aus, daß für die Erklärung des Ursemitischen eine primitivere Denkweise anzusetzen ist als sie uns in den verhältnismäßig hoch entwickelten semitischen Sprachen entgegentritt. Darüber hinaus wird man aber UNGNAD kaum folgen können, wenn er der ältest belegten semitischen Sprache, dem Akkadischen, noch solche primitive Züge zuerkennen will, wie sie etwa den isolierenden Sprachen eigen sind. So sollen z. B. die Kasusendungen des Singular *un*, *-in*, *-an* Postpositionen darstellen und UNGNAD will daraus schließen, daß das Ursemitische in jener ältesten uns erreichbaren Gestalt noch im wesentlichen eine isolierende Sprache gewesen ist. Das Problem der Kasusendungen wie überhaupt das des Ursemitischen läßt sich jedoch ohne stete Beziehung auf die parallelen Erscheinungen in den Hamiten-Sprachen gewiß nicht lösen (siehe dazu meine Ausführungen in Z. f. Sem. 3, 17 ff.) und von diesem Standpunkte aus muß UNGNAD's Deutungsversuch und damit auch seine Folgerung als mißglückt bezeichnet werden. Meines Erachtens ließe sich die Bezeichnung „Postposition" nur für die Akkusativendung in gewissem Sinne rechtfertigen; denn das deiktische Element, daß das Objekt mit dem Verbalnomen in derselben Art verknüpfte, wie etwa der „Genitiv-Exponent" ein Nomen mit einem anderen, konnte später, je nach der Stellung von Regens und Rektum zu einander, als Postposition oder Präposition aufgefaßt und verwendet werden.

Auch in der Deutung der semitischen Tempora kann ich UNGNAD nicht folgen, der diesen Formen jede Zeitbeziehung absprechen und in ihnen nur Ausdrücke für momentane bzw. dauernd abgeschlossene Handlung erblicken will, ohne zu sagen, wieso die verschiedene Vokalisation der Abstrakta *ḳatâl* und *ḳutul (ḳitil, ḳital)*, von denen er ausgeht, diesen Unterschied zum Ausdrucke bringt. Ich glaube aber, daß jede Deutung der semitischen Tempora, die nicht jede aufgestellte Bedeutung auch mit der Vokalqualität in Einklang zu bringen weiß, von vornherein sich auf einem Irrwege befindet. Von dieser Erwägung ausgehend, kann man im Abstraktum bzw. Verbalnomen *ḳatal* (sowohl richtiger als *ḳatâl*) nur den Ausdruck für das zeitlose Geschehen (Fiens), in *ḳutul (ḳitil, ḳital, ḳatul, ḳatil)* aber den für das Geschehene (Faktum) erblicken. Dabei scheint der *i*-Vokal von Haus aus die vollzogene Tätigkeit zu bezeichnen, die jemand ausübte, während der *u*-Vokal anscheinend ursprünglich anzeigte, daß eine Tätigkeit an jemanden ausgeübt wurde (Passivum), wobei die Folgen auch in die Gegenwart reichen können (Zustand). Diese Grundbedeutung der Vokale *i* und *u* läßt sich aus dem semitischen Sprachgebrauch noch vielfach belegen, worauf hier nicht näher eingegangen werden kann, und hat ihre Parallele z. B. im Hausa, Somali etz. (MEINHOF, Sprachen d. Hamiten, S. 20 ff., 70). Der Unterschied beim „Tempus" des semitischen Verbums liegt demnach nicht in der momentan oder dauernd abgeschlossenen Handlung, sondern in der geschehenden oder geschehenen (Fiens und Faktum). Da aber das Ursemitische, dem Bedauye hierin ähnlich, theoretisch ohne Bedeutungsunterschied seine Tempora nach einem Präfix- und einem Suffix-Schema bilden konnte (siehe meine Ausführungen, „Anthropos", XIV—XV, 729 ff.), so ergeben sich vier ursemitische Tempora, ein Präfix-Fiens (Thema *ḳatal*) und ein Präfix-Faktum *(ḳutul, ḳitil)* einerseits, ein Suffix-Fiens (*ḳatal*, wozu der Inf. *ḳatâl* als Kollektiv-Abstrakt-Bildung gehört) und ein Suffix-Faktum *(ḳatul, ḳatil)* anderseits. Die weitere Entwicklung, die zum Zustande des Akkadischen führte, scheint die gewesen zu sein, daß das Suffix-Fiens (Thema *ḳatal*) fast völlig verloren ging und das Suffix-Faktum *ḳatul* wegen des dialektischen Überganges von *u*- in *i* mit *ḳatil* meist zusammenfiel. Es erklärt sich so ungezwungen, daß das akkadische Permansivum (Thema *ḳatil*) bald präteritale (optativische), bald präsentische (futurische) Bedeutung haben kann. Wenn weiters das akkadische Präsens (Präfix-Fiens) in Zu-

standssätzen der Vergangenheit und das akkadische Präteritum (Präfix-Faktum) zum Ausdruck des Wunsches Verwendung findet, so liegt darin kein Widerspruch gegen die angenommenen Bedeutungen. Im Zustandssatz kommt es ja darauf an, die Begleithandlung als geschehend zu bezeichnen, während die Haupthandlung sich vollzieht oder vollzog. Auch wir gebrauchen ja im Satze „er kam schießend" zum Ausdruck der Begleithandlung ein Part. Präs., während doch die Haupthandlung der Vergangenheit angehört. Dementsprechend sagt auch das Mehri (BITTNER, Mehri-Stud., III, § 57): *nûka d'ilûbed* „er kam, in dem er schießt (präs.)". Das Fiens ist also im Zustandssatz durchaus berechtigt, auch wenn die Haupthandlung in der Vergangenheit liegt. Daß dagegen der Optativ durch das Faktum ausgedrückt wird, hat seinen Grund darin, daß die gewünschte Handlung als derartig zuverlässig und sicher eintretend gedacht wird, daß sie als abgeschlossen hingestellt wird (zum Teil ähnlich auch UNGNAD, S. 13). So erklärt sich auch, warum der Imperativ in der Regel von Faktum-Thema aus gebildet wird, wofür bisher, soweit ich sehe, nirgends eine befriedigende Deutung geboten wurde.

Was die Auffassung der verbalen Präformative als Adverbia betrifft (*ta-ḳatal* > *taḳattal* = „da töten"; *ta-ḳutul* > *taktul* = „da Tötung"), so genügt es, auf die auch UNGNAD bekannte Tatsache hinzuweisen, daß in hamitischen Sprachen ganz ähnliche Präfixe auftreten, die, wie REINISCH und MEINHOF zeigten (vgl. letzteren, a. a. O., 138), mit den semitischen zweifellos verwandt sind und Personalpronomina zur Grundlage haben. Daß letztere selbst letzten Endes auf hinweisende Elemente lokaler Bedeutung zurückgehen und die Verschiedenheit der Person ursprünglich durch eine Verschiedenheit des Ortes ausgedrückt wurde („hier unmittelbar beim Sprechenden" = „ich", „da im Umkreise des Sprechenden" = „du", „dort entfernt vom Sprechenden" = „er"), soll deswegen nicht geleugnet werden; aber im Verbalpräfix ist die ursprüngliche Lokalbedeutung nicht mehr feststellbar.

Im Anhang will UNGNAD den Satz erweisen, daß die Zahlwörter von Dingwörtern ausgehen. „Eins" sei z. B. im Sumerischen ursprünglich „Mann", „zwei" = „Frau". „Mann + Frau + Kind" wurden als „Familie" Ausdruck für „viel" und „drei". Einzelheiten ausgenommen, wie etwa die Gleichung „viel" = „drei", die sicher auch dem semitischen Zahlwort-Stamm *ṯlṯ* „drei" zugrunde liegt (vgl. arab. *ṯallatun* „große Herde, viel Geld", *ṯullatun* „Schar, Leute, viel Geld"), kann ich den hier dargelegten Grundansichten nicht beipflichten. Trotz der hier vorgebrachten Einwände möchte ich aber betonen, daß mir UNGNAD's Schrift methodisch äußerst wertvoll erscheint. Denn sie wagt zur Erklärung der semitischen Sprachen den gefährlichen, aber wohl einzig aussichtsreichen Schritt in das Gebiet des Ursemitischen.

Prof. Dr. V. CHRISTIAN. — Wien.

Steinen Karl von den. *Die Marquesaner und ihre Kunst.* Primitive Südseeornamentik. Band I: Tatauierung. Mit einer Geschichte der Inselgruppe und einer vergleichenden Einleitung über den polynesischen Brauch. Mit 215 Abbildungen, darunter zahlreiche Originalzeichnungen der Tatauiermeister, nebst zwei Kartenskizzen. VI + 199 SS. DIETRICH REIMER (ERNST VOHSEN), Berlin 1925. Preis geb. Mk. 48.—.

Einer von den Senioren der Ethnologie bietet uns in diesem wertvollen Buche einen Teil der Früchte seiner reichen Tätigkeit auf dem bevorzugten Gebiete seiner Forschung. Zur Lösung der hier gestellten Aufgabe bedurfte es eines Künstlers unter den Ethnologen und ein solcher spricht in dem Buche zu uns. Die Fülle der Resultate zwingt den Leser, sich erst eine gewisse Fertigkeit in der Handhabung der Ergebnisse eines Abschnittes zu erarbeiten, bevor er den folgenden in Angriff nehmen kann. Er wird dabei nicht den Eindruck gewinnen, den der Verfasser in der Einleitung erweckt, daß die Untersuchung ein halbes Jahrhundert zu spät ausgeführt wurde. Der unverdrossene Fleiß des Forschers, der den alten Zeugen der Kultur in den Museen nachgegangen ist, ergänzt die aus dem Leben geschöpften Beobachtungen soweit, daß die von den Eingebornen selbst fast vergessene Geschichte ihrer Kunst hinreichend ans Licht gezogen wird. Die Schwierigkeit der symbolischen Erklärung ist allerdings durch das verspätete Studium stark gewachsen, aber die Hauptzüge der zentralpolynesischen ehemals religiösen Kunst sind doch gesichert. Der Verfasser zeigt, wie die Tatauierung einerseits ein

Blutopfer für die Gottheit ist, anderseits ein Zauber. Dabei kommt die Freude am künstlerischen Schmuck nicht zu kurz.

Die älteste Veranlassung zur Tatauierung scheint die Huldigung für die Gottheiten des Morgen- und Abendwindes und der Dämmerungswolken gewesen zu sein, aber auch der Mondgott war, vielleicht erst etwas später, dabei beteiligt. Wichtigen Aufschluß geben einzelne Details: Ein Kriegshäuptling muß notwendig tatauiert sein, sonst fällt der Krieg unglücklich aus. Die Ornamente auf der Brust halten die Gefahr für das Leben ab. Als die Stämme noch Menschenopfer besaßen, waren die Nichttatauierten vom kannibalischen Opfermahle ausgeschlossen. Himmlische Heroen haben die so tief eingewurzelte Sitte auf die Erde gebracht.

Dieses sehr gut ausgestattete Buch wird jenen von großem Nutzen sein, welche die Geschichte Polynesiens und der Westküste von Amerika zu ergründen suchen.

P. Dam. Kreichgauer, S. V. D.

Sialm and Schurhammer, S. J. *Saint Francis Xavier-Watakpeya Tanka. Toni kin itowapi kicunyan oyake kin he*, Fr. George Schurhammer, S. J. 64 pp. Catholic Book Publishing Co. New York 1925.

In a former number of "Anthropos" (Bd. XVIII/XIX, Juli—Dezember 1923/1924, p. 1114) we have already called attention to the scholarly work of Rev. Eugene Buechel, S. J., who, as one of the fruits of his long years of labor among the Sioux of South Dakota, gave us a Bible History in the language of the Teton Sioux. Now we have from the pen of his colleague, the Rev. Placid Sialm, S. J., who has been a missionary for many years at Pine Ridge (Holy Rosary Mission) South Dakota, U. S. A., an illustrated life of the great Apostle of the Indies, Saint Francis Xavier. It follows verbatim the German text of a brochure by an authority on the life of Xavier — the Rev. George Schurhammer, who is already known to readers of "Anthropos" through his article on "Das Stadtbild Kyotos zur Zeit des heiligen Franz Xaver (1551)" in Vol. XVI/XVII (1921/1922).

It will be quite easy for anyone interested in American linguistics to get a knowledge of the structure of the Siouan language by studying the present translation with the German (or English) text before him. The present Siouan text is exceptionally well printed and there are added fine translations of well-known hymns in honor of the saint. Through modesty Father Sialm has refrained from placing his name on the titlepage. The interesting bookled may be obtained from Catholic Book Publishing Co., New York. Price: Single copies 25 cents. Ten copies Doll. 2.—.

Rev. Albert Muntsch, S. J. — St. Louis University, St. Louis, Mo.

Paret Rudi. *Sīrat Saif ibn Dhī Jazan.* (Ein arabischer Volksroman.) 120 SS. Hannover 1924 (Orient-Buchhandlung H. Lafaire). Preis Mk. 4.50, Oktav.

Den Volksromanen der muhammedanischen Völker gebührt eine hervorragende Stellung in der Geschichte der islamischen Volksliteraturen. Freilich ist es bedauerlich, daß bisher für deren Bekanntmachung und wissenschaftliche Bearbeitung so wenig geschehen ist, obwohl das Textmaterial einerseits leicht zu beschaffen wäre, anderseits derartige Studien durchwegs nicht zu große sprachliche Schwierigkeiten bieten. Zudem ist die wissenschaftliche Ausbeute dieser Romane eine überaus reiche: Eine im Sinne der Literaturgeschichte zu lösende Aufgabe wäre es, Gehalt und Gestalt dieser oft weitschichtigen Romane zu untersuchen. Im Anschluß daran ist ferner das Augenmerk auf die Motive und das Folkloristische zu richten; hier werden sich noch manche interessante literarische Parallelen auftun. — In sprachlicher Beziehung enthalten sie beachtliches Material zum nachklassischen Sprachgebrauch, vornehmlich zur Sprachentwicklung und zum Vulgärdialekt der letzten Jahrhunderte. — Nicht minder bedeutungsvoll ist das überaus reiche Material, das hier, allgemein gesprochen, für die Kultur- und Religionsgeschichte des Islams geboten wird. Diese Romane sind wahre Fundgruben für das Volksleben und den Volksglauben, für den Geisteszustand und die Gedankenwelt des Volkes. Früher wurde bereits an-

gedeutet, daß die Volksromane auch eine der wichtigsten Quellen für die Darstellung des Beduinenlebens sind. Sodann, für die Frage, wie sich der Islam als Volksreligion äußert und wie er den tief eingewurzelten Aberglauben in sich verarbeitet hat, finden sich Belege. Unter Heranziehung von mehreren Romanen würden Studien über Einzelgebiete der gesamten Kultur, sowohl der materiellen (Zivilisation) wie auch der geistigen, zu lohnenden Darstellungen und interessanten Resultaten führen. Dies sind in großen Zügen die Gesichtspunkte, nach denen man an die Volksromane herantreten müßte.

Diese Volksromane stellen einen besonderen Form- und Stil-Typus dar, der für sie sämtlich, welchem Kreis sie auch angehören mögen, wesenhaft ist: eine Mischung von Prosa und Poesie. Der weitaus größte Teil ist in Prosa abgefaßt, in der Handlung und Geschehnisse beim Vortrag des Erzählers lebendig ablaufen. Werden indessen Gefühle und Stimmungen geschildert, so fehlt es selten an Sentimentalität; dann werden dort Verse und Lieder eingeflochten, wie das der Fall ist bei Liebesglück und Liebesleid, bei Abschied, Tod und Wiedersehen, bei Kampf und Streit. Diese Verse werden in Begleitung einer Art Laute (arab. *rabāb*; türk. *saz*) gesungen. Die typischesten und bekanntesten Vertreter solcher Romane sind im arabischen Sprachgebiet: *ʿAntar, aẓ-Ẓāhir, Abū Zaid, Banū Hilāl, Saif al-Jazan, Dū ʾl-Himma* u. a. m., im türkischen: *Aschyk Kerem, Schah Ismaïl, Ferhad ile Schirin, Arzu ile Qamber, Köroglu, Tahir ile Zühre, Asman ile Zejdschan*[33].

Zu dieser Literaturgattung gehört auch die von RUDI PARET bearbeitete *Sīra* des *Saif ibn Dī Jazan*, indem sie sich nach Form und Stil, Stoff und Inhalt den anderen oben erwähnten Romanen anreiht. An Umfang füllt dieser Roman vier Bände, die vollständig zu übersetzen in der Tat unvorteilhaft gewesen wäre. Daher ist es recht und angebracht, wenn R. PARET den Inhalt der *Sīra*, der den Hauptteil des Buches ausmacht, zunächst wiedergibt, wobei er sich größter Kürze befleißigt. Daß aber dabei, wenn auch das Wesentliche gegeben wird, manches immerhin Wichtige (ich denke auch an Motive, Folklore und literarische Parallelen) nicht gebracht werden kann, liegt auf der Hand. Auf Grund dieser Inhaltsangabe ergibt sich der Rahmen des Romans. Jedoch vermißt man eine Einteilung des in diesen Rahmen eingefügten Erzählungsstoffes, den der Verfasser nach dem arabischen Text hätte disponieren müssen. Eine derartige Gliederung der wichtigsten Abschnitte des Romans wäre insofern lohnend gewesen, als so Aufbau und Gerippe herauskristallisiert und dadurch Erweiterungen, Umgestaltungen und weiterbildende Kräfte, welche im Laufe der Zeit und Überlieferung auf den Roman einwirkten, deutlich erkennbar wären. Die Inhaltsangabe selbst ist mit zahlreichen, von Gründlichkeit und Scharfsinn zeugenden sachlichen Anmerkungen versehen.

Klar und einwandfrei ist die Frage nach dem Entstehungsort vom Verfasser gelöst. Auf Grund genauer geographischer Kenntnisse von Ägypten, besonders von Kairo, sowie des Handlungsortes auf afrikanischem Boden ist der Schluß vollauf gerechtfertigt, „daß der uns vorliegende Roman in Ägypten, des Näheren in Kairo, entstanden ist".

Was die Entstehungszeit betrifft, so ist auch hierfür der Nachweis dem Verfasser trefflich gelungen. Eine wichtige Tendenz, die den ganzen Roman durchzieht, ist der religiös-politische Kampf der muslimischen Araber gegen die heidnischen Neger und Abessinier. Zeitlich fixiert wird dieser Kampf dadurch, daß der Name eines abessinischen Königs: *Saifa ʾArʿad*, der von 1344—1372 regierte, genannt wird. Auf Grund der abessinischen Chronik steht nun fest, daß dieser einen Kriegszug gegen Ägypten gemacht hat, wodurch sein Name auch in Kairo bekannt wurde. Da infolge der geringen Bildung des Volkes der Name *Saifa ʾArʿad* verhältnismäßig rasch in Vergessenheit geriet und so in vorislamische Zeit datiert werden konnte, nimmt der Verfasser für die Entstehungszeit des Romans das 15. Jahrhundert an. Dem widersprechen auch die anderen in der *Sīra* erwähnten Anhaltspunkte nicht, so daß die Vermutung des Verfassers ihre Bestätigung findet.

R. PARET hat die *Sīra* des *Saif al-Jazan* nach der Aufgabe, die er sich gestellt hat, mit großer Sachkenntnis und Gewissenhaftigkeit durchgearbeitet. So bildet dieses Buch, welches zum erstenmal in ausführlicher Weise diesen Gegenstand behandelt, eine Grundlage, auf der

[33] Eine Übersetzung von mehreren, bei den Türken beliebtesten Volksromanen wird von mir vorbereitet.

man später weiterarbeiten kann, und es wäre zu wünschen, wenn die anderen Volksromane auch näher untersucht würden.

Dr. O. Spies—Bonn.

Paulcke W. *Die Uranfänge der Bildschrift in der Alt-Steinzeit.* Mit 8 Taf. 27 SS. E. Schweizerbart. Stuttgart 1923. Preis Mk. 2.50.

Hier werden beachtenswerte Gedanken über die Entstehung der Schrift neben veralteten Ideen über die unabhängige Bildung ganz verwandter, zusammengesetzer Formen aus verschiedenen Erdteilen dargelegt. Es wäre nützlicher gewesen, einen einzigen sicheren Fall von unabhängiger, nicht allzu einfacher Bildung anzugeben, als komplizierte Überlegungen über allenfalls denkbare Vorgänge im Geistesleben der Völker zu schildern. Was wir heute vom Verstand der unentwickeltsten Stämme genau wissen, entspricht in keiner Weise den Konstruktionen des Verfassers. Wenn der Mensch seine Errungenschaften bis zur Osterinsel und bis nach Hawaii tragen konnte, warum nicht nach Amerika? Die Anzeichen hiefür übertreffen nachgerade an Zahl und Gewicht alles, was man an Schwierigkeiten dagegen vorgebracht hat.

Trotz der völkerkundlichen Mängel, die an einem Geologen wenig stören, wird die Schrift nicht nur zum Fortschritt unserer Erkenntnis der Urkultur beitragen, sondern auch vielen eine interessante und gehaltvolle Lektüre bieten.

P. Dam. Kreichgauer, S. V. D.

Želizko J. V. *Felsgravierungen der südafrikanischen Buschmänner.* Auf Grund der von Dr. E. Holub mitgebrachten Originale und Kopien. Mit 20 Lichtdruck- und 8 Offsettafeln. 28 SS. Leipzig 1925. F. A. Brockhaus. Preis: geh. Mk. 35.—, in Ganzleinen Mk. 39.—.

Unter den völkerkundlichen Publikationen der letzten zehn Jahre nimmt das vorliegende Werk einen der ersten Plätze ein, sowohl was seinen Inhalt, als was seine Ausstattung betrifft. Seine Tafeln zeigen uns, wie ein Volk, dessen Leben und Treiben sich innerhalb der allerbescheidensten Grenzen abspielte, Männer von außergewöhnlichem Kunstverständnis hervorbrachte. Ob die vorgeführten Bilder von den Vorfahren der heutigen Buschmänner herrühren, oder, was wahrscheinlicher ist, von einem seither mit ihnen verschmolzenen Jägerstamme ist nicht mehr festzustellen. Verwandt müssen aber beide wenigstens gewesen sein, und zwar in ihrer Anspruchslosigkeit, wie in ihrem Berufe als Jäger und in ihrer das Mittelmaß weit überschreitenden Fähigkeit, Schönes im Tierleben zu sehen und wiederzugeben.

Es kann leider nicht mehr festgestellt werden, wie alt die besten Zeichnungen in Südafrika schon sein mögen. Ihre innere Verwandtschaft mit den Bildern der südeuropäischen und nordafrikanischen Höhlen und Felswände läßt indes auch für sie auf ein beträchtliches Alter schließen.

Die Verwandtschaft dieser drei Kunstzweige ist nicht gleich nahe, vielmehr stehen die europäischen Bilder den südafrikanischen viel näher als die aus Tunis und Algier. Das geht aus folgenden Erwägungen fast überzeugend hervor:

Zunächst ist daran zu erinnern, daß die ältesten unter den ganz nützlichen Erfindungen fast ausnahmslos dazu geführt haben, den erfundenen Gegenstand zu Zauberzwecken zu benützen. Schon die echten Märchen weisen darauf hin, z. B. bezüglich des Kammes und des Dornenzaunes. Wir sehen aber auch das Steinmesser, die Axt, den Besen, den Bumerang, den Grabstock, das Tor, den Kessel, den Brunnen, die Feuergrube, den Dreifuß, den Schuh, den Hammer, die Treppe (Leiter) und manches andere in ähnlicher Verwendung. Drei von diesen Gegenständen sind als Symbole in den südwesteuropäischen Höhlen oft abgebildet: der Kamm, der Dornenzweig und die Leiter. Ersterer wurde später, in Amerika bis auf den heutigen Tag, als Symbol für die Wolke, besonders für die Regenwolke verwendet. Für das Altertum liefern die Bilder aus Susa und aus Sumer manche Beispiele, besonders die Auffahrt Etana's auf einer (Kamm-)Wolke.

Sehen wir uns nun unter den südafrikanischen Bildern um, so treffen wir auch hier den „Kamm" in vielen Exemplaren, die „Leiter" allerdings nur zweimal (Taf. XXIV, Nr. 11, 16). Meistens dienen beide Muster als Verzierung des einzigen Kleidungsstückes der Buschmänner, der Schürze. Man wird es nicht als einen Zufall ansehen dürfen, daß die vordynastischen Ägypter, die auch treffliche Tierzeichner waren, das Kamm-Muster in gleicher Form wie die Buschmänner auf ihrer Schürze trugen. Selbst von australischen Felszeichnungen ist dieses Muster bekannt. Die Buschmäner schätzten es so hoch, daß sie sogar zwei Käferarten abbildeten, die auf dem Rücken als Zeichnung parallele Linien tragen (Taf. XXIII, Nr 9; Taf. Taf. XXV, Nr. 19, 22, 28).

Eine ganz anders geartete Verwandtschaft zeigt sich in den Proportionen der Figuren. Nicht selten sind die Köpfe der Tiere von auffallender Kleinheit, und zwar in Spanien wie in Südafrika. Diese Erscheinung steht in so starkem Gegensatz zum Naturalismus anderer Bilder, daß sie nicht auf Zufall beruhen kann. Es möge nur auf Taf. I, Nr. 2; Taf. V, Nr. 1 und 2; Taf. XXII, Nr. 1, verwiesen werden. Die beiden letzten Bilder fallen noch durch eine andere Eigenschaft auf, die mit der Kleinheit des Kopfes zusammen auf altgriechischen Bildern soviel Beachtung gefunden hat: die Bevorzugung der geraden Linie (pseudogeometrischer Stil). Das Bild Taf. V, Nr. 2, besitzt noch eine dritte Eigenschaft, die sich auch auf altgriechischen Bildern findet: die unmotivierte Schraffierung mit geraden Linien. Hier treten also drei charakteristische Kennzeichen zusammen auf, einerseits im ältesten Griechenland, anderseits in Südafrika.

Nur selten findet man die Schraffierung auf den steinzeitlichen Tierbildern Europas und Westsibiriens, ebenso selten die Verwendung der geraden Linie für runde Formen. Hierin besitzen die Bilder in Süd- uud Nordwestafrika unter sich eine ausgesprochenere Ähnlichkeit.

P. Dam. Kreichgauer, S. V. D.

Martin J. M. (des Missions-Etrangères de Paris, Missionnaire de Nagasaki). *Le Shintoïsme.* Religion Nationale. I. Les Origines. Essai d'Histoire Ancienne du Japon. VI + 223 pp. Hongkong, Imprimerie de Nazareth, 1924.

Shintō, mit seinem Glauben an die zentrale Stellung der Amaterasu im japanischen Pantheon, mit seinem Glauben an die göttliche Abstammung der Kaiser von Japan, welche dadurch de jure, wenn auch nicht de facto, Kaiser der ganzen Welt sind, mit seinem Glauben an die göttliche Abstammung des Landes und des Volkes, mit dem Glauben an die Unverletzlichkeit des Landes und der großen Aufgabe des Volkes in der Weltgeschichte, mit seinem großen Aberglauben, der meistens in den Menschenherzen tiefer steckt als der Glaube ... dieser *Shintō* ist eine der brennendsten Fragen in Japan geworden, wie es schon oft in seiner Geschichte gewesen. Von der Beantwortung dieser Frage hängt das Wohl und Wehe der Zukunft Japans ab.

Und weil der Missionar nun auch am Wohl des Volkes arbeitet, so ist es selbstverständlich, daß der japanische Missionar dem *Shintō* ein besonderes Interesse entgegenbringen muß. Daß dieses auch der Fall ist, zeigt das neueste Buch: „Le Shintoïsme, religion nationale du Japon" von J. M. Martin, Missionnaire de Nagasaki, Hongkong 1924. Es ist der erste Band, dem noch weitere folgen sollen.

Das Buch steht auf dem Standpunkt, daß in dieser Frage nur die rücksichtslose Wahrheit helfen kann, ein Standpunkt, den man bis jetzt mit Rücksicht auf die Regierung nicht einnehmen konnte. Im Aufdecken der Wahrheit geht der Verfasser Wege, die bis jetzt von niemand so zielbewußt beschritten wurden. Er kommt zu Folgerungen, die bis jetzt keiner offen zu sagen wagte. Es ist ein Buch, welches wert ist, daß man sich damit beschäftigt. Manche Fragen mögen nur Leute von Fach beurteilen können und ihnen Interesse abgewinnen. Aber es werden auch allgemein interessierende Fragen angeschnitten, auf welche wir in diesen Ausführungen hinweisen möchten.

Schon auf der ersten Seite der Einleitung begegnen wir dem Worte *kami*. D. C. Holtom hat in seinem Buch „The Political Philosophie of Modern *Shintō*, *Tōkyō*, 1922" diesem Worte ein ganzes Kapitel von etwa 50 Seiten gewidmet. J. M. Martin gibt der Sache eine

Lösung durch einen kurzen Satz: „signifie simplement esprit désincarné et ne saurait se traduire par le terme de dieu, du moins avec le sens que l'on donne à ce vocable dans le monothéisme ou les autres religions polythéistes". Vielleicht wäre es gut gewesen, wenn der Verfasser eine geschichtliche Entwicklung der Umwertung dieses Begriffes gegeben hätte, besonders deswegen, weil die katholische Mission dieses Wort tatsächlich auch für „Gott" gebraucht neben dem chinesischen Wort *tenshu*, Himmelsherr.

Schlägt man in einem japanischen Lexikon das Wort *kami* nach, so findet man verschiedene Bedeutungen, wie: Gott, Herr, Haar, Papier, oben ... Die Zeichen, welche dafür stehen, sind wohl verschieden, aber früher gab es keine Zeichen in Japan, und in Zeichen wird auch nicht gesprochen. Nebenbei bemerkt, muß man oft zum Schreiben der Zeichen auf der flachen Hand seine Zuflucht nehmen, wenn man das gesprochene Wort nicht versteht. Für das Wort *kami*, das im *Shintō* in Frage kommt, wird das Zeichen *shin* gesetzt. Natürlich ist das noch nicht eindeutig, weil es für *shin* verschiedene Zeichen gibt. Das hier in Frage kommende Zeichen *shin* bedeutet einen Geist, welcher den Leib verlassen hat. In diesem Sinne scheint es auch nach Japan von China gekommen zu sein. Zum erstenmal tritt das Wort im Nihongi auf für das Jahr 555 in Verbindung *Shintō* und wird für die Religion des Kulturkreises auf Korea gebraucht, welcher jenem von Izumo in Japan nahestehen dürfte. Das Wort kann aber sehr gut ein Anachronismus sein, weil das *Kojiki*, acht Jahre vorher geschrieben, das Wort noch nicht kennt.

Das *tō* in *Shintō* ist dem *tao* im Taoismus gleichbedeutend.

Der Buddhismus, der 552 nach Japan offiziell gekommen ist — faktisch ist er schon etwa 30 Jahre früher gekommen —, hat nun den Aberglauben, den er in ganz Japan fand, zusammengenommen, systematisch geordnet und einen außerhalb des Buddhismus stehenden Aberglauben geschaffen, den er protegierte, der mit der Zeit den Namen *Shin-tō* erhielt und als der ursprüngliche Nationalglaube Altjapans ausgegeben wurde.

Die *kami*, welche dieser *Shintō* verehrte, waren die Geister verstorbener Heroen, Kaiser, verdienter Männer, berühmter Frauen, Mörder und Rebellen. Nach HIRATA ATSUTANE (dem Mahomet des *Shintō*) unterscheidet man beim menschlichen Geist ein zweifaches Element, das *nigi tama*, den sanften Geist, und das *ara tama*, den rauhen Geist. In dem Aberglauben des *Shintō* ist es nun meistens der rauhe Geist, der nicht verehrt, sondern gefürchtet und durch Opfer beschworen wird. In Wirklichkeit sind die sogenannten *norito* im *Shintō* keine Gebete, sondern Beschwörungsformeln, was besonders der Franzose MICHEL REVON gut herausgearbeitet hat. Als Opfer wurden diesen *aratama* der gefürchteten *kami* kleine Tempelchen, später auch größere errichtet. Die chinesische Gewohnheit, zu Ehren der Verstorbenen Tore zu errichten, kam etwa um 770 auch nach Japan. Diese Tore errichtete man vor den Weihtempel der *kami*, und nach und nach ist das sogenannte *Torii* das Symbol vor shintoistischen Tempeln geworden.

Diese Tempel aber sind, wie J. M. MARTIN kurz sagt (1): „Ne que des monuments commémoratifs de dites personnages." Für Götter in unserem Sinne wurden diese *kami* in alter Zeit nicht gehalten. Der Buddhismus stellte sie auch nicht seinen Hotoke gleich. Sie standen tiefer, trotzdem ihnen des abergläubischen Volkes wegen sehr viel Sorgfalt zugewendet wurde.

Mit dem Christentum kam im 16. Jahrhundert der christliche Gottesbegriff nach Japan. Zuerst scheint der hl. FRANZ XAVER für Gott den Namen *Dainichi* gebraucht zu haben. Als er aber erfuhr, daß dies der Hauptgott der *Shingon* sei, gebrauchte er das lateinische Wort Deus. Aber auch da beklagt er sich, daß die spitzfindigen Bonzen das Wort verdrehten und *dai uso*, große Lüge, übersetzten. HIDEYOSHI, der Verfolger des Christentums ist der erste, welcher „Deus" den *hotoke* und *kami* entgegensetzte. Damit begann die Tendenz, die *kami* zu Gott zu machen, Gott in dem Sinne, wie ihn die Japaner auffaßten. Und erst, nachdem dieser Wert für *kami* eingesetzt wurde, konnte die Bewegung, die wir Neoshinto nennen, einsetzen und die Früchte zeitigen, welche das Jahr 1868 und die folgenden brachten.

Noch in der Einleitung (7) wird, die Ainufrage berührt. Was für andere Problem oder Postulat ist, die Verbreitung der Ainu über ganz Japan, ist für den Verfasser Tatsache, welche er durch die *kaizuka* und die *ko fun* zu beweisen sucht. Treten wir diesen beiden prähistorischen Erscheinungen in Japan etwas näher.

Kaizuka sind wörtlich Muschelhaufen, dem Sinne nach Abfallhaufen, wie sie sich in der Nähe menschlicher Wohnung zu bilden pflegen. Solche *kaizuka* finden sich in Japan ziemlich häufig. Man findet sie (12) auf *Tsushima*, im *San-indō* und *Sanyōdō* (westlich von *Kyōto* bis *Shimonoseki*) und in *Hyūga* (Südosten von *Kyūshū*).

In diesen *kaizuka* finden sich gespaltene Knochen von Hirschen und Wildschweinen, Steinäxte, Messer, Kolben, Stichel, Pfeil- und Lanzenspitzen, Knochenangeln, Schaber, Nadeln, Gefässe, 30—32 *cm* lange, zylindrische Steine und *haniwa*. Letztere finden sich in anderer Art auch in den *ko fun*, den tumuli (Dolmen) und sollen dort bewertet werden. Was die zylindrischen Steine angeht, so sollen sie auf phallischen Kult hinweisen.

Diese *kaizuka*, die sich leider nicht in ganz Japan finden, sollen den Beweis erbringen, daß die Ainu früher über ganz Japan verbreitet waren. Sie beweisen leider nicht einmal, daß es Spuren der Ainu sind. Der Verfasser muß gestehen (11), daß in Wirklichkeit sich noch andere *kaizuka* in Japan finden, und zwar in *Kwanto* (Gegend um *Tōkyō*) und *Kwansai* (Gegend um *Kyōto* und *Osaka*). Leider wird der Inhalt dieser *kaizuka* nicht näher angegeben, sondern nur hinzugefügt, daß jene Stämme die Schmiedekunst verstanden, in der Töpferei geschickt waren, die Weberei übten, Ackerbau, Jagd und Fischerei trieben und Schmuck besassen. Dr. TORII RYUZO (der 1924 Japan verließ, um in Frankreich seine Bücher veröffentlichen zu können) nennt diese Stämme *kōyu Nihon-jin*, die sogenannten Japaner (Urjapaner). Diese kolonisierten *Hyūga* (Südosten), *Buzen* und *Chikuzen* (Norden *Kyūshū's*).

Die Geschichte, Sage und Mythe kennt die Ainu nur im Norden Japans, ungefähr bis zum jetzigen *Tōkyō* und *Niigata*. Die Beweise, die immer wieder angeführt werden, sind die vielen japanischen Namen, die man nur aus der Sprache der Ainu erklären kann. Mir selbst ist ein klassisches Beispiel davon begegnet. Auch *Niigata* sei ein Ainuwort, bedeute Holzplatz. In *Niigata* wurde von den Ainu das Holz zusammengeflößt. Da ich selbst die Ainusprache nicht verstehe, konnte ich nichts gegen diesen Beweis erbringen. Ich konnte aber anführen, daß CHAMBERLAIN eine Karte aus dem Jahre 1000 erwähnt, wo der Hafen nicht *Niigata*, sondern das weit entfernte *Sanjo* war. Die Gegend um *Niigata* war Meer, und da können die Ainu unmöglich ihr Holz zusammengeflößt haben. Aber, der diese Hyphothese aufstellte, sprach gut die Ainusprache! — Das mag sein, kannte aber andere Kleinigkeiten nicht.

Auf ähnliche Weise ließen sich noch manche andere „Beweise" entkräftigen. Warum muß denn z. B. *Fuji* ein Ainuwort sein und Feuerberg bedeuten. Feuerberg ist er, aber daß auch sein Name „Feuerberg" sein muß, ist nicht bewiesen. Wer je den *Fuji* gesehen und seine Märchenpracht bewundert hat, der findet den chinesischen Namen viel schöner *fu ji* „nicht ähnlich", auf gut Deutsch „der Unvergleichliche". Ja, das ist der *Fuji*!

Weder die *kaizuka* noch linguistische Beweise reichen hin, um die Ausbreitung der Ainu über ganz Japan als sicher anzuerkennen. Als Problem, Postulat, Hypothese mag diese Frage gelten. Ein stichhältiger Beweis ist nicht erbracht.

Nach den *kaizuka* wendet sich der Verfasser den *ko fun*, altes Grab (tumulus, Dolmen) zu (15 f., 48 ff.). Er führt sie (48 f.) auf die Begräbnisse in China zurück. Ihre Form in Japan (nach der Form des Hügels) ist zweierlei: *maru-zuka* (rundes Grab) und *hisago-zuka* (längliches Grab). Die Grabkammer selbst besteht aus großen Steinen, welche dann mit Erde verschüttet wurden, welcher man die gewünschte Form gab.

Der Inhalt der Grabkammern: die Leiche liegt in einem Sarg aus Stein oder gebranntem Ton. Ringsherum sind *haniwa* (Tonfiguren) aufgestellt. Dazu finden sich verschiedene Waffen wie Schwerter, Dolche, Lanzenspitzen und Schwirrpfeile. Auch Panzer, Helme, Bügel, Pferdegebisse finden sich neben Spiegeln, Schmuck und tönernen Schalen.

Das Alter der tumuli setzt J. M. MARTIN in die Zeit von 300 a. Chr. bis 500 p. Chr. — Seine Angaben im Buche scheinen dem aber zu widersprechen. Er gibt an, daß die tumuli ihren Ursprung in China haben, eine Nachahmung seien. Das war erst dann möglich, als der Verkehr mit China ein reger war. Nach seiner eigenen Ansicht hatte aber China bis zum Jahre 200 p. Chr. nur Verbindung mit *Kyūshū*, und die meisten tumuli finden sich um *Nara*. Man könnte sie vor 200 also kaum ansetzen, müßte also ein halbes Jahrtausend seiner Angabe streichen.

Ferner finden sich in Gräbern Spiegel. In chinesischen Büchern werden Spiegel erwähnt, die man als Geschenk nach Japan sandte, woraus man wohl folgern muß, daß Japan selbst

keine herstellte. Auch diese konnten erst in größerer Menge nach Japan kommen, als der Verkehr mit China reger war. — Wie allgemein als sicher angenommen wird, daß es vor 400 in Japan keine Pferde gab, sind Figuren von Pferden in den Gräbern vor dieser Zeit kaum denkbar. Die tumuli sind also kaum früher als 200 p. Chr. anzusetzen.

Die menschlichen Tonfiguren, welche sich in den *kaizuka* finden, sind fratzenhafte Darstellungen von Menschen beiderlei Geschlechts. Ihr Anblick sollte wohl schrecken, und sie wurden vielleicht als Schutzmittel gegen böse Geister *(ara tama)* angewendet. Die Tonfiguren in den tumuli stellen Krieger, Diener, Frauen und Pferde dar. Sie sind gut ausgeführt und geben guten Aufschluß über Haar- und Kleidertracht, über Schmuck und Waffen.

Besonders eingehend geht der Verfasser auf die Schwirrpfeile ein (16 f.). Er vergißt aber hinzuweisen, welche Stellung derselbe in der japanischen Mythe hat. Es ist zwar ein heikles Thema, muß aber hier im Zusammenhang etwas eingehend erörtert werden, weil es ethnologisch von Wichtigkeit ist.

Nördlich von *Kyōto* finden sich zwei *Shintō*-Tempel, *Kami-kamo-jinja* und *Shimo-kamo-jinja*. Auf der Karte, die ich vor mir liegen habe, ist *kamo* bei *Kami-kamo* phonetisch, bei *Shimo-kamo* mit dem Zeichen für wilde Ente geschrieben, das japanisch auch *kamo* gesprochen wird. Die vielen *Kamo-jinja* in Japan, sowie auch Ortschaften und Seen dieses Namens werden meistens phonetisch geschrieben.

Nun etwas über die Gründung dieser *jinja*. Sie wird in die Zeit um das Jahr 670 gelegt. Dr. KARL FLORENZ liefert eine Beschreibung der Entstehung in einer Übersetzung aus dem *Yamashiro Fūdoki*, Japanische Mythologie, S. 290 ff. Eine Prinzessin steht an dem Fluß *Kamo* und sieht einen rotbestrichenen Pfeil auf sich zu schwimmen. Sie nimmt den Pfeil mit nach Hause, wird schwanger, gebiert einen Knaben. Als der Knabe herangewachsen, wird ein Fest von sieben Tagen und sieben Nächten veranstaltet, an dessen Ende man ihm eine Sakeschale reicht, die er seinem Vater bieten soll. Er erhebt sie gegen den Himmel und unter Blitz und Donner steigt er selbst zum Himmel empor. In der Anmerkung macht FLORENZ auf eine ähnliche Stelle im *Kojiki* aufmerksam, die noch viel gröber ist.

Quia sagitta colore rubro inducta, in quam deus aliquis se transformaverat, puellae in sella familiarica sedenti ab imo in vaginam introierat, wird dann ihrer Tochter ein langer Name gegeben, der mit *hoto* (Scheide) anfängt. Eine Anmerkung im *Kojiki* sagt dann, daß man später das *hoto* in dem Namen ausließ, weil man die Erwähnung der Scheide verabscheute.

Kamo ist eine der vielen Bezeichnungen für das membrum virile und wird auch noch heute, z. B. im Norden der Akita-Präfektur, gebraucht. Es scheint auch hier, daß man sich des Wortes genierte, und so erzählt eine spätere Bearbeitung des Entstehungssage, daß der heranschwimmende Pfeil mit den Federn einer wilden Ente befiedert war. Von den Federn der „wilden Ente" *(kamo)* habe der Tempel seinen Namen erhalten.

Die *Kamo-jinja* ist schließlich nichts anderes als ein Tempel der phallistischen Fruchtbarkeitsgottheit, und die Verwechslung mit „wilde Ente" ist nur ein Wortspiel, deren Japan genug hat. Die *Kamo-jinja* war *Uji-gami* der Gegend, wo Anfang des 9. Jahrhunderts *Kyōto* gegründet wurde, und ist auch Schutzgottheit der neuen Hauptstadt geworden (83).

Was die Religion der prähistorischen Zeit in Japan angeht, so geht der Verfasser von der Voraussetzung aus (18), daß jene Stämme aus Asien stammten und eine dem Schamanismus ähnliche Religion gehabt hätten. Es ist wahr, daß sich noch im heutigen *Shintō* viel schamanistische Elemente finden. Diese Tatsache läßt die Frage offen, auf welche Weise diese Elemente in den *Shintō* gekommen sind.

Im ersten Kapitel (20 ff.) wird die Ethnologie von *Kyūshū* auf Grund chinesischer Quellen untersucht. Erwähnenswert ist, was über die ersten offiziellen Beziehungen zwischen China und Japan gesagt wird (23 f.). Über dieses Thema hat auch schon P. A. TSCHEPE, S. J., geschrieben: „Japans Beziehungen zu China seit den ältesten Zeiten bis zum Jahre 1600." Jentschoufu 1907.

P. TSCHEPE's Ausführungen haben den Nachteil, daß chinesische und japanische Quellen, das Früher oder Später nicht gut von einander geschieden ist. J. M. MARTIN hingegen will alles auf *Kyūshū* konzentrieren, was zu gezwungenen Erklärungen führt.

Beide erwähnen einen Chinesen, welcher auch in der japanischen Geschichte unter dem Namen *Jofuku* bekannt ist, über den auch PAPINOT auf S. 267 schreibt. Nach MARTIN ist

er aber nicht nur Arzt, sondern ein taoistischer Zauberer, welcher für den Kaiser das Elixier des Lebens von den Inseln im Osten holen soll. Nach seiner Quelle soll er 3000 Jünglinge und Jungfrauen mit sich gehabt haben, indes P. TSCHEPE und PAPINOT nur von je 300 berichten. J. M. MARTIN setzt sich mit *Jofuku* nicht so recht auseinander. Er kann ihn ja unmöglich nach *Kyūshū* versetzen. Nach den anderen soll er sich bei *Kumano* auf *Kii* angesiedelt haben, wo sich auch sein Grab befinden soll. Er soll aber am Fuße des *Fuji* gestorben sein. Nach MARTIN hat er die Weberei nach Japan gebracht, nach PAPINOT die Bücher des Konfuzius. Das erstere dürfte wohl aber etwas verspätet sein, da sie ja der Verfasser selbst auf S. 10 bei den *Kaizuka* behauptet; das letztere wohl etwas verfrüht, weil man allgemein annimmt, daß dies erst um das Jahr 400 geschah. Und der Taoist würde auch schwerlich den Konfuzius verbreiten. Aber den Geist des Taoismus, den Geist der Lebensfreude und Lebenskunst, den Sinn für die Schönheiten der Natur und des Lebens, der mag wohl von ihm nach Japan gebracht worden sein, welcher sich dann durch die Jahrhunderte hindurch zu dem entwickelte, was Japan dem Fremden so reizend macht.

Die offiziellen Beziehungen zwischen Japan und China setzen aber erst im Jahre 57 a. Chr. ein. Zu dieser Zeit werden von den Chinesen in Japan 100 Königreiche erwähnt, von denen etwa 30 Beziehungen mit China hatten. Auch wird eines goldenen Siegels Erwähnung getan, welches dem japanischen Gesandten geschenkt wurde. Unter der Regierung des Kaisers *Temmei* ist wirklich ein solches Siegel in der Nähe von *Hakata* aufgefunden worden.

P. TSCHEPE berichtet noch mehr Einzelheiten aus jener Zeit. Die Japaner bauten schon damals Reis, Hanf und Bohnen, pflegten den Maulbeerbaum und die Seidenraupenzucht und webten Stoffe aus Hanf und Seide. Aber Ochsen, Pferde und Schafe gab es damals in Japan noch nicht. Die Soldaten bedienten sich des Schildes und der Lanze und waren geschickt im Bogenschießen. Die Pfeile waren aus Bambus hergestellt mit knöchernen oder eisernen Spitzen. Das Tätowieren war sehr verbreitet. Die Speisen nahmen die Japaner noch mit den Fingern. Die Stäbchen waren ihnen unbekannt, wie auch Stühle zum Sitzen. Man trank Sake und hatte Vielweiberei. Während der Trauer war es nicht gestattet, Fleisch zu essen, Sake zu trinken, zu musizieren oder sich sonst zu belustigen. Zum Wahrsagen gebrauchte man Knochen, die man ins Feuer warf und dann aus den Rissen die Zukunft las. Man trieb Sklavenhandel, sowohl mit fremden als auch mit einheimischen Sklaven.

Von 147—189 p. Chr. wird von blutigen Kämpfen einzelner Könige untereinander berichtet. Kriegsmüde scheinen die Kriegsführenden die Entscheidung der Zauberin *Himiko* anerkannt zu haben (24).

Hi-mi-ko (Sonne-erhaben-Kind), nach anderen *Hi-me-ko* (Sonne-Weib-Kind), ist nach J. M. MARTIN (24) ein hysterisches Weib, das mit den Göttern in Verbindung zu stehen vorgab. Er vergleicht sie mit *Nakayama Miki* und *Deguchi Nao*, bekannten Religionsgründerinnen des vergangenen Jahrhunderts.

Sicher ist, daß sie als Herrscherin im Jahre 238 nach China eine Gesandtschaft schickte und vom Kaiser in die chinesisch kaiserliche Familie adoptiert wurde. Dann sucht J. M. MARTIN zu beweisen (26), daß *Yamato* nicht in Zentraljapan, sondern auf *Kyūshū* zu suchen sei. Mir persönlich leuchtet die Sache nicht ein.

Himiko, von den Chinesen Bei-mi-hu genannt, und *Jingō-Kōgō* sind wohl sonach MARTIN als auch TSCHEPE dieselbe Person. *Jingō-Kōgō* wird in vielen *Shintō*-Heiligtümern verehrt; davon entfallen die wenigsten auf *Kyūshū*. Die meisten liegen an der nördlichen Küste der Inlandsee. Wenn nun das „Reich der großen Königin" irgendwo hin verlegt werden muß, so ist es am wahrscheinlichsten in die Ebenen an der Inlandsee.

Gar nichts berichtet das Buch von den Umständen nach dem Tode *Himiko's*. TSCHEPE erwähnt aber, daß nach ihrem Tode ein männlicher Nachfolger den Thron bestiegen habe, aber bald abgesetzt worden sei, und die 13jährige Schwester der Verstorbenen Königin wurde. Von ihr kam eine Gesandtschaft nach China im Jahre 246, welche um Schutz bat, und später noch eine, welche für die Hilfe dankte. Darüber schweigt sich die japanische Mythe, Sage und Geschichte aus. — Ungefähr um dieselbe Zeit wird auch ein Königreich Konu erwähnt, das im *Kwantō* lag.

Das *Kumaso*-Problem (35ff.) wird wohl am besten dadurch gelöst, daß man zugibt, daß die *Kumaso* der einflußreichste Stamm auf *Kyūshū* war, der über *Iki* und *Tsushima* auch die Südspitze von Korea innehatte.

Das zweite Kapitel (44ff.) beschäftigt sich eingehend mit den alten Gräbern (Tumuli, Dolmen). Was die Religion dieser Zeit angeht, so meint der Verfasser, daß chinesische Ideen auch hier schon eingedrungen waren, wie in der Sachkultur Seide, Spiegel, Schmuck u. dgl. ....

Er kommt auch auf die Clangötter oder *uji-gami* zu sprechen und auf den Sinn und die Bedeutung des Clanes *(uji)* in Japan. Dabei erwähnt er auch den Clan der *Nakatomi*, dem das Priestertum anvertraut war. Was den Ahnenkult angeht, so glaubt er fast, ihn negieren zu sollen. Den Kult vergötterter Menschen setzt er in eine spätere Zeit des *Shintō*, nachdem er mit dem Mahâyâna und seinen Lehren, zusammengekommen war. Auch die *Norito* (59) sind vom Buddhismus infiltriert. *Aamaterasu ō mi kami* war nur *uji-gami* der kaiserlichen Familie (60).

Die Auseinandersetzung mit *hiboko* würde, wenn der Verfasser auch noch eine Variante aus dem *Nihongi* beachtet hätte, ihn nicht so sehr auf den Sonnenkult, als vielmehr auf den Phalluskult geführt haben. Aber auch in dem Angeführten finden sich viele phallistische Elemente.

Was die *Kannushi* des Tempels von *Izumo* angeht (63), so ist ihre Abstammung von *Ame no Ho hi no kami* nach dem *Nihongi*, das *Kojiki* hingegen leitet sie von *Kushi ya tama no kami* ab. Daß die jetzigen *Kannushi* wirklich auch heute noch ihre Abstammung nach dem *Nihongi* ausgeben, kommt daher, daß das *Kojiki* lange Zeit verschollen war.

Die Gründung des *Hachiman* in *Usa* (64) ist unsicher und wird wohl meistens in das Jahr 712 verlegt. Auf jeden Fall erst in die Zeit, wo der Buddhismus schon in Japan war.

Eine eingehendere Studie hätte das Eindringen chinesischer Ideen (65) verdient. Es ist ja ein Gegenstück zu den „gefährlichen Ideen" von heute, gegen welche man nach einem Mittel sucht und keines finden kann. Als ob Ideen sich mit irgendwelchen Maßnahmen bekämpfen ließen. Solange man einer gefährlichen Idee keine gute entgegensetzen kann, und diese gute nicht so formulieren und darbieten kann, daß sie der gefährlichen überlegen ist, ist jeder Kampf gegen Ideen vergeblich. — Ein gründliches Studium des Eindringens chinesischer Ideen in Japan könnte eine gute Grundlage zur Bekämpfung der „gefährlichen Ideen" von heute bieten. Aber diese Arbeit ist leider noch nicht einmal begonnen.

Aus dem gründlichen Kapitel III über die Gründung des Reiches ist wohl das Ergebnis besonders erwähnenswert. Die Gründung des japanischen Reiches durch *Jimmu Tennō* ist nicht in das Jahr 660 a. Chr. zu setzen, wie es die offizielle Chronologie will, auch nicht ungefähr um Christus herum (88), sondern gegen die Mitte des dritten Jahrhunderts nach Christus. — Diese Annahme streicht also 900 Jahre der offiziellen japanischen Geschichte, und es ist bewundernswert, daß der Verfasser den Mut findet, es auszusprechen. Die Gründung des Reiches ist nach dem Tode von *Himiko* zu setzen.

Die Gründung des Reiches ist gleichsam der Brennpunkt des Ganzen. Von da strahlt das Licht auf Japans Geschichte und Japans Religion, den *Shintō*, dorthin kehrt es wieder zurück. Dieser Brennpunkt ist offiziell auf den 11. Februar 660 a. Chr. gelegt worden. Von J. M. MARTIN wird er nun um 900 Jahre verlegt. Das muß die ganze Situation ändern. Dieser Änderung der Situation tragen nun die folgenden Kapitel des Buches Rechnung. Aber man merkt es den Kapiteln an: Sobald *Kyūshū* verlassen wird, werden auch die Angaben etwas unsicher.

Dankenswert ist die Darlegung und Kritik der Legenden über die vier *Shōgune*, über *Keikō Tennō* und *Yamato Takeru*. Es würde zu weit führen, hier auf die Einzelheiten der Geschichte einzugehen. Als neu, aber nicht unwahrscheinlich, muß die Ansicht angesehen werden, daß diese Legenden, wie auch der ganze *Shintō*, viel mehr buddhistische Elemente erhalten, als allgemein angenommen und zugegeben wird.

So hat der Verfasser in der Legende von *Yamato Takeru* die buddhistischen Elemente (115) herausgeschält und sogar einen losen Zusammenhang mit *Shōtoku Taishi* (118) konstruiert. Weil nun diese Legende buddhistische Elemente enthält, und dieser erst 552 nach Japan kam, da sie auch von taoistischen Ideen durchwoben ist, und dieser erst um 602 vollends durchdrang, so kann diese Legende nicht vor dem Anfang des 7. Jahrhunderts entstanden sein (117). Nachdem nun der Buddhismus unter *Shōtoku Taishi* (dem Konstantin des japanischen Buddhismus) seinen Gipfel erklommen und Staatsreligion geworden war, suchte in der Folgezeit das nationale Element, das der Buddhismus in sich aufgenommen hatte, sich Geltung zu verschaffen. Und so trat denn unter *Temmu Tennō* der *Shintō* in den Vordergrund.

Im nächsten Kapitel (124 ff.) über die Expedition nach Korea setzt er sich noch einmal (138 ff.) mit der Persönlichkeit der *Himiko (Jingō Kōgō)* auseinander. Auch hier vertritt er die Ansicht, daß sie auf *Kyūshū* gelebt hätte und beruft sich sogar auf das *Kojiki*, das sie in *Kashii* auf *Kyūshū* residieren lasse. *Kojiki* berichtet aber, daß von dort das Unternehmen nach Korea stattfand. Von einer ständigen Residenz in *Kashii* spricht *Kojiki* nicht. Wie deren Heiligtümer zeigen, scheint sie meistens nördlich von der Inlandsee gelebt zu haben.

Auf S. 63 schreibt der Verfasser mit japanischen Zeichen *Hi-mi-ko* (Sonne-erhaben-Kind) und liest fälschlich „erhabene Tochter der Sonne". Sonst schreibt er auch die Zeichen *Hi-me* (Sonne-Weib), liest aber immer *Hi-mi-ko*. Bei der Kritik der *Hi-mi-ko*-Legende erwartet man nun, daß der Verfasser feststellen würde: *Hi-mi-ko (Jingō Kōgō)* ist der Prototyp der *Ama terasu ō mi kami*. Aber nichts dergleichen kommt, trotzdem es so nahe liegt und gleichsam zwischen den Zeilen durchschimmert.

Denn eine Erklärung muß doch gegeben werden, wie Japan zu einer weiblichen Sonnengottheit kommt. Jene Völker, von denen der Verfasser den japanischen Sonnenkult ableitet, haben männliche Sonnengottheiten. Auch das sinico-japanische Wort für Sonne, wie es in Japan noch heute gebräuchlich ist, heißt *tai-yō*, großes männliches Prinzip. Und da die chinesische Sprache von der Sonne eine männliche Vorstellung hat, so muß eine solche in Japan auch herrschend gewesen sein, sonst hätte sich so eine Bezeichnung einer entgegengesetzten Anschauung entgegen nicht durchdrücken können. Es muß also noch um 400 herum die Sonnengottheit, die in Japan verehrt wurde, eine männliche gewesen sein. Wann und warum wurde sie weiblich? — Die Frage stellt sich der Verfasser nicht, und darum gibt er auch keine Antwort.

Die Ära der großen Reformen (Kap. V, 163 ff.) eröffnet die Einführung des Buddhismus. Nachdem ein kleiner Einblick in das politische Parteileben jener Zeit gegeben ist, wird von der Einführung des Buddhismus in Japan, 552, gesprochen. Das ist aber nur die offizielle Einführung. Tatsächlich war der Buddhismus schon 30 Jahre früher nach Japan gekommen, fand aber keine Beachtung und keine Anhänger. Aber auch jetzt wurde er nicht als Religion, sondern als Parteiintrige genommen. Darum auch der mehr als 30jährige Kampf um denselben nur ein politischer Kampf.

Was den Buddhismus selbst angeht, so brachte er eine ganz neue Kultur, sowohl eine geistige als auch eine materielle, welche der einheimischen überlegen war. Deswegen mußte die Partei, welche den Buddhismus protegierte, mit der Zeit den Sieg davontragen. Und so geschah es auch. Mit dem Sieg fingen aber auch die buddhistischen Ideen an zu wirken *Shōtoku Taishi* führte (166 ff.) große politische Reformen ein. Die Verwaltung wurde nach chinesischem Muster eingerichtet. Durch die Gesetze der „17 Artikel" (168) wurde die Kaiseridee in Japan bekannt. Ein stummer, erbitterter Kampf gegen dieselbe begann und endete nach einem 40jährigen Ringen zugunsten der Kaiseridee in der Palastrevolution 645. Dieser folgte dann die große *Tai-kwa*, eine Reform, welche das Staatsleben Japans sinifizierte.

Da nun das Kaisertum gesichert war, konnte seine Festigung und Sicherung auch aus nationalen Quellen beginnen. Das geschah durch die Politik des *Temmu Tennō* (180 ff.), in dessen Regierung die lebenskräftigsten Wurzeln und Elemente des *Shintō* zu suchen sind. Leider wird es unterlassen zu sagen, daß zwischen Buddhismus und *Shintō* damals kein Gegensatz bestand, wie es heute der Fall ist. Der japanische Buddhismus jener Zeit hatte eben zwei Seiten. Einesteils war er ein fremder Glaube aus Indien und China, bestehend aus Buddhismus, Hinduismus, Brahmanismus, Konfuzianismus, Taoismus und anderen Elementen, denen er unterwegs begegnet war; anderenteils suchte er auch den einheimischen Geisteraberglauben aufzunehmen. Weil nun derselbe nichts Einheitliches war, so mußte er erst vom Buddhismus systematisiert werden. Dieses systematisierten, durch ausländische Ideen und Anschauungen bereicherten einheimischen Aberglaubens bemächtigte sich die japanische Politik und gebrauchte ihn mit Hilfe des gefälligen Buddhismus als Stütze der Politik. So entstand der japanische *Shintō*, der sich von Kaiser *Temmu* ab bis heute immer politischer gestaltete. *Amaterasu ō mi kami*, die Ahne der japanischen Kaiser, bildet den Mittelpunkt, und als Quelle gilt *Kojiki* und *Nihongi*.

Ihrer Entstehung ist das siebente Kapitel (182 ff.) gewidmet. Vielleicht wäre es besser gewesen, wenn uns der Verfasser in die Parteipolitik jener Zeit hineingestellt hätte, um von

diesem Standpunkt aus *Kojiki* und *Nihongi* sowohl in ihren gleichen als auch abweichenden Darstellungen als Ausfluß der schreibenden Partei zu zeigen. Dann würde der *Shintō* auch in diesem Abschnitte eine getreue Beleuchtung erfahren haben.

Auf S. 13 macht Verfasser eine etwas abfällige Bemerkung über „made in Germany", welche den Sinn haben kann: Kann denn aus Deutschland etwas Gutes kommen? — Daraus ist es auch erklärlich, daß er gar nichts von der kulturhistorischen Schule weiß oder nichts wissen will. Auch der oft von ihm zitierte japanische Ethnologe Prof. TORII, der jetzt nach Frankreich gegangen ist, um dort seine Bücher zu veröffentlichen, scheint von dieser neuen Richtung in der Ethnologie nichts zu wissen. Auch HOLTON (The political Philosophy of modern *Shintō*, Tokyo, 1922), der sehr viel ethnologisches Material aus der Südsee bringt, sagt nichts von Kulturkreisen. Ebenfalls P. SCHURHAMMER, S. J. erwähnt sie in seinem groß angelegten Buch „*Shintō*" nicht. Und doch liegt das so nahe für jeden, der die englische Übersetzung des *Kojiki* von CHAMBERLAIN gelesen. Darin bemerkt der Übersetzer in der Einleitung, daß sich im *Kojiki* drei Legendenzyklen finden, der *Kyūshū*-Zyklus mit dem Sonnenkult, der *Yamato*-Zyklus mit dem Mondkult und der *Izumo*-Zyklus mit dem Heroenkult.

J. M. MARTIN hat in seinem Buche den Mondkult vollständig unerwähnt gelassen. Warum? — *Kojiki* und *Nihongi* sprechen doch deutlich davon. Und ein alter *Tsuki-yomi*-Schrein in *Ise* in der Nähe von Yamada, sowie der alte *Tsukiyomi*-Schrein in *Urawa* im *Kwantō* sprechen dafür.

In seinem Buch hat nun MARTIN in den *kaizuka* und den „tumuli" ein gutes Stück japanischer Sachkultur zutage gefördert. Weiteres findet sich in chinesischen Quellen, die vom Verfasser zitiert werden, und können noch aus P. TSCHEPE, S. J.. ergänzt werden. Auch *Kojiki* und *Nihongi* selbst bieten manches kostbare Stück alter Sachkultur, und dann lassen sich auch noch in Japans Gewohnheiten Spuren jener alten Zeit nachweisen, oder finden sich in Sitten und Gegenständen mancherorts noch heute.

Stellt man dies alles zusammen und versucht in den Wirrwarr Ordnung zu bringen, so läßt sich in Japan jedenfalls eine große vaterrechtliche und mutterrechtliche Strömung nachweisen. MARTIN selbst erwähnt auf S. 106 das Wort Matriarchat, tritt aber dem Problem nicht näher. Und doch scheint von da aus, so wie von einer rechten Kenntnis des Buddhismus in Japan, der einzige rechte Weg zur Erforschung des *Shintō* zu liegen. Zu dieser Arbeit fehlen aber noch die Vorarbeiten. Und doch ist die Frage des *Shintō* eine brennende Frage für ganz Japan, das im Kampfe gegen das Eindringen neuer Ideen steht. Diesen könnte es am besten entgegentreten, wenn es weiß, was es eigentlich am *Shintō*, der Staatsreligion hat.

P. Jos. SCHWIENTEK, S. V. D. — Niigata (Japan).

Caucasica. Zeitschrift für die Erforschung der Sprachen und Kulturen des Kaukasus. Ed. A. DIRR. Fasc. I. Verlag der „Asia Major", Leipzig 1924.

Wir sind dem rührigen Verlag „Asia Major", der sich in den letzten Jahren durch seine zahlreichen Veröffentlichungen um die orientalistischen Fächer, im besonderen um die Sinologie, große Verdienste erworben hat, zu großem Dank verpflichtet, daß er nunmehr mit den „Caucasica" auch ein Zentralorgan für die Kaukasusforschung geschaffen hat. Die Kaukasistik, die bisher außerhalb der Grenzen des russischen Reiches eine bescheidene Rolle spielte, wird nun hoffentlich auch bei uns die ihr gebührende Stellung einnehmen, welche sie in Anbetracht der vielen Probleme, zu deren Aufhellung sie berufen ist, verdient. Ich will bloß erwähnen, daß die Aufdeckung der ethnischen und sprachlichen Gliederung des vorindogermanischen Südeuropas und zum Teil des alten Orients nur durch stete Mithilfe seitens der kaukasischen Sprachwissenschaft und Ethnographie zu erwarten ist. Wenn, wie es den Anschein hat, die kaukasischen Forschungen in Deutschland einem großen Aufschwung entgegensehen, so wird die neue Zeitschrift sicherlich einen hervorragenden Anteil daran haben.

Der erste Faszikel der „Caucasica", die in dem bahnbrechenden Kaukasisten A. DIRR den besten Herausgeber gefunden haben, enthält einen längeren Aufsatz von O. S. WESENDONK „Über georgisches Heidentum" (S. 1—102). Es ist eine sehr verdienstvolle Untersuchung über die religiösen Formen nicht bloß des Kaukasusgebietes im Altertum, sondern auch der

übrigen Randländer, die von der mächtigen Kulturwelle des Weltreiches Iran getroffen wurden. Der Verfasser versucht, die verschiedenen religiösen Schichten bloßzulegen und kommt zu dem Ergebnis, daß bei den Georgiern drei Formen vorchristlicher Religionen sich unterscheiden lassen: Neben dem alten georgischen Volksglauben einen äußerlich iranisch beeinflußten polytheistischen Kult und den eigentlichen Mazdaismus, welcher der Glaube einer dem Volke fremden herrschenden Klasse war. Der Verfasser hat die Nachrichten der alten Autoren über die Religion der Kaukasusvölker erschöpfend verarbeitet. Bei genauerer Durchforschung der einheimischen georgischen Geschichtsquellen und besonders des heute noch lebenden Volksglaubens, über den ich selbst seit Jahren arbeite, werden für den Gegenstand noch wertvolle Aufschlüsse zu erwarten sein. An kleinen Versehen sind mir aufgefallen: FORRER nennt nicht das Protochattische Kanisisch, sondern das Hettitische, die indogermanisch überschichtete Hauptsprache der Boghazköi-Texte (S. 34). — Wenn man den Namen des Landes Mitanni aus georg. *mta* („Berg") erklären will, so würde er nicht „Bergleute" bedeuten, sondern entweder *mta* + Pluralsuffix *-ni* = „Berge" oder „Bergland", wenn *-ni* das aus mehreren Kaukasussprachen bekannte länderbildende Suffix ist, das allerdings im Georgischen nicht belegt ist (ebenda). — Die meines Wissens von F. BORK stammende Herleitung der südkaukasischen Bezeichung für Gott, georg. *ḡmerti*, mingr. *ḡoronti*, svan. *ḡerbet*, aus iran. *Ahara Mazda-Ōhrmizd* kommt mir heute nicht mehr wahrscheinlich vor. Es scheint sich bei dieser Wortsippe um einen altkaukasischen Namen für Gott zu handeln, der eher mit georg. *c'armarti* Heide, urspr. (heidnischer) Gott, georg. *k'erp'i*, armen. *k'erp'* Bild, Götzenbild zusammenhängen wird (vgl. N. MARR *Ešče o slawě „čelebi"* in *Zap. wost. otd. imp. russk. archeolog. obšč.* XX, 2/3, S. 99—151).

Außer der Arbeit von WESENDONK enthält das Heft einen von A. DIRR übersetzten Artikel des italienischen Sprachforschers TROMBETTI „Zur Toponymik des Mittelmeergebietes", in welchem die vorgriechischen Ortsnamen bildenden Suffixe *-nd-* und *-s(s)-* behandelt werden, und schließlich Bücherbesprechungen, von denen die erste einen Überblick über jüngst in Berlin erschienene Bücher in ossetischer Sprache gibt, das Werk einiger in Deutschland lebenden Osseten, die ihrer kleinen Nation eine Literatursprache schaffen wollen.

Wir wünschen, daß dem ersten Heft der auch äußerlich hübsch ausgestatteten Zeitschrift noch viele andere nachfolgen mögen!

Univ.-Doz. Dr. ROBERT BLEICHSTEINER — Wien.

Álvaro de Mendaña: *Die Entdeckung der Inseln des Salomo.* Bearbeitet und eingeleitet von GEORG FRIEDERICI. Zweiter Band der Sammlung: Klassiker der Erd- und Völkerkunde. Herausgegeben von DR. W. KRICKEBERG. Eine Sammlung der wertvollsten, noch heute als klassisch geltenden Originalberichte von Forschern und Entdeckern aus älterer Zeit, bearbeitet von ersten Fachgelehrten. XI + 209 SS. — Mit 34 Abb. und zwei Karten. Verlag von STRECKER & SCHRÖDER in Stuttgart 1925.

Es war in der Tat bisheran viel zu wenig bekannt und beachtet, daß auch die meisten Inselgruppen der Südsee von spanischen Seefahrern entdeckt worden sind. Eine dieser wagemutigen Heldennaturen zieht G. FRIEDERICI in der vorliegenden Publikation wieder an das Licht. Es ist ÁLVARO DE MENDAÑA DE REIRAS, der in den Jahren 1567—1569 mit zwei kleinen, nur für den Dienst an der peruanischen Küste bestimmten Schiffen, die Fahrt von Callao quer über den Stillen Ozean vollführte und dann zum ersten Entdecker der Salomonen geworden ist. FRIEDERICI war es vergönnt, selber im Jahre 1909 die Salomonen zu besuchen und war somit auch unter dieser Rücksicht wohl berufen, auf Grund des gegebenen Quellenmaterials eine für Fach- und für weitere gebildete Kreise bestimmte, ebenso interessante als instruktive Schilderung der ersten Entdeckung dieses Inselreiches zu bieten. Die Ausstattung des Buches ist eine gefällige und gute. P. WILH. KOPPERS, S. V. D.

Stegmann von Pritzwald, F. P. *Die Rassengeschichte der Wirtschaftstiere und ihre Bedeutung für die Geschichte der Menschheit.* VIII + 371 SS. Mit 108 Abb. im Text. Verlag von Gustav Fischer. Jena 1924.

Zwei Ideen sind es vor allem, die dieses Buch beherrschen: der religiös-sakrale Ursprung der Tierzucht und der Ursprung der ersten Pferdezucht in Nordeuropa. Die Begründung weder der einen noch der anderen Aufstellung will uns einleuchtend erscheinen.

In bezug auf den ersten Punkt leistet der Verfasser E. Hahn treue Gefolgschaft. Die Kritik, die E. Hahn im Laufe der Zeit gefunden[34], kennt Stegmann anscheinend nicht, jedenfalls finde ich sie nirgendwo erwähnt und berücksichtigt. E. Hahn läßt die erste Tierzucht im alten Zweistromlande entstehen, nachdem der Ackerbau bereits erfunden war. Stegmann weicht insofern ab, als er dieses ausschlaggebende uralte Kulturzentrum nach Mittelasien (Turkestan und angrenzenden Gebiete) verlegt. In beiden Fällen liegt die Nomadentheorie E. Hahn's und die Voraussetzung einer religiösen Entstehung der ersten Tierzucht den Aufstellungen zugrunde. Demgegenüber glauben wir, daß die einschlägigen kulturhistorischen Tatsachen weder die eine noch die andere Annahme rechtfertigen, sondern eine andere Entwicklung zur ersten Tierzucht direkt fordern. Es deutet nach wie vor hinreichend vieles darauf hin, daß die erste Viehzucht irgendwo in Innerasien vollzogen wurde, und zwar, indem primitive Jäger zur Hegung und Zähmung der Wildtiere (zuerst vielleicht des Renntieres, dann des Pferdes, des Kameles usw.) übergingen[35]. So wäre doch ein bestimmter realer Zweckgedanke, nämlich der, die Gewinnung der Fleischnahrung auf eine sichere Basis zu stellen, für die erste Entstehung der Tierzucht maßgebend gewesen. Daß nicht der Gedanke der Milchgewinnung oder die Absicht, ein Reit- oder Zugtier zu erhalten, am Anfang gestanden haben, ist sowohl Hahn als Stegmann gerne zugegeben.

Die Tieropfer sind in der Menschheitsgeschichte keineswegs so primär, daß mit ihnen als einer Voraussetzung und einem Ausgangspunkt für die erste Tierzucht gerechnet werden könnte. Alle ethnologischen Urvölker erkennen wir noch frei davon. Das einzige Opfer, welches da mehrfach (bei asiatischen und afrikanischen Pygmäengruppen, vgl. diese Nummer des „Anthropos", S. 435 f., 700 f., festgestellt werden konnte, ist das sogenannte Primitialopfer[36]. Es beinhaltet nichts anderes als Anerkennung und Dank an das höchste Wesen, während Tieropfer erst später auftreten und ganz gewiß, darüber lassen die Gesamtverhältnisse keinen Zweifel, die Anfänge der Tierzucht schon zur Voraussetzung haben.

Eine weitere Frage ist nur die, ob nicht bei einzelnen Tieren, die sicher erst später, also sekundär in Zucht genommen worden sind, religiös-mythologische Motive mitwirksam gewesen sind. Eine solche Vermutung besteht besonders wohl zurecht für das Rind und für das Schwein. Beider Beziehung zur Mondmythologie der mutterrechtlichen Ackerbaukulturen ist kaum noch zweifelhaft (Gehörn des Rindes, Hauer des Schweines, beide Dinge werden auf dem Boden dieser Kulturen mit Vorliebe zur Mondsichel und dann zum Monde überhaupt in Beziehung gebracht). Aber selbst in solchem Falle ist im Auge zu behalten, daß auch diese Inzuchtnahme sicher schon die Zucht der Tiere innerhalb der Primärkultur des viehzüchterischen Nomadismus voraussetzt, ja letzten Endes die Anregung zur Tierzucht schlechthin durch eine Einwirkung von dort empfing[37].

Die erste Entstehung und Entwicklung der Pferdezucht fixiert Stegmann für Nordeuropa. Die Begründung findet er darin, „daß Tiere, welche bei bestimmten Völkern eine sakrale Bedeutung haben, diese verlieren, wenn sie in den Besitz anderer Völker übergehen und dann lediglich als Wirtschaftstiere Verwendung finden. So verliert z. B. das Pferd,

---

[34] Von mir ausführlich zusammengestellt und um eigene kritische Bemerkungen erweitert in „Die ethnologische Wirtschaftsforschung" („Anthropos", X—XI [1915/1916], S. 982—994). Vergleiche ferner in Schmidt-Koppers: Völker und Kulturen, I, Regensburg 1925, S. 388 f. und 502 f.

[35] Siehe meine eingehendere Erörterung dieser Fragen in Schmidt-Koppers, Völker und Kulturen I, S. 474 ff.

[36] Es sei hier auch hingewiesen auf P. W. Schmidt: Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien. In: Jahrbuch des Missionshauses St. Gabriel-Mödling, I. Jahrg. 1922, S. 1 ff.

[37] Vgl. Schmidt-Koppers, l. c., S. 506.

welches in Nordeuropa Opfertier war, nach seiner Verpflanzung nach Asien jede sakrale Bedeutung, ja gilt bei den asiatischen Völkern auch insofern für unrein, als man sein Fleisch nicht zu essen pflegt" (S. 8. Vgl. S. 211 u. a. a. O.). Vielleicht um 2500 v. Chr., herum so kalkuliert der Autor, wurde den Innerasiaten, Mongolen und Nachbarn, das Pferd auf dem Wege über die Massageten übermittelt. Diese Anschauung stößt auf kulturhistorische Hindernisse stärkster Art.

Zunächst verrät es eine bedenkliche Unkenntnis des Tatsachenmaterials, wenn der Autor meint, daß dem Pferd bei den asiatischen Pferdezüchtern der Opfercharakter fehle. Bekanntlich ist das gerade Gegenteil der Fall[38]. Wenn man sich auf den Standpunkt des Autors stellt, ist damit eigentlich schon seiner These der Boden entzogen. Aber auch abgesehen davon sprechen so viele kulturhistorische Momente dagegen, daß uns gerade umgekehrt der innerasiatische Bildungsherd der ersten Pferdezucht so gut wie gesichert erscheint. Um 2500—2000 v. Chr. herum oder noch etwas später begegnet man dem Pferd in den verschiedenen alten Kulturzentren, China, Indien, Assyrien, Babylonien und Ägypten[39]. Diese Tatsache erklärt sich ohne Schwierigkeit, wenn als Heimstätte der Pferdezucht Innerasien, nicht aber Nordeuropa, angesetzt wird. Dazu tritt ferner die Tatsache, daß seit alters her als die eingefleischtesten Pferdezüchter und Pferdeliebhaber die Turko-Tataren und Mongolen erscheinen[40]. So ist auch aus diesem Grunde der umgekehrte Weg, Übertragung der Pferdezucht von den Innerasiaten auf die Indogermanen, durchaus verständlich, während STEGMANN's Annahme den wirklichen Sachverhalt eher auf den Kopf stellt.

Für kaum glücklicher halten wir des Autors Aufstellung von der nordischen Sonnen- und der innerasiatischen Mondkultur. Man hat den Eindruck, daß er mit dem Anschneiden dieser Themas sich ein wenig aufs Glatteis begeben hat. Es gibt schon Kulturen, auf die der Name Sonnen- bzw. Mondkultur passend erscheint, aber weder ist die nordische eine typische Sonnen- und noch weniger die innerasiatische eine typische Mondkultur. Will man vom religiös-mythologischen Standpunkte aus eine Bezeichnung wählen, so dürfte für beide Komplexe der Ausdruck „Himmelsgott-Kultur" der zutreffendste sein. Denn beiderorts steht, wie in den großen Kulturen des viehzüchterischen Nomadismus allgemein, die Gestalt des Himmelsgottes mehr oder weniger stark im Vordergrung, bzw. Hintergrund der übrigen religiösen Anschauungen und Wesen.

Es wäre nicht recht, wenn der Leser auf Grund dieser kritischen Bemerkungen glauben wollte, es sei in dem vorliegenden Buch nicht viel des Wissenswerten enthalten. Nein, wir haben aus manchen Abschnitten nicht wenig Belehrung und Anregung geschöpft und sind sehr dankbar dafür. Die großen Linien halten wir für verkehrt gezogen, im einzelnen aber ist mancher guter und wertvoller Baustein herbeigetragen. Im übrigen bestätigt auch dieses Buch es von neuem, daß rassentheoretische Einstellungen, seien sie wie immer geartet, keine gute und zuverlässige Führung abgeben bei der Erforschung kulturhistorischer Fragen.

P. WILH. KOPPERS, S. V. D.

Sirelius U. T. *Die Herkunft der Finnen.* Die finnisch-ugrischen Völker. 76 SS. Mit einer Karte. Druckerei des Staatsrates. Helsinski 1924.

Mit berechtigtem Stolze können die Gelehrten Finnlands auf alles das hinweisen, was sie namentlich in den letzten Jahrzehnten zur Klarstellung von Geschichte und Herkunft jener Sprach- und Völkerfamilie, der sie selber angehören, beigetragen haben. Die Leistungen, die da vorliegen, sind in der Tat imposant. Sie werden in ihrer Bedeutung der weiten Welt erst dann recht zum Bewußtsein kommen, wenn, womit man übrigens bereits begonnen hat, wenigstens

[38] Eine eingehende Schilderung des Pferdeopfers bei den Türkstammen des Altai hat W. RADLOFF: Aus Sibirien II², Leipzig 1893, S. 18 ff. (Mit Abbildung). Von den Buriaten wird es erwähnt bei D. CARRUTHERS: Unknown Mongolia I, London 1914, S. 247.

[39] SCHMIDT-KOPPERS, l. c., S. 514 ff.

[40] Vgl. beispielsweise H. VÁMBERY: Die primitive Kultur des turko-tatarischen Volkes. Leipzig 1879, S. 189: „Trotzdem wir in unserer Besprechung die Betrachtungen über das Rind den Erörterungen über die Pferdezucht und das Pferd vorausschickten, soll es nicht befremden, wenn wir die Bekanntschaft der Turko-Tataren mit letztgenanntem Tier doch eine verhältnismäßig ältere, und wenn ich mich so ausdrücken kann, intensivere nennen?"

die Hauptarbeiten von der finnischen in eine der führenden europäischen Sprachen übertragen sind. So liegt auch von dem Verfasser des vorliegenden Büchleins seit Jahren eine umfangreiche Ethnographie der finnisch-ugrischen Völker vor. Es kann dem Leserkreis des „Anthropos" schon die angenehme Mitteilung gemacht werden, daß diese wertvolle Arbeit demnächst in deutscher Sprache im Rahmen der „Anthropos"-Bibliothek erscheinen wird.

Das vorliegende, für weitere Kreise bestimmte Büchlein kann als ein Muster der Popularisierung bezeichnet werden. Trotz der einfachen Darstellung verrät es doch allenthalben den vorzüglichen Kenner des Stoffes. Der Leser faßt Vertrauen zur Sache, denn immer wieder kann er sehen, wie der Autor vorsichtig zu Werke geht und gewissenhaft über den Grad der Sicherheit unterrichtet, die den einzelnen Resultaten der bisherigen Forschung beizumessen ist. Aus dem reichen Inhalte des Büchleins sei einiges besonders hervorgehoben.

Der Verfasser verweist darauf (S. 22), daß in der Frage der Verwandtschaft des Finnisch-Ugrischen mit dem Mongolischen und Turko-Tatarischen die neuere Forschung, abweichend von CASTRÉN, einen Zusammenhang nicht mehr festhalte. Eher bestehe die Annahme einer Urverwandtschaft des Finnisch-Ugrischen mit dem Indogermanischen zurecht. Darauf deute jedenfalls die Tatsache, daß schon die finnisch-ugrische Ursprache indogermanische Lehnwörter in sich aufgenommen hat (S. 32). Die Berührung zwischen beiden Urkomplexen möchte der Verfasser etwa für die Zeit des Jahres 2500 v. Chr. angesetzt wissen. Als Sitz des finnisch-ugrischen Urvolkes erkennen namentlich die Sprachforscher jene Gegenden, die sich von dem Quellgebiet des Dnjepr und der Düna bis zu den westlichen Abhängen des Uralgebirges erstrecken. „Vermutlich bildete die Gegend der Oka, der Wolgaschleife und der Kama schon damals, wie teilweise noch heute (Wolgafinnen: Mordwinen, Tscheremissen usw.), den Hauptsitz der damaligen Finno-Ugrier" (S. 33).

„Auf der niedrigsten Kulturstufe sind von allen finnisch-ugrischen Völkern die Ostjaken und Wogulen stehen geblieben, deren wichtigste Erwerbsquellen Fischfang und Jagd sind, außer in dem nördlichsten Gebiet und in gewissen Teilen des Uralgebirges, wo die Renntierzucht eine entsprechende Rolle spielt" (S. 30 f.). Kulturgeschichtlich lehrreich und interessant ist das später (S. 46) wiedergegebene Resultat, demgemäß nämlich, laut den Zeugnissen der Sprachforschung, die Vorfahren dieser Völker schon einmal Viehzüchter und Reiter waren. „Die Wanderung nach Norden, über die Grenze der Bodenkultur hinaus, hatte wahrscheinlich einen Rückgang der Zivilisation im Gefolge" (l. c.).

Wenn SIRELIUS auf S. 60 schreibt: „Eine interessante Tatsache ist, daß die Lappen nach dem Beispiel ihrer skandinavischen Nachbarn das Renntier auch zum Melktier entwickelten, eine Errungenschaft, die den sibirischen Renntiernomaden fremd geblieben ist", so hat er im letzteren Falle offenkundig nur die Ob-Ugrier (Wogulen und Ostjaken) im Auge. Denn für diese trifft es zu, was er sagt, während andere sibirische Renntiernomaden, z. B. Sojoten, Karagas und Tungusen,[41] ebenso wie die Lappen das Renntier auch als Melktier gebrauchen.

Ein wertvolles Ergebnis sorgfältiger und mühevoller Einzelforschung wird von SIRELIUS auch mit folgenden Worten angedeutet: „Noch vor kurzem benutzten die finnischen Karelierinnen, die Mordwininnen, die Tscheremissinnen, die Ungarinnen und die am weitesten im Süden wohnenden Ostjakinnen und Wogulinnen eine Tracht, die aufs reichste mit Stickereien geschmückt war. Ein bedeutender Teil von den Motiven dieser Stickereien ist bereits veröffentlicht und harrt der wissenschaftlichen Bearbeitung. Schon jetzt kann man sagen, daß gewisse alte Stickmuster dem altarabischen Kulturkreis am östlichen Ende des Mittelmeeres entstammen" (S. 62).

Für den Religionswissenschaftler ist die Feststellung von Bedeutung, daß den finnisch-ugrischen Stämmen ein gutes Maß von Totenkult, Animismus und Schamanismus eigen war (S. 66 ff.). Wenn SIRELIUS (S. 72) meint, daß die Vorstellung von einem höchsten Wesen, allmächtigen Himmelsgott, jedenfalls späten, vielleicht erst christlichen Ursprunges sei, so will mir die Begründung dafür nicht recht einleuchtend erscheinen. Er schreibt: „Dies ist auch daraus zu ersehen, daß der Name der fraglichen Gottheit ursprünglich Himmel bedeutete (siehe z. B. tscherem. *jumo* = zuerst Himmel und dann Himmelsgott). Die Jägervölker, die Ostjaken und Wogulen, wenden sich mit ihren Gebeten und Anrufungen im allgemeinen auch

[41] Vgl. G. HATT: Notes on Reindeer Nomadism. In Mem. of the Am. Anthr. Assoc. IV (1917), p. 83 ff. Siehe ferner SCHMIDT-KOPPERS: Völker und Kulturen I, S. 507 ff., 512 ff.

heute nicht an den Gott des Himmels, weil sie sich vorstellen, er sei zu weit weg und daher unerreichbar" (S. 72).

Der Weg vom materiellen, äußeren Himmel zu einer Personifikation desselben und damit zur Vorstellung eines Himmelsgottes ist keineswegs so einfach oder selbstverständlich, wie manche Forscher das zu glauben scheinen. In gewohnter scharfsinniger Art ist das noch vor kurzem von P. W. SCHMIDT ans Licht gestellt worden bei Gelegenheit einer Auseinandersetzung mit PETTAZZONI, der in seinem groß angelegten religionswissenschaftlichen Werke „Dio"[42] von ähnlichen Voraussetzungen ausgeht[43]. Ferner ist zu beachten, daß, wie SIRELIUS hervorhebt (vgl. oben), Totenkult, Animismus und Schamanismus bei den Finno-Ugriern in relativ intensiver Übung standen. Diese Tatsache macht es bald und leicht verständlich, warum bei Wogulen und Ostjaken der Himmelsgott in so weiter Ferne schwebend gedacht wird. Der vorliegende Fall drängt dazu, die ganze Sache in einen weiteren Rahmen zu spannen. Diese Notwendigkeit hat die allgemeine ethnologisch-religionswissenschaftliche Forschung der letzten Jahrzehnte wohl evident genug gemacht. Es ist bereits eine beträchtliche Anzahl von sogenannten ethnologischen Urvölkern (Pygmäenstämme in Zentralafrika, Südasien, bestimmte Völkergruppen in Südostaustralien, die Feuerländer usw.) bekannt geworden, bei denen Totenkult und Animismus vollständig fehlen und nur eine relativ schwache Entwicklung des Zauberwesens festzustellen ist, wo dann aber eine nicht nur überraschend klare, sondern auch aktiv lebendige Eingottvorstellung zutage tritt[44]. Diese Befunde sind schon so zahlreich und so gut verbürgt, daß eine objektive Forschung damit rechnen muß. Auf unseren Fall angewandt, mahnen sie zur Vorsicht und zur Zurückhaltung mit dem Urteil. Es ist vom Standpunkt einer gesunden Methodik aus mit der Möglichkeit zu rechnen, daß bei den Wogulen und Ostjaken Totenkult, Animismus und Schamanismus sekundäre Erscheinungen sind, die dann in ihrer Vollentwicklung den Himmelsgott mehr und mehr in den Hintergrund der Auffassung und des Lebens zurücktreten ließen. Daß die Wogulen und Ostjaken trotz der Jagd- und Fischerstufe, die sie heute wirtschaftlich einnehmen, keineswegs zu den Primitivsten gehören, hebt ja SIRELIUS selber ausdrücklich hervor, eine Tatsache, die oben bereits entsprechend gewürdigt worden ist.

Die berührten Punkte lassen wohl erkennen, wie viel des Wertvollen und Anregenden in SIRELIUS' Büchlein enthalten ist. Möge es die vielen Leser finden, die es wirklich verdient. Zum Schluß sei noch auf das reiche, mit bestem Sachverständnis ausgewählte Bildmaterial hingewiesen, das der Publikation beigegeben ist. P. WILH. KOPPERS, S. V. D.

Up de Graff F. W. *Bei den Kopfjägern des Amazonas.* Sieben Jahre Forschung und Abenteuer. Leipzig, F. A. BROCKHAUS 1924. Mit 31 Abb. und 1 Karte. 326 SS.

Das vom Verlage glänzend ausgestattete Buch stellt vor allem eine hervorragende Bereicherung der Reise- und Abenteuerliteratur vor. Der flotte, frische Stil und die Fülle an spannenden, nervenkitzelnden Abenteuern ist kaum mehr zu übertreffen und der Vergleich mit KARL MAY drängt sich ganz unwillkürlich auf. Doch ist sicher ein großer Wahrheitsgehalt auch in diesen Abenteuerschilderungen enthalten. Die großartige wilde Natur des Amazonasbeckens und des Quellgebietes desselben, sowie das abenteuerliche Leben der Gummisammler dort wurden kaum jemals mit solcher Treue und Lebendigkeit geschildert. Dort, wo der Verfasser über die Eingebornen spricht, erweist er sich freilich als von keiner ethnologischen Fachkenntnis mit Vorurteilen beeinflußt. Der Eingeborne ist ihm im allgemeinen nur der „Farbige", der für den Weißen zur Beherrschung und auch Ausbeutung da ist. Er spricht von den Eingebornen am Rio Yasuni, die er nie zu Gesicht bekam, da sie sich vor ihm und seinem Gefährten versteckten, als von dem niedrigst stehenden Volk, obwohl er von ihren

---

[42] Rom 1922.

[43] P. W. SCHMIDT: „Anthropos" XVI—XVII (1921—1922), S. 1040 ff.; vgl. auch oben S. 770.

[44] Beispielsweise sei hier hingewiesen auf W. SCHMIDT: Der Ursprung der Gottesidee I, Münster i. W. 1912. Die zweite, vermehrte Auflage ist unter der Presse. Ferner: W. KOPPERS: Unter Feuerland-Indianern, Stuttgart 1924, S. 139 ff.

rechteckigen Giebeldachhäusern, von ihren Pflanzungen, von ihren Waffen und Hausgeräten berichtet.

Ethnologisch aber wirklich wertvoll ist seine Darstellung des Lebens unter den Jivarosstämmen und von den Lebensverhältnissen derselben. Hier dürfte er auch ein vollkommen zuverlässiger Berichterstatter sein, da er bei seinen Vorkenntnissen unmöglich etwas erfunden haben könnte. Er kennt aus eigener Anschauung die Jivarosstämme der Antipas, Aguarunas und Huambisas. Die Jivaros, deren Sprache bis heute noch als isoliert gelten muß, sind für die Ethnologie Südamerikas besonders deshalb sehr wichtig, weil sie jenen Typus des jüngeren Mutterrechts, der in den Kopfjägern Indonesiens und Melanesiens am besten bekannt ist, in einer sehr deutlichen Parallele darstellen. Auch sie sind Kopfjäger und sie sind berühmt dadurch, daß sie nicht Schädelstrich, sondern Kopftrophäen haben. Jene kostbaren und gesuchten Museumsstücke, die auf Faustgröße reduzierte, aber in allen Proportionen und Zügen unveränderte natürliche Menschenköpfe sind. Ihr Zustandekommen wurde bisher immer dadurch erklärt, daß man annahm, die Jivaros zerschlügen mit weichen Schlägeln die Schädelknochen und nähmen dann durch einen Einschnitt im Scheitel die einzelnen Knochenstücke heraus, worauf die Weichteile durch Räuchern in die geschilderte Schädeltrophäe verwandelt würden. Es ist natürlich sehr unwahrscheinlich, daß Schläge, durch die Schädelknochen zertrümmert werden, die Weichteile des Gesichtes unbeschädigt lassen und somit muß man annehmen, daß die Präparierungsart, die uns Up de Graff schildert, sicherlich die einzig richtige ist.

Nach seiner Darstellung geschieht die Präparierung in der Art, daß die vom Körper der Opfer abgetrennten Köpfe zuerst in der Scheitellinie nach rückwärts bis zur Schädelbasis bis zum Knochen aufgeschlitzt werden und dann die Weichteile von den Knochen „wie ein Strumpf" heruntergezogen werden, wobei nur einige Schnitte beim Mund, bei der Nase und den Augen nötig sind. Der Schlitz wird dann wieder vernäht und nur der Hals offen gelassen. Der Mund wird mit Bambussplittern, die unten durch Aufspleißung Quasten bilden, zusammengesteckt, so daß er wie vernäht aussieht. Nun werden die Köpfe im Wasser gekocht, doch nicht bis zum Sieden, damit das Weichwerden des Fleisches und das Ausfallen der Haare vermieden wird. Wenn die Köpfe herausgenommen werden, sind sie auf ein Drittel ihrer ursprünglichen Größe reduziert. Es folgt dann eine Zeremonie, der Up de Graff nicht beiwohnen durfte und später ein Tanz mit den Speeren um die Trophäen. Hierauf werden die Köpfe durch 48 Stunden immer wieder mit heißem Sand gefühlt und außen mit heißen Steinen geglättet, wodurch sie ihr schließliches Aussehen erlangen. In den Rauch werden sie nur gehängt, um sie vor den Insekten zu schützen.

Nach dem Siegesfest werden die Haare abgeschoren und aus denselben Gürtel gemacht. Die Köpfe selber aber verlieren von da an ihren Wert und werden den Kindern zum Spielen gegeben. Von der übrigen Kultur dieser Jivarosstämme berichtet Up de Graff das Folgende: Sie sind arm an Schmuck und tragen nur einen Federbusch von Tukan- oder Storchfedern in den Ohrläppchen. Tatauierung wird nur sparsam und mit einfachen Mustern angewendet. Es wird ein Lendenschurz und ein Poncho aus selbstgewebtem Baumwollstoff getragen. Sie bauen Yuca, Mais, Bananen, Erdnüsse und Kassave, aus der sie durch Kauen das Giamanchi, eine Dauernadel, bereiten. Sie haben gleichzeitig drei Wohnstätten mit Pflanzungen, die weit voneinander entfernt sind und bei jeder derselben wird nach der Ernte der neue Anbau bewerkstelligt, worauf sie in der nächsten Siedlung denselben Vorgang beobachten, so daß sie drei Ernten im Jahr haben. Der Boden wird durch Rodebrand für die Kultivierung vorbereitet. Die Wohnungen sind Viereckhäuser mit Giebeldach. Manchmal sind es auch Mehrfamilienhäuser. Sie benützen nicht Hängematten, sondern Bettstellen aus gespaltenen Bambuslatten.

Die wagrechten Webstühle werden von den Männern bedient, die Fäden werden in der Wolle gefärbt. Jede Frau hat ihre eigene Feuerstelle. Die Frauen stellen Körbe und Netze her, sowie Töpfe mit kegelförmigem Boden ohne jede Verzierung, die in Spiralwulsttechnik hergestellt sind und oft bis zu 1·25 *m* Höhe und 0·90 *m* Durchmesser haben. Es gibt Einbäume und Lanzettruder, gefischt wird mit Gift, auch die Pfeile der Blasrohre werden vergiftet, doch wird Gift im Kriege nie verwendet. Als eigentliche Kriegswaffe dient der Speer.

Durch die Dezimierung der Männer infolge der Kopfjagden hat sich Vielweiberei eingebürgert, doch sind deutliche Zeichen des früheren Mutterrechts darin gegeben, daß der

Mann um seine erste Frau lange Monate beim Schwiegervater dienen muß. Von den sonstigen gesellschaftlichen Verhältnissen berichtet Up de Graff nur, daß straffe Häuptlingsgewalt besteht. Regenzauber und Abwehrzauber konnte er beobachten. Er hörte auch mehreres von zwei Göttern, einen Gott der Flüsse und des Regens und einen Gott des Waldes.

Was sonst noch an spannenden Abenteuern, Vampyren und Riesenschlangen in dem Buche vorkommt, ist von keinem ethnologischen Interesse, wohl aber geeignet, dem Buche einen außerordentlichen Erfolg auf dem Büchermarkte zu sichern.

Dr. D. J. Wölfel — Wien.

Giese Friedrich. *Türkische Märchen* (in: Die Märchen der Weltliteratur, herausgegeben von Fr. v. der Leyen und P. Zaunert). Verlegt bei Eugen Dietrichs. Jena 1925. 305 SS. Preis: Pappleder Mk. 4.—, Halbleder Mk. 7.—. Oktav.

In der angesehenen Sammlung „Die Märchen der Weltliteratur" legt der bekannte Turkologe Friedrich Giese einen weiteren Band: „Türkische Märchen" vor. Diese Zusammenstellung gibt einen zuverlässigen Einblick in die verschiedenen Darstellungen des türkischen Märchens, aus denen Proben vorgeführt werden, worunter nicht nur Volksmärchen, sondern auch Kunstmärchen vertreten sind. In der Einleitung gibt F. Giese die Quellen seiner Märchen an. Am Anfang (Märchen 1—14) steht die alte, früher einzige gedruckte türkische Märchensammlung Billur Kjöschk, die nun auch jüngst von Theodor Menzel in Übersetzung erschienen ist (Hannover 1924). In ihrer stilistischen Einfachheit und künstlerischen Naivität spiegelt sie die Vorstellungswelt des einfachen Türken wieder und legt so ein beredtes Zeugnis von dem echten Volkscharakter ab. Dies tritt noch mehr bei den nur mündlich weitergegebenen Märchen 15—19 hervor, denen gar nichts Literarisches anhaftet, da sie F. Giese nach der mündlichen Erzählung ganz ungebildeter Dorfbewohner aufgezeichnet hat. Im Gegensatz hierzu tragen unter den volkstümlichen Erzeugnissen die den „Türk Masallary" entnommenen Proben (19—21) den am meisten stilisierten und literarisch aufgeputzten Charakter. Es ist ja bekannt, daß die Türken, wie die Orientalen im allgemeinen, auch noch heute den volkstümlichen Schöpfungen kaum Interesse und Verständnis entgegenbringen. Daher schon ist diese von türkischer Seite besorgte Märchensammlung „Türk Masallary" (Konstantinopel 1911) zu begrüßen, selbst wenn diese Märchen retouchiert sind, um sie in flüssigerem, modernerem Stil und in verfeinerter Form auch den „Gebildeten" schmackhaft zu machen.

Neben diese Volksmärchen treten solche, die der Kunstliteratur angehören, die nicht im Volke leben und vom Volke getragen werden, sondern in sinnvoller Weise von Dichtern erfunden oder nachgebildet und in ein kunstvolles Gewand gehüllt sind. Diese Art Märchen ist in unserem Bande durch das Tutiname, Humajunname und die Qyrq Vezir vertreten. Die Stoffe dieser Märchen sind solche, die in dem Märchenlande Indien ihren Ursprung nehmen, von wo aus sie ihre Wanderung über die ganze Welt genommen haben. Durch persische Übersetzungen und Vorbilder fanden sie auch ihren Einzug in die türkische Literatur, wie ja bekanntermaßen die persische Dichtung den größten Einfluß auf die türkische ausgeübt hat. In ihrer jetzigen Form stellen sie aber keine bloßen Übersetzungen, sondern meist künstlerische Nachbildungen und Umgestaltungen dar. Das gesteigerte Kunstvolle, der geschraubte, mit schmückenden Beiworten überladene Stil tritt am deutlichsten bei dem Humajunname hervor, von dem in den Märchen 41—63 Proben gegeben werden. Wenn hier der Übersetzer das schwulstige Beiwerk ausmerzte, dann tat er recht; so kam eine flüssig lesbare Verdeutschung zustande. Diese Kunstmärchen enthalten übrigens viele Stoffe, die der Fabelliteratur angehören.

Die Stoffe und Motive dieser Märchenzusammenstellung sind im allgemeinen teils schon aus europäischer, teils aus orientalischer Literatur bekannt und bieten eine große Menge von Parallelen und verwandten Zügen. Die ganze türkische Geisterwelt ist hier mit im Spiel und der blühenden Phantasie ist freier Lauf gelassen. Freilich erreichen sie durchweg nicht die poetische Kraft von 1001 Nacht (die, nebenbei erwähnt, um einem verbreiteten Irrtum zu begegnen, keine Märchensammlung, sondern eine Zusammenfassung von Erzählungen, Geschichten, Novellen, Romanzen und Märchen ist).

Aber gerade die türkischen Märchen verdienen eine besondere Beachtung, weil das türkische Sprachgebiet, das einst Asien und Europa umfaßte, eine Brücke zwischen Ost und West bildete; daher ist die Vermutung gerechtfertigt, daß viele bis auf indische Quellen zurückgehende Märchen durch Vermittlung der Türken ihren Weg als Wandermärchen bis in die nördlichen Länder gemacht haben.

Was die Übersetzung anbetrifft, so ist sie dort, wo ich das nachprüfen konnte, durchaus sorgfältig und zuverlässig. Dabei ist der deutsche Stil immer gut. Unter durchgängiger Wahrung der Wörtlichkeit des Originals ist es dem Übersetzer geglückt, auch ein gut lesbares Deutsch herzustellen, was beim Türkischen oft recht schwierig ist. — In jeder Beziehung kann man diese Sammlung türkischer Märchen empfehlen und ihr eine weite Verbreitung wünschen.

DR. OTTO SPIES — BONN.

---

1. **Oldenburg S. F.** *Pervaja buddijskaja vystavka v Peterburge* (Die erste buddhistische Ausstellung in Petersburg). Skizze des Akademikers S. F. OLDENBURG. Petersburg 1919. 41 SS. in 16°.
2. **Ščerbatskoj F. I.** *Filosofskoje učenie buddizma* (Die philosophische Lehre des Buddhismus). Vorlesung, gehalten von dem Akademiker F. I. ŠČERBATSKOJ. Petersburg 1919. 48 SS. in 16°.
3. **Rosenberg O. O.** *O mirosozercanii sovremennogo buddizma na dalnem vostoke* (Die Weltanschauung des heutigen Buddhismus im fernen Osten). Vorlesung, gehalten von Prof. O. O. ROSENBERG. Petersburg 1919. 72 SS. in 16°.

Sämtlich: „Ausgaben der Abteilung für Museumsangelegenheiten und für die Erhaltung von Denkmälern der Kunst und des Altertums."

Es mag als Rückständigkeit angesehen werden, wenn Bücher, die bereits vor fünf Jahren erschienen sind, erst jetzt angezeigt, bzw. besprochen werden. Doch werden wir wohl auf Nachsicht seitens unserer Leser rechnen können, wenn wir sie bitten, ihre geneigte Aufmerksamkeit dem Umstande schenken zu wollen, daß es sich um russische Schriften handelt, die in der Umwälzungszeit erschienen sind. Wenn LAUFER in *Keleti Szemle*. 1907, in der Seite 212 beginnenden Note 2 die Organisation des russischen Buchhandels ein Mysterium nennt, so hat er damit nicht so ganz unrecht, und dem Schreiber dieser Zeilen ist es vor Jahren einmal passiert, daß er statt eines bei einem bedeutenden Petersburger Verlag bestellten Werkes über tibetische Medizin schließlich nach zweifacher Mahnung ein Buch über den — Mond erhielt. Bestand LAUFER's Meinung schon für die Zeiten tiefsten Friedens zu Recht, so hat sich die Schwierigkeit, den literarischen Neuerscheinungen auf dem russischen wissenschaftlichen Büchermarkt folgen zu wollen, seit Einführung des Sowjetsystems noch um vieles vermehrt, und man muß froh sein, wenn man nach monatelangem Warten das eine oder andere Buch erhält.

Die drei oben genannten Schriften entstammen sämtlich der Feder von Gelehrten, deren Namen in der Buddhologie einen guten Klang, und zwar auch außerhalb Rußlands, haben. Sie verdanken ihr Entstehen dem Streben, das Verständnis für den Buddhismus auch minder intellektuellen Kreisen, welche die Diktatur des Proletariats in den Vordergrund geschoben, zu erschließen. Ihre Sprache und Ausdrucksweise mußte sich daher bemühen, die doch dem abendländischen und auch russischen Empfinden nicht so ohne weiteres begreiflichen Gedanken altindischer Weisheit in ein recht einfaches und dabei doch ansprechendes Gewand zu kleiden. Das durchzuführen, ist voll und ganz nur dem leider 1917 verstorbenen Balten O. ROSENBERG gelungen, der sich besonders auf dem Gebiet des japanischen Buddhismus durch sein terminologisches Lexikon (cf. ASIA MAJOR, 1924, S. 152) ein Denkmal von bleibendem Wert gesetzt. Die äußere Veranlassung zu den genannten drei Schriften bot die im August 1919 vom „Kommissariat

für Volksbildung" (russ.: Narodnyi kommissariat prosveščenija, abgekürzt: Narkompros) in Petersburg veranstaltete „Erste buddhistische Ausstellung", auf die in der deutschen Literatur übrigens schon, wie auch auf die hier erwähnte Schrift von Prof. Ščerbatskoj in der Zeitschrift für Buddhismus (Oskar Schloss-Verlag, München-Neubiberg [1921], S. 374—375) hingewiesen worden ist. Das Material zu dieser naturgemäß nur temporären und auch nur in vorübergehend zur Verfügung gestellten Räumen untergebrachten Ausstellung boten die überaus wertvollen und umfangreichen Sammlungen des Asiatischen Museums, die wohl nirgends auf der Welt ihresgleichen haben dürften.

Die Schriften bieten den Inhalt von Vorträgen, die in Verbindung mit diesem Unternehmen gehalten wurden. In dem ersten gibt Sergius von Oldenburg, der langjährige „beständige Sekretär" (ein Amtstitel) und Präsident der Petersburger Akademie der Wissenschaften, der, wie ich im Sommer 1918 in seinem Empfangszimmer aus seinem eigenen Munde hören mußte, gegenüber der deutschen Wissenschaft eine im Gegensatz zu früher ablehnende Stellung einnimmt, als berufenster Vertreter speziell der buddhistischen Kunst und Ikonographie zunächst eine kurze Einführung in die Lehre Buddha's unter Zugrundelegung der alten Berichte und unternimmt dann als Führer einen Gang durch die Räume der Ausstellung. Hiebei zeigt er seinen Zuhörern an den jeweiligen Objekten die Entwicklung der buddhistischen Kunst von ihren Anfängen in der Gandhâra-Skulptur über die greifbaren Resultate der Ausgrabungen in Mittelasien bis ins moderne China und Japan, sowie die dank der vermittelnden Beziehungen Rußlands zu seinen lamaistischen Untertanen recht reich vertretenen Gebiete Tibets und der Mongolei. Von den Berichten des bekannten chinesischen Pilgers Hiouen-Thsang (629—648) wird ausgiebiger Gebrauch gemacht. Ferner spielen hier die Ausgrabungen in Chara Choto (korrekt mongolisch: *xara xotan* = Schwarzstadt), die wir Kozlov verdanken und dessen schönes Werk darüber nun ja auch deutsch vorliegt, eine große Rolle, und das ist selbstverständlich, hat doch gerade Sergius von Oldenburg einen hervorragenden Anteil an der Erschließung und Auswertung des dort zutage geförderten Materials. Auch die monumentalen wuchtigen Denkmäler von Boro-Budur werden erwähnt und auf der Ausstellung im Bilde vorgeführt, wie denn überhaupt alles, was an Realien irgendwie für die Kenntnis des Buddhismus von Bedeutung ist, durch Photographien repräsentiert wurde, sofern es sich um Baulichkeiten handelte oder die Größe der in den Museen vorhandenen Objekte eine Überführung in die Ausstellung unzweckmäßig und schwierig erscheinen ließ.

Ščerbatskoj's Vorlesung über die philosophische Lehre des Buddhismus dürfte unter dem Publikum, an das sie gerichtet war, wohl das wenigste Verständnis und den geringsten Anklang gefunden haben, eine Vermutung und Befürchtung, die auch schon der Referent in der oben erwähnten „Zeitschrift für Buddhismus" unumwunden ausspricht. Der namhafte Sanskritforscher und Tibetologe, welcher in der Bibliotheca Buddhica, die von der Petersburger Akademie herausgegeben wird, eine ganze Reihe von Sanskrit- und tibetischen Texten veröffentlicht hat, ist hinsichtlich des von ihm hauptsächlich behandelten Spezialgebietes für Rußland, das, was Max Walleser in Heidelberg für Deutschland, welch letzterer übrigens auch an der Bibliotheca Buddhica durch Publikation der Bände XVI, 1—3 (Buddhapâlita, Mûlamadhyamakavrtti) beteiligt ist. Prof. Ščerbatskoj's Hauptwerk „Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten ist uns jetzt ja auch deutsch in der trefflichen Übersetzung von Otto Strauss (Oskar Schloss-Verlag, München-Neubiberg [1924]) zugänglich. Welche Wirkung aber der hier in Rede stehende Vortrag mit seinen tiefgründigen Auseinandersetzungen über „ewige Ruhe", „absolutes Sein", „Nichts", „Âtman", „Verlöschen" und „Persönlichkeit" bei seinen Zuhörern aus der Arbeiterklasse ausgelöst haben mag, wollen wir dahingestellt sein lassen. Wir wenigstens halten die Behandlung solcher Themen vor einem ganz ungenügend oder, besser, gar nicht vorbereiteten Auditorium zum mindesten in dieser von einer reichen philosophischen Vokabulatur durchsetzten Sprache für gewagt.

Daß es aber dennoch nicht ganz unmöglich ist, selbst dem einfachen Mann aus dem Volk einen Einblick in die ihm doch bei der anerzogenen Anschauung recht kompli-

ziert erscheinende Gedankenwelt des Buddhismus zu geben, beweist die recht instruktiv gehaltene Schrift Rosenberg's, die allein schon als Muster einer Vortragskunst vor Leuten mit niedrigem Bildungsniveau und beschränkter Auffassungsgabe eine Übersetzung verdiente. Ich habe noch nie eine so klare und präzise Explikation der Grundideen des indischen Weisen gefunden, wie sie hier Rosenberg, von dem ihm eingehend bekannten japanischen Buddhismus ausgehend, in seinem Vortrag gibt. Zwar wirken die nach unserem Empfinden recht zahlreichen Wiederholungen, wenigstens beim Lesen, etwas ermüdend, aber sie sind mit Rücksicht auf das in Frage kommende Publikum nötig. Alles in allem ist mir jedenfalls eine derart knappe und treffende Darlegung über dieses Gebiet noch nicht zu Gesicht gekommen, und an sie ließe sich unschwer eine ebenso gehaltene Auseinandersetzung mit oder, genauer, seitens des Christentums für die auf unverstandene Schlagwörter hinfallenden Zweifler à tout prix, deren wir ja gerade in unseren Tagen genug haben, anschließen.

Daß der Sowjetgedanke in seiner jeder religiösen Betätigung abholden und sie strikte verurteilenden Tendenz es gelegentlich doch nicht verschmäht, zum mindesten das ethische Moment der von ihm sonst so energisch bekämpften Religionssysteme auszunutzen, geht auch aus den vorliegenden Schriften hervor. Das spricht sich besonders klar in ihren Schlußworten aus, in denen beispielsweise Ščerbatskoj die kommunistischen Losungen: „Verneinung des Rechts auf Privateigentum", „Leugnung der Beschränkung auf die Nation", „Brüderschaft aller Menschen" als schon im ursprünglichen Buddhismus wurzelnde Prinzipien hinstellt. Sergiuss von Oldenburg aber gibt in den ausklingenden Worten seines Vortrages der Hoffnung Ausdruck, die Ausstellung werde auch in weiteren Kreisen das Interesse an den Völkern, welche den Buddhismus bekennen, wecken, an Völkern, „die es schon längst verstanden haben, auf dem Wege der Verbreitung der bedeutsamen Lehre Buddha's die verschiedenartigsten Menschen zu einen und in ihnen das Gefühl der Brüderlichkeit zu entwickeln, und nicht umsonst trägt die Gemeinde der Buddhisten den Namen einer Gemeinde der vier Weltgegenden".

„Die gegenwärtige Menschheit, welche, wenn vorläufig auch noch schwach und ungeschickt, gleichfalls die Brüderschaft der Völker anstrebt, hat die Pflicht, sich so eingehend wie möglich mit dem bekannt zu machen, was früher schon in dieser Beziehung geleistet worden ist, und deshalb hat das Studium und das Verständnis der buddhistischen Welt für uns eine so große Bedeutung, der auch die gegenwärtige Ausstellung gerecht werden soll." W. A. Unkrig.

Koppers W. *Unter Feuerland-Indianern.* Eine Forschungsreise zu den südlichsten Bewohnern der Erde mit M. Gusinde. — Strecker & Schröder, Stuttgart 1924. 243 SS. Oktav. Mit 74 Abb. auf Tafeln und im Text und 1 Karte. Preis: geh. Mk. 4.50, geb. Mk. 6.—.

Was in diesem Buche berichtet wird, ist den Lesern des „Anthropos" nicht etwas durchaus Neues. Nachdem P. Gusinde S. V. D., als Abteilungschef des Museo de Antropologia y Etnologia von Santiago de Chile bereits 1919 und 1920 zwei Expeditionen zu den zwei Feuerlandstämmen der Ona und Yagan (Yamana) unternommen hatte, trat er mit P. Koppers, S. V. D., dem damaligen Mitredakteur, jetzigen Herausgeber des „Anthropos", Ende 1921 seine dritte Reise zu diesen Stämmen an. Darüber erschienen bereits kurze Berichte im „Anthropos" XIV—XV, 1919—1920, S. 1130 ff., und XVI—XVII, 1921—1922, S. 520 ff. Natürlich konnten diese Berichte nur das Wichtigste kurz andeuten. Das vorliegende Werk bringt den ersten ausführlichen Bericht über diese dritte Feuerlandsreise der beiden Forscher, die insbesondere die Erforschung des einen der drei Feuerlandstämme zu einem gewissen Abschluß brachte. Da der eine der beiden Forscher, P. Gusinde, im Jahre 1923 noch eine vierte Expedition nach Feuerland machte, auf der er noch ein letztes Gebiet der Yagan-Ethnologie erforschte und die Erforschung der Ona zum Abschluß brachte (siehe den Bericht „Anthropos" XVI—XVII, 1921—1922, S. 966 ff.; XVII—XVIII, 1923—1924, S. 522 ff.), um dann in einem fünf-

monatigen Aufenthalt bei den Alakuf die Erforschung auch dieses dritten Feuerlandstammes anzugehen (siehe „Anthropos", a. a. O., S. 536 ff.), so wird es nicht viele Stämme auf der Welt geben, die bei einer so kleinen Zahl ihrer Mitglieder (nicht ein halbes Tausend zusammen) von so gut vorgebildeten Forschern so gründlich und systematisch erforscht worden wären.

Schon das verleiht diesen Expeditionen eine ungewöhnliche Bedeutung. Es kommen aber noch mehrere andere schwerwiegende Gründe dazu, um diese Bedeutung noch weiter zu steigern. Es war keine Übertreibung, wenn einer der hervorragendsten Amerikanisten, Prof. Boas, mir in Wien und P. Koppers in New-York sagte, daß die Erforschung der Feuerländer zurzeit das wichtigste Problem der ganzen Amerikanistik darstelle. Denn es kann keinem Zweifel unterliegen, daß diese nur über die Behrings-Straße von Asien nach Amerika gewanderten Stämme, die den so ungeheuer langen Weg durch die ganze Nordsüdausdehnung Amerikas zurückgelegt haben und bis in die äußerste Südspitze Südamerikas vordringend zugleich die südlichsten Stämme der Erde überhaupt geworden sind, die ältesten Stämme von Süd- (und Nord-)amerika darstellen. Man mag sich vorstellen, welch brennendes ethnologisches Interesse sich also mit der Erforschung dieser Stämme verband. Diese Erwartung ist auch nicht getäuscht, sondern vielmehr erfüllt worden weit über das Maß dessen hinaus, was man ahnen konnte. Es wurde hier eine alte Urkultur aufgedeckt, so bestimmt und klar in der Eigenart ihres ergologischen und soziologischen Teiles, in dem klaren festen Eingottglauben ihrer Religion und in der bemerkenswerten Höhe ihrer einfachen Ethik, daß ein Zweifel an ihrer Tatsächlichkeit und Eigentümlichkeit nicht mehr bestehen kann. Für die Religionswissenschaft bedeutet die ganz unvermutete Entdeckung dieses Eingottglaubens, von dem selbst fünfzig Jahre dort anwesende Missionare keine Ahnung hatten, geradezu ein Ereignis ersten Ranges, das uns schmerzlich verstehen lehrt, was wohl andere Urvölker, wenn sie beizeiten sachgemäß untersucht worden wären, der Wissenschaft zu sagen gehabt hätten.

Gerade deswegen, weil die Eigenart dieser Kultur sich klar und bestimmt darstellt, ist es um so leichter, Fremdbestandteile, die in die Kultur der beiden eigentlichen (kleinwüchsigen) Feuerlandstämme der Yagan und der Alakaluf eingedrungen sind, leicht als solche zu erkennen. Die Art und Weise nun und der Grad der Intensität, womit diese Fremdbestandteile einer mutterrechtlichen Kultur mit Geister- und Schamanenwesen, mit einer Männerbundfeier, mit einer dazugehörigen Mondmythologie von den Ona ausgehend in die beiden anderen Stämme vorgedrungen sind, ist äußerst instruktiv und wird diese Stämme noch einmal zu einem *Locus classicus* machen, zur Einführung selbst von Anfängern in die ethnologische Methodenlehre. Während nämlich bei den Ona neben einem Eingottglauben, der auch dort besteht, doch eine ausgebildete Geisterlehre und stärkere Geltung des Schamanenwesens hervortritt und die geheime, gegen die Frauen gerichtete Männerbundfeier die einzige Initiationsfeier ist, die der Stamm kennt, beherrscht bei den Yagan der Eingottglaube das ganze individuelle und soziale Leben, die Geister sind von weniger Bedeutung, die Schamanen spielen nur eine Nebenrolle und stehen auch unter dem höchsten Wesen, die Männerbundfeier wird gehalten, wird aber als von außen gekommen und als Fremdbestandteil betrachtet, während dagegen eine urzeitliche ethisch und religiös gerichtete Initiation, an der Männer und Frauen teilnehmen, den Höhepunkt des ganzen sozialen Lebens bildet. So ist auch bei den Alakaluf der Eingottglaube noch etwas schärfer entwickelt, während das Schamanenwesen bedeutend weniger in Geltung steht, dagegen eine Initiation der gesamten Jugend wieder den Mittelpunkt des sozialen Lebens bildet, und die Männerbundfeier noch stärker als Fremdkörper empfunden wird. Noch in einer Reihe anderer Einzelheiten ist dieses allmähliche Sichverlaufen des Einflusses der eingedrungenen mutterrechtlichen Kultur sehr instruktiv zu erkennen.

Inhaltlich ist es die bis ins Einzelne gehende genaue Beschreibung der Jugendweihe, welche einen besonderen Wert des Buches ausmacht. Beide Forscher nahmen nicht als bloße interessierte Zuschauer daran teil, sondern sie selbst waren Objekte derselben, sie selbst wurden mit mehreren jungen Yagan-Leuten in den Stamm aufgenommen und dadurch zu vollwertigen Yagan gemacht, denen von da an keine noch so intimen Stammes-

geheimnisse mehr vorenthalten wurden. Da diese Jugendweihe der Kulminationspunkt des ganzen geistigen Lebens der Yagan nach seiner sozialen, sittlichen und religiösen Seite ist, so mag man ermessen, von welcher Bedeutung die völlige Aufdeckung derselben durch die beiden Forscher ist. Das außerordentlich Günstige der ganzen Situation steigerte sich auch noch dadurch, daß P. GUSINDE die Initiation zweimal durchmachte, einmal allein im vorhergehenden Jahre, wo ihm nicht erlaubt war, etwas aufzuschreiben, ein zweites Mal zusammen mit P. KOPPERS, wo ihm nicht nur die Erinnerung der ersten Aufnahme zur Hilfe kam, sondern jetzt auch den beiden Forschern, die im übrigen alle Zeremonien genau mitmachen mußten, das Aufschreiben und selbst der Gebrauch des Photographen während der Pausen gestattet wurde. Ist der Fall, daß Europäer die geheimen Stammes-Zeremonien bei primitiven Stämmen aktiv mitmachten, überhaupt äußerst selten, so steht der Fall einer zweimaligen Teilnahme wohl ganz einzig in der Geschichte der Ethnologie da.

Ein anderer bedeutungsvoller Vorzug dieser Expedition, durch den sie sich sicher vor den allermeisten, vielleicht auch vor allen anderen auszeichnet, ist die Vornahme einer methodischen Individualforschung. Die Theorie, die so manche Ethnologen, und zuletzt noch WUNDT vertreten hatte, daß bei diesen Primitiven noch kein Individualismus der Veranlagung, des Charakters usw. zu finden sei, die ich als einer der ersten Ethnologen zunächst von rein theoretischen Erwägungen aus bekämpft hatte[45], leidet auch hier völlig Schiffbruch. Es war hier auch besonders leicht, diese Individualforschung ergiebig durchzuführen. Beide Forscher lebten die ganze Zeit in intensivster Verbindung mit den Eingebornen und hatten ihr volles Vertrauen gewonnen, das insbesondere, nachdem sie durch die Jugendweihe selbst Yagan geworden waren, keine Grenzen mehr kannte. Dazu kam, daß die Zahl der zu beobachtenden Individuen — aus anderen Gründen müßte man ja sagen: leider! — nicht allzu groß war, bei den Yagan z. B. nur einige siebzig, so daß jedes Individuum in aller Gründlichkeit beobachtet werden konnte. So sind dann eine ganze Reihe höchst wertvoller Charakterbilder dieser Urvolkindividuen zustande gekommen, die äußerst interessant und wichtig sind. Sie offenbaren uns diese Urmenschen sicherlich auch als Menschen einer bestimmten Eigenart, aber auch in allen wesentlichen Punkten als volle und ganze Menschen. Insbesondere ein Fall darunter ist vor allem bedeutungsvoll, der der SEÑORA LAURENCE, der Frau des Farmbesitzers Mr. FRED LAURENCE, des Sohnes des ehemaligen evangelischen Missionars, in dessen Hause die beiden Forscher die ausgiebigste Gastfreundschaft und alle nur erdenkliche Förderung ihrer Forschungen erfuhren. SEÑORA LAURENCE ist eine Vollblut-Yagan und als einfaches Naturkind, das keinerlei europäische Beeinflussung und Erziehung, auch nicht von der Mission aus, erhalten hatte, in einer wirklichen Liebesheirat von Mr. FRED LAURENCE nach langem Kampf mit seinem Vater zu seiner Gemahlin gemacht worden, und er hat es nie zu bereuen gehabt. Sie war ihm nicht nur eine treue liebevolle Gattin und eine hingebungsvolle Erzieherin der sechs gesunden und prächtigen Kinder, die sie ihm geschenkt, und die an ihr mit aller Liebe hingen, sondern auch eine verständnisvolle Leiterin seines Hauswesens, die auch die europäischen Dienstboten desselben meisterte. Im Verkehr mit den Verwandten und Bekannten ihres Mannes blieb sie von vollendeter Natürlichkeit, Einfachheit und Bescheidenheit. Aber sie schämte sich nicht nur nie ihres Volkes, sondern blieb seine beste Sachwalterin, und ihr haben die beiden Forscher auch den größten Teil ihrer Erfolge zu verdanken. Leider haben sie vor kurzem die Nachricht von dem allzu frühen Hinscheiden dieser vortrefflichen Frau und Mutter erhalten. Angesichts solcher Fälle, wo eine Angehörige eines der primitivsten Urvölker so ausgezeichnete Gaben und Befähigungen des Geistes und des Herzens offenbart, erscheinen alle Versuche als völlig hoffnungslos, in seelischer Beziehung von den primitivsten Menschen aus zu den höchsten Tieren hinunter irgendwelche „allmähliche“ Übergänge aufzufinden. In allen wesentlichen Punkten dieser Begabung offenbart sich eine gleiche, volle und gute Menschlichkeit auch bei den anderen Gliedern dieses Völkchens.

---

[45] „Anthropos“ I, 1906, S. 950 ff.

Die Wisssenschaft und die Menschheit darf sich in der Tat glücklich schätzen, daß durch die beiden Forscher noch in allerletzter Stunde auch so viel Liebes und Schönes von diesen letzten Resten eines uralten Stammes der Menschheit aufgezeichnet werden konnte.

Auf dem vorjährigen Internationalen Amerikanistenkongreß in Göteborg (Schweden) sagte mir einer der gefeiertsten Amerikanisten, Prof. KARL VON DEN STEINEN, nachdem er die Vorträge der beiden Forscher angehört hatte: „Auf solche Schüler können Sie stolz sein!" Was ich ihm dann antwortete, kann ich auch hier nur wiederholen: „Das bin ich auch!" In der Tat, ich glaube, daß meine beiden lieben Freunde, Mitarbeiter und Schüler eine nicht leichte, aber schöne und große Aufgabe mit voller Hingebung erfolgreich gelöst haben.

Das vorliegende Werk von P. KOPPERS bringt in klarer, allgemein verständlicher Sprache den Bericht über die dritte Expedition, die besonders den Yagan galt. Die eigentlich wissenschaftliche Gesamtdarstellung aller vier Feuerlandexpeditionen wird, so Gott will, in der ersten Hälfte des kommenden Jahres erscheinen können.

Diese in den vier Expeditionen durchgeführte Erforschung einer wichtigen Gruppe südamerikanischer Urvölker bildet das erste Glied in einer Kette anderer Expeditionen, die mit den Urvölkern anderer Erdteile sich befassen (siehe S. 718 ff.).

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Arsenjew Wladimir K., Prof. *In der Wildnis Ostsibiriens.* Forschungsreisen im Ussuri-Gebiet. Übersetzt von FRANZ DANIEL. Zweiter Band. Berlin (1925), Verlag: AUGUST SCHERL, G. m. b. H. 364 SS., mit 90 Abb., zwei Gebirgsprofilen und einer vierfarbigen Karte. Preis in Ganzleinen geb. Mk. 9.—.

Dem ersten Bande dieses prächtigen Werkes, den Referent im „Anthropos" XVIII—XIX, 1923—1924, S. 1135, besprechen konnte, ist schnell ein zweiter gefolgt, welcher die Ergebnisse der Forschungen am Ostabhang des Sichote-alin (Berg der großen Westflüsse) und im Bikin-(*mandschu*: *bigan*: Ebene, Feld, plattes Land)Tale enthält. Die Richtung des Reiseweges, der im großen ganzen, mit Abstechern ins Innere, längs der Küste verläuft, um dann zurückzukehren und dem Bikin nach Westen zu folgen, ist aus der beigegebenen schönen Karte ersichtlich. Die äußere und innere buchtechnische Ausstattung verwirklicht vollkommen die Erwartungen, zu denen der erste Band in dieser Hinsicht berechtigte. Dasselbe gilt von dem Inhalt und seiner Wiedergabe aus dem russischen Original in einem eleganten und fesselnden Deutsch. Das Illustrationsmaterial, diesmal 90 Abbildungen, unter denen noch besonders auf die herrlichen und reizvollen Strand-, Fluß- und Winterlandschaften aufmerksam gemacht sei, ringt uns alle Achtung vor den photographischen Talenten ARSENJEW's ab. Wie im ersten Bande, so finden wir auch hier am Ende akkurate Register, die das Zurechtfinden erleichtern. Sie sind nach den Gesichtspunkten: Personen und Götter — Völker und Stämme — Berge, Flüsse, Ortschaften — Tiere (mit einer Sonderrubrik: Lateinische Tiernamen) — Pflanzen (aus begreiflichen Gründen und sehr zum Nutzen internationaler Brauchbarkeit nur lateinisch) und schließlich — Mineralien — geordnet. Der Umstand, daß viele der hier angeführten Namen und Begriffe von den entsprechenden Äquivalenten in udechesischer und in chinesischer Sprache begleitet sind, läßt das Werk als eine treffliche Quelle für sprachvergleichende Studien erscheinen, ein Faktor, der nota bene dem Schreiber dieser Zeilen augenblicklich bei lexikologischen Arbeiten, die der Vollständigkeit halber auch dieses Gebiet berücksichtigen müssen, sehr zustatten kommt, ein Gebiet, über das nach dieser Richtung mit Ausnahme der Golden bisher selbst in der russischen Literatur nichts existierte. Auf den Wert gerade dieser Verzeichnisse konnte schon in der oben erwähnten Besprechung hingewiesen werden.

Die hervorragende Bedeutung des Buches für den Naturforscher oder nur den Naturfreund und gar denjenigen, der an Ort und Stelle praktische Ziele auf dem Gebiete des Handels und der Industrie (Holz und Mineralschätze), ja eventuell der Ansiedlung ins Auge zu fassen gedenkt, hervorzuheben, ist hier nicht unsere Sache, da das außerhalb der speziellen

Interessen unseres Leserkreises, der Völker- und Sprachenkunde, liegt. Aber gerade diese Disziplinen kommen auch im vorliegenden Band reichlich auf ihre Rechnung. Für das linguistische Moment mag das oben Angedeutete genügen, denn dasselbe entsprechend und kritisch würdigen zu wollen, hieße mit anderen Worten, eine eigene Abhandlung schreiben. Nach Stichproben, die der Rezensent angestellt, hat er den Eindruck gewonnen, hier zuverlässige Angaben vor sich zu haben, die auf ein Vertrautsein ARSENJEW's mit den in Frage kommenden Idiomen, bzw. Sprachen schließen lassen, wenngleich ihre Transskription vom Standpunkt korrekter wissenschaftlicher Forschung nicht immer als einwandfrei gelten kann. Doch können wir naturgemäß an ein Buch, das für weitere Kreise bestimmt ist, nicht den Maßstab exakter Linguistik, geschweige denn Phonetik, legen.

S. 205 gibt ARSENJEW den Udechesen-Ausdruck *mafa* mit „Bär" wieder (es handelt sich um die Bezeichnung eines Berges). Das Wort figuriert hier nur in übertragener Bedeutung. Welche Rolle der Bär in den religiösen, vielleicht totemistischen Anschauungen der Nordostasiaten, besonders bei den Ainus und Giljaken, spielt — die letzteren veranstalten ja eigene Bärenfeste — darf ich als bekannt voraussetzen. Es ist bei diesen Vorstellungen verständlich, wenn dem „Meister Petz" allerhand *Honorifica* beigelegt werden. Hierher gehört auch das *mafa*, das im Mandschu ursprünglich „Ahne, Großvater", dann „alter Mann, Greis" bedeutet. In dieser Wahl des Ausdrucks für den Bären finden wir eine Richtlinie, die, so möchte man meinen, doch wohl auf einen totemistischen Ideengang hinweist. Die Mongolen, welche, soweit unsere heutigen Kenntnisse zu urteilen gestatten, keinen Bärenkultus kennen und kannten, haben gleichfalls kein eigenes Wort für „Bär", sondern nennen ihn den „wilden Menschen" — *kümün gürügesün* (in der Umgangssprache *kün görösö*), wofür KOVALEVSKIJ in seinem klassischen „Dictionnaire Mongol-Russe-Français" (Kasan 1844—1849) S. 2611 „un être fabuleux" mit den tibetischen Äquivalenten *mi-šog-pa-čan* und *šaṅ-šaṅ* setzt. RUDNEV bringt auf S. 150 seiner „Materialy po govoram vostočnoj Mongolii" (Materialien aus den Dialekten der östlichen Mongolei — also unserem Gebiet schon bedeutend näher kommend —, St. Petersburg 1911) für „Bär" und „Orangutang" (dies Wort allerdings in Klammern und mit einem Fragezeichen) in *kün xar görös*, was wörtlich „Mensch — um sich blickend — wild" bedeutet. Auch bei den Großrussen sehen wir noch Spuren dieses alten Glaubens: der allem sibirischen Einfluß weit entrückte Bauer der wald- und wildreichen Wolga-Gouvernements ißt um keinen Preis Bärenfleisch, mag er auch ein noch so leidenschaftlicher Jäger sein. Ich kannte einen Bauern im Gouvernement Kostroma, der in seinem Hause die Tatzen von nicht weniger als zweiundvierzig selbsterlegten Bären aufgehängt hatte! Vielleicht als Schutzmittel? (Der um die Völker- und Sprachenkunde Sibiriens so hoch verdiente und leider 1921 vor Hunger gestorbene Professor KATANOV an der Kasaner Universität erwähnt für die Karginzen im Gouvernement Jenisejsk den Bären als Hausgeist — Keleti Szemle, 1900, S. 226). Hat auch das Russische seinen eigenen recht treffenden Ausdruck für Bär, *medvěd'* — der Honigwisser (*med*, gesprochen *mjod*, Honig, unser „Meth", Honigbier, und *vědat'*, skr. *vid*, wissen; es sei hier an das Kinderlied erinnert:

„In Polen brummt ein wilder Bär:
Ihr Bienen, gebt den Honig her!")

so braucht doch der Volksmund und besonders das Märchen vorwiegend das Wort *Miša* oder *Miška*, das Diminutiv von „Michael". Warum gerade dieser in Rußland recht häufige Vorname für den Bären herhalten mußte, ist mir unerfindlich, oder sollte er doch nicht so ganz unbewußt gewählt erscheinen, wenn wir die Etymologie des hebräischen Prototyps berücksichtigen? Es gäbe das eine treffliche Parallele zu den die Gottheit mit den Ahnen nahe zu identifizierenden Vorstellungen der Nordostasiaten. Notiert doch RUDNEV in seinen „Neuen Materialien zur lebenden mandschurischen Sprachen und zum Schamanismus" (St. Petersburg, 1912, russ.) S. 6 das oben gebrachte *mafa* (in der heutigen Aussprache *mawa*) nicht nur als „Mann", sondern auch als *božestvo*-Gottheit! S. 26 desselben Buches finden wir übrigens mit der eindeutigen Bedeutung „Bär" noch den Ausdruck *lugu weĭčeń*, was einem *luku weceku* in in der Schrift entspräche und wörtlich „dicht behaarter Geist verstorbener Vorfahren" heißt (cf. VON DER GABELENTZ, Sse-schu, Schu-king, Schi-king in mandschuischer Übersetzung etc., Heft II, Wörterbuch, Leipzig 1864, p. 142, 221). In einer Note identifiziert RUDNEV dieses *weĭčeń*

mit mong. *oŋgon* = Schutzgeist (schamanistisch), während VON DER GABELENTZ, *op. cit.* 166, ein entschieden stammverwandtes *ongnika* als „ein dem Bär ähnliches Tier" notiert.

Doch zurück zum Thema. Wie der erste Band, so bietet auch der vorliegende wieder eine Fülle wertvoller Beiträge zur Kenntnis der materiellen Kultur der aussterbenden Stämme des Ussurigebietes, hauptsächlich der Tasen und der Kusun-, sowie Nachtochu-Udechesen, unterstützt durch instruktiven Bilderschmuck (S. 127, 219, 221, 253, 269, 284, 285, 307, die letzten fünf alles prächtige Udechesentypen). Schade nur, daß uns von den Behausungen der Eingebornen und den Gebrauchsgegenständen ihrer primitiven Lebensführung gar keine Specimina im Bilde gezeigt werden, doch wird das vielleicht in einem späteren Bande nachgeholt. Recht dankenswerte Aufschlüsse bietet uns aber dieser Band hinsichtlich des religiösen Moments, das im ersten fast keine Berücksichtigung gefunden. Schon allein die Namen von nur fünf im Register genannten Gottheiten, bzw. Geistwesen und die über sie im Text gemachten Mitteilungen geben recht interessantes Material zu Forschungen und Vergleichen mit analogen Elementen nicht nur bei den unmittelbar benachbarten Völkerschaften, sondern auch weit darüber hinaus, zunächst einmal für die Ural-Altaier, Untersuchungen, die, wenn im Sinne des alten WILHELM SCHOTT und ALEXANDER CASTRÉN's geführt, sowohl für das Studium der religiösen Anschauungen bei diesen Völkern als auch für die vergleichende Sprachwissenschaft so manchen wertvollen Fingerzeig geben würden, wie das oben am Worte *mafa* gegebene knappe Beispiel beweist. Die S. 61 und 62 geschilderte Opferszene und ihre Erklärung durch den Golden Derssu gewährt einen ebenso tiefen Einblick in die Vorstellungswelt der Kinder der Taiga, wie seine Bedenken hinsichtlich der Folgen, als er ohne zwingenden Grund einen Tiger getötet (S. 106) oder jenes primitive Empfinden, das den Schatten als Seele deutet und nicht nur allen Lebewesen eine solche zuspricht, sondern auch den Pflanzen und der unorganischen Natur (S. 171, 172). Aus diesem Empfinden wird auch die demselben Golden innewohnende Moral und das Mitleid selbst gegenüber der geringen Ameise (S. 202) verständlich. S. 221 führt uns an einen dem bösen Geist „Ogso" geweihten und im übrigen verbotenen *(tabu)* Opferplatz, auf dem sich ein mit Darstellungen von Menschen und Tieren behängter „Figurenbaum" *(tchun)* erhebt, dessen Geschichte erzählt wird. Wie wichtig wäre eine Aufnahme gerade dieser, wie der Verfasser selbst hervorhebt, als Unikum zu betrachtenden Kultstätte gewesen, ebenso wie der unmittelbar darauf erwähnten *zaigda*, der gleichfalls figurengeschmückten Wegweiser zur Hütte des Schamanen, dessen kultisches Gerät aufgezählt ist. Auch die Äußerungen über den „großen Gott im Himmel", Enduli (mandschu: *enduri*, Geist, VON DER GABELENTZ, *op. cit.* S. 55) und den Gewittersturm, *Agdy*, sowie die in Verbindung damit gegebenen Andeutungen über das Gefühlsleben der Tiere und Pflanzen verdienen Beachtung. Kurzum, es liegen hier eine ganze Reihe von Bausteinen zu einem wichtigen Werke bereit, das noch der systematischen wissenschaftlichen Erschließung und Bearbeitung harrt, zu einem „Kompendium der religiösen Vorstellungen und ihrer Auswirkung bei den Nordasiaten".

W. A. UNKRIG.

D'Harcourt Raoul. *L'Amérique avant Colomb.* Kleinoktav. 152 SS. Paris. DELAMAIN, BOUTELLEAU & Co. Preis geh. Frcs. 3.—.

Der Verfasser hat sich mit diesem anspruchslosen Büchlein ein Verdienst um die Popularisierung der Amerikanistik erworben. Schon oft ist ja das Bedauern darüber ausgesprochen worden, daß die angehenden Akademiker zu wenig auf dieses verheißungsvolle Fach aufmerksam gemacht werden und sich deshalb seinem Studium nur selten zuwenden. Möge das Büchlein neue Amerikanisten werben.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Heine-Geldern R. *Altjavanische Bronzen* aus dem Besitze der ethnographischen Sammlung des Naturhistorischen Museums in Wien. 28 SS. und 32 Tafeln. C. W. STERN. Wien und Leipzig 1925.

Der Verfasser umreißt zuerst den geschichtlichen Hintergrund der javanischen Kunst im allgemeinen und bespricht dann ausführlicher die Bronzen. Letztere sind von den indischen

weitgehend abhängig. Sie bilden aber doch „die köstlichste Blüte der auf hinterindisch-indonesischem Boden erwachsenen Kolonialkunst". Eine Datierung der abgebildeten Stücke wurde meist unterlassen, da die Grundlagen hiezu noch fehlen. Die Abbildungen sind gut gelungen, leider sind aber viele Originale nicht mehr in gutem Zustande.

Wie fast in der ganzen buddhistischen Kunst, vor allem in der östlichen, so ist auch hier im Ornament die phantastisch gerundete Form weit vorherrschend. Sogar die geraden Oberkiefer von Tieren sind nicht selten nach außen geschweift und verlängert, wie in Mexiko und zuweilen in China. Die Rachen werden gern geöffnet abgebildet. Die Figur auf Tafel 8 hätte ein genaueres Studium verdient. Schon die Haltung ist für eine buddhistische Gestalt ungewöhnlich. Der linke Arm als Stütze kommt wohl in Hinterindien und Mittelamerika häufig vor, aber nicht in der engeren Heimat Buddhas. Diese eleganteste aller Figuren trägt auch ein gerade noch erkennbares Rautenmuster auf dem Körper und bekundet sich auch hierin als eine vom strengen Buddhismus abweichende Form.

P. Dam. Kreichgauer, S. V. D.

Avis.

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt.

Tous les livres envoyés à la direction seront brièvement indiqués ici. On en fera un compte rendu dans un des numéros suivants selon que le temps et l'espace le permettront. On ne retournera pas les livres qui n'ont pas été demandés.

A Collection of Voyages in poetical form. Vol. II. Four Voyages by Sunthorn Phn. With a Preface by H. R. Prince Damrong, Rajanubhab B. E. 2466. Bangkok.

Antonielli U.: „Appunti die Paletnologia Laziale". Estratto dai Bulletino di Paletnologia Italiana, Anno XLIV (Gennaio-Dicembre 1924), 41 pp., Oktav, geh., Roma 1924.

A poetical Version of the Cakkavattisutta (Dighanikaya). With a Preface by H. R. H. Prince Damrong, Rajanubhab. B. E. 2467. Bangkok.

Becker P., Dr. C., S. D. S.: „Indische Erzählungen". Mit vielen Bildern und reichem Buchschmuck. 256 SS., Oktav, geh. Im Verlag der Missionsgesellschaft „Königin der Apostel", Wien, VIII., Strozzigasse 41.

Bhartrihari's Nitis' atakam translated from Sanskrit into Siamese. With a Preface by H. R. H. Prince Damrong, Rajanubhab. B. E. 2466.

Bibliography of H. R. H. Prince Devawongs Varopakar. With a Preface by H. R. H. Prince Damrong, Rajanubhab. B. W. 2466.

Bittremieux J. P., C. J. C. M. (Scheut): „Van een Ouden blinden Hoofdman". Zijn Duister begin, zijn Veelbewogen Midden en zijn Gelukkig einde. 58 SS., Oktav, geh., Prokur van Scheut, Oude Beurs, Antwerpen 1925.

Boas Fr.: „Moderne Ethnologie." Deutsche Literaturzeitung, N. F., I. Jahrgang, Heft 24, 1719—1730. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1924.

Bolinder G., Dr.: „Die Indianer der tropischen Schneegebirge." Forschungen im nördlichen Südamerika. Mit 226 Abb. auf Tafeln. 274 SS., Oktav, geb. Strecker & Schröder, Stuttgart 1925.

Bryn H.: „De inferiore menneskeracer." „Separat. Ymer", 296—332, Oktav, geh.

— „Indfodte Paa Borneo." Carl Lumholtz's Materiale Antropologisk. 87 SS., Oktav, geh. J. Kommission Hos Jakob Dybwald, Kristiania 1924.

Burnier Th.: „Ames Primitives." Récits missionnaires illustrés. No. 15. 112 SS., Oktav, geh. Société des Missions Evangéliques de Paris, 1922.

Capart J.: „Thèbes." „La Gloire d'un grand Fossé." Foundation Egyptologique Reine Elisabeth. Avec la collaboration de Marcelle Werbrouck. 362 pp., Oktav, geh. Vromant & Co., Edit. Bruxelles 1925.

Casanowitz J. M.: „The Collections of old World Archeology in the United States National Museum." From the Smithsoniam Report for 1922, pp. 415—498. With 57 Plates, Oktav, geh. Gov. Printing Office, Washington 1924.

Chess Problems. With a Preface by H. R. H. Prince Damrong, Rajanubhab. Oktav, geh. B. E. 2465 Bangkok.

Court or the Court's News a Gazette. Published by Eleven Princess (1875—1876). Vol. I., Vol. II. With a Preface by G. R. H. Prince Damrong, Rajanubhab. B. E. 2466. Bangkok.

Cremer J., Dr.: „Materiaux d'Ethnographie et de Linguistiques Soudanaises." Tome III. Les Bobo (La vie sociale). 177 pp., Oktav, geh. Libr. Orient. Paul Geuthner, Paris 13, rue Jakob, 1924. Prix 30 Frcs.

Chulalongkorn King H. M.: „Ngo Pa." A Play. B. E. 2466. Bangkok.

— „Far from home." Letters sent. To H. R. H. Princess Nibhanabhatala during his tour in Europa (1909). With a Preface by H. R. H. Prince Damrong, Rajanubhab. B. E. 2466. Oktav, geb., 2 Vols. Bangkok.

Dempwolff O.: „Das Verwandtschaftssystem der Kâte (Neuguinea). Sonderabdruck aus der „Zeitschrift für Eingebornensprachen". Bd. XV., Heft 1, 1925. 65—73 SS., Oktav, geh. Verlag von D. Reimer (E. Vohsen) A.-G., Berlin S. W. 48.

Descamps Baron: „La Matière et la Force." Selon la Méthode Intégrale et la Lumière de la science de Réalisme Rationnel. 42 pp., Oktav, geh. Marcel Hayez, Bruxelles 1925.

Diary of the H. M. King Chulalongkorn's trip to Kambeng Beyra in 1906. With a Preface by H. R. H. Prince Damrong, Rajanubhab. B. E. 2467. Bangkok.

Ebert M.: „Reallexikon der Vorgeschichte." Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter. I. Bd. Aal—Beschneidung. Mit 135 Tafeln. 446 SS., Oktav, geb. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1924. Preis 36 Mark.

— „Reallexikon der Vorgeschichte." Bd. III., Ebenalphöhle—Franken. Mit 154 Tafeln. 408 SS. Oktav, geb. Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin 1925.

Farabee W. C.: „The Central Caribs." Anthropological Publications. Vol. X. University of Pennsylvania, The University Museum. 299 pp. With XL Plates, Oktav, geb. Published by the University Museum, Philadelphia 1924

Fewkes J. W.: „The Use of Idols in Hopi Worship." From the Smithsoniam Report for 1922, 377 pp., 377—397. With 6 Plates, Oktav, geh. Gov. Printing Office, Washington 1924.

Friederici G.: „Alvaro de Mendaña." Die Entdeckung der Inseln des Salomo. Klassiker der Erd- und Völkerkunde, herausgegeben von Dr. W. Krickeberg, 2 Karten, 209 SS., Oktav, geb. Strecker & Schröder, Stuttgart 1925. Preis geh. Mk. 5.—, Leinenband Mk 7.50.

Garstang D. Sc, Prof.: „The Excavations at Askalon." From the Smithsoniam Report for 1922, pp. 509—516. With 3 Plates, Oktav, geh. Goverment Printing Office, Washingten 1924.

Glorieux P., l'Abbé.: „La Litterature Quodlibétique de 1260—1320." Bibliothèque Thomiste. V. 380 pp. Oktav, geh. Le Saulchoir, Kain (Belgique) 1925.

Grebert F.: „Au Gabun." (Afrique équatoriale française.) 216 pp., Oktav, geh. Société des Missions Evangéliques de Paris, 1922.

Hallier-Schleiden H., Dr.: „Hexe und Eidechse. Ein Beispiel naturwissenschaftlicher Sprachforschung." Sonderabdruck aus der ill. Zeitschrift „Der Naturfreund", 1925, 3, 82—86 SS., Oktav, geh. Naturwissenschaftlicher Verlag, Detmold.

Harcourt De Raoul: „Amérique avant Colomb. La Culture Moderne." Les Civilisations Disparues. I., 152 pp., Oktav, geh. Librairie Stock, Paris chez Delamain, Boutelleau & Cie, 1925. Prix Frcs 3.—.

Hentrich K.: „Über den Einfluß der Dauer auf die Stimmhaftigkeit von Verschlußlauten." „Vox", Mitteilungen aus dem Phonetischen Laboratorium der Universität Hamburg, 1. Mai 1925. Heft 5, 21—24 SS., Oktav, geh.

Hrushevska Cath.: „Z primitivnoj kulturi." Rozvidki i dopovidi Katerini Gruševśkoj z predmovoju akad. M. Gruševśkogo. Deržavne vidavnictvo Ukrajni (Vse ukrajns'ka Akademija Nauk, Kul'turno-istorična Komisija). Adresse: Sektion historique de l'Académie Panukrainienne des Sciences à Kiev, Rue Korolenko No. 37, 12 Ukraine). Kijv 1924. 224 SS., Oktav, geh.

Judd Neil M.: „Two Chaco Canyon Pit Houses." From the Smithsoniam Report for 1922, pp. 399—413. With 7 Plates, Oktav, geh. Cov. Printing Office, Washington 1924.

Karutz R., Prof. Dr.: „Die Völker Nord- und Mittel-Asiens." Atlas der Völkerkunde Bd. I, 120 SS., mit 54 Tafeln. Oktav, geb. Franck'sche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1925.

Katalog des Ethnographischen Reichsmuseums, Bd. XVII. Die Östlichen Kleinen Sunda-Inseln. I. Sumbawa. II. Flores. III. Sumba. Von H. W. Fischer und Dr. W. H. Rassers, 164 SS., X Tafeln. Oktav, geh. Buchhandlung und Druckerei vorm. E. J. Brill, Leiden 1924.

Khun Xang Khun Phen: „A Play Composed by the second King of the third Reign." With a Preface by H. R. H. Prince Damrong, Rajanubhab. B. E. 2467. Bangkok.

Labouret H.: „Langage Tambouriné et Sifflé." Extrait du Bulletin du Comité d'Etudes Historiques et Scientifiques d'Afrique française. No. de janvier-mars 1923. 39 pp. Oktav, geh. Paris.

Lach R., Dr.: „Vergleichende Kunst- und Musikwissenschaft." Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Kl. Sitzb., 201. Bd., 3. Abhandlung. 33 SS. Oktav, geh. Hölder-Pichler-Tempsky A.-G., Wien 1925.

Lach R., Dr.: „Das Konstruktionsprinzip der Wiederholung in Musik, Sprache und Literatur." Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Kl. Sitzb., 201. Bd., 2. Abhandlung. 40 SS. Oktav, geh. Hölder-Pichler,Tempsky A.-G., Wien und Leipzig 1925.

Lambeck A.: „Objektive Untersuchungen an Stotterern zur Feststellung der Beziehungen der Mitbewegung zur Sprechatmung." „Vox", Mitteilungen aus dem Phonetischen Laboratorium der Universität Hamburg. 1. Juni 1925, Nr. 6, 25—28 SS. Oktav, geh.

„Language", Journal of the Linguistic Society of America. Edited by George Melville Bolling. Vol. I. No. 1. March 1925. 36 SS., Oktav, geh. Waverly Press, Inc. Baltimore. Md.

Lehmann-Nitsche R.: „Bases para la Toponomia Indigena de la Patagonia." Del Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas de la Facultad de Filosofía y Letras. T. II. 241—248 pp. Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser Ltda, Buenos Aires 1924.

— „La Astronomía de los Chiriguanos." Mitología Sudamericana VIII. Rev. del Museo de la Plata, tomo XXVIII, pp. 80—102, „Coni", Buenos Aires 1924.

— „La Constelación de la Orion y de las Hiadas." Mitología Sudamericana IX. Revista del Museo de la Plata. Tomo XXVIII, pp. 105—145, Oktav, geh. Impr. y Casa Editr. „Coni", Buenos Aires 1924.

— „La Astronomía de los Moscoví." U. N. de la Plata. Mitología Sudamericana VII. Revista del Museo de la Plata, tomo XXVIII, pp. 66—79, Oktav, geh. Impr. y Casa Ed. „Coni", Perú 1924.

— „Astronomía Popular Gallega". Humanidades, tomo VIII, pp. 371—394. Oktav, geh. Impr. y Casa Ed. „Coni", Buenos Aires 1924.

— „El Grupo Lingüístico Tshon de los Territories Magallánicos." Publ. en los. Anales de la Sociedad Cientifica Argentina; tomo XCVI, pp. 209 u. ff. Oktav, geh. Impr. y Casa Edit. „Coni", Buenos Aires 1924.

— „Piedras Labradas para el Labio y el Lóbulo." Communicaciones del Museo National de Historia Natural de Buenos Aires. Tomo II. Buenos Aires, Nr. 13, Julio 15 de 1924.

Lilit Maharaja: „A Poetical Version of an Episode of the Vessantarajataka." With a Preface by H. R. H. Prince Damrong, Rajanubhab. B. E. 2466.

Malinowski B., Dr. „Mutterrechtliche Familie und Ödipus-Komplex". Eine ethnologisch-psychoanalytische Studie. Sonderabdruck aus „Imago", Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften. X. Bd. 1924, Heft 2/3, 58 SS., Oktav, geh. Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig-Wien-Zürich 1924.

Mead G. R. S.: „The Quest." A Quartely Review. Vol. XVI, April 1925, No. 3, 432 SS., Oktav, geh. J. M. Watkins, 21, Cecil Court, W. C. 2. London 12 sh. per annum, post free.

Mongkut H. R. H. Prince Devawongs: „A Collection of Royal Decrees." Vol. VI. With a Preface by H. R. H. Prince Damrong, Rajanubhab. B. E. 2466.

Mongkut King H. M.: „A Collection of Royal Decrees. Vol. V. With a Preface by H. R. H. Prince Damrong, Rajanubhab. B. E. 2466. Bangkok.

Mongkuk Pali H. M.: Pali Stanzas. On the Nams of his Children. With a Preface by H. R. H. Damrong Rajanubhab. B. E. 2467. Bangkok.

Moss R., B. Sc. Oxon: „The Life after Death in Oceana and the Malay Archipelago." 247 pp., Oktav, geb. Humphrey Milford, Univ. Press, Oxford 1925.

„Nada." The Southern Rhodesia Native Affaires. Dep. Annual. 1924 Dec. Edited by Guy A. Taylor, 116 SS., Oktav, geh. Salisbury, Rhodesia. Pfund Sterling —.2.—6.

Naumann H.: „Primitive Gemeinschaftskultur." Beiträge zur Volkskunde und Mythologie. 195 SS., Oktav, geh. Eugen Diederichs, Jena 1921. Preis brosch. Mk 3.50, geb. Mk. 4.75.

Norman Fr.: „Mythen der Sterne." 521 SS. Mit 17 Abbildungen im Text, 12 Tafeln und einer Karte. Oktav, geb. Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G., Gotha, Stuttgart 1925. Preis Mk 14.—.

Pañnasajataka or the fifty Birth of Buddha. Translated into Siamese. Vol. I. (Samuddaghosajataka an Sudhanjataka. With a Preface by H. R. H. Prince Damrong, Rajanubhab. B. E. 2467. Bangkok.

Plischke H., Dr.: „Anthropologie, Vorgeschichte, Völkerkunde." Das Schrifttum des Jahres 1924. Jahresbericht des Literarischen Zentralblattes, I. Jahrgang, 17. Bd. 1924, 68 SS., Oktav, geh. Verlag des Börsenvereines der Deutschen Buchhändler zu Leipzig 1925. Mk 2.50.

Prince Damrong Rajanubhab H. R. H.: „A Collection of Chronicles." Vol. XXIX. The Siamese Embassies to Europe. B. E. 2467. Bangkok.

— „History of the most illustrious Order of Chula Chom Klao." Oktav, geh. B. E. 2467. Bangkok.

— „Manners and Customs." Part XII. Taxation in Siam. B. E. 2466. Bangkok.

— „Far from Home." Appendix. B. E. 2466.

— „History of the Siamese War-Ships." B. E. 2467. Bangkok.

Prince Damrong Rajanubhab H. R. H.: „An historial Account of the Ecclesiastical Dignities." B. E. 2466.

— „A Collection of tales." Vol. III. Pis Acapakaramam. B. E. 2467. Bangkok.

Prince Narisaränuvattivongs H. R. H.: „Five Plays." With a Preface by H. R. H. Prince Damrong Rajanubhab. Oktav, geh. B. E. 2467. Bangkok.

Prince Paramanujiut Jinorod H. R. H.: „Sabbasiddhi." A Poetical Version of one of the fifty Jatakas. With a Preface by H. R. H. Prince Damrong Rajanubhab. B. E. 2467. Bangkok.

Rama King VI. H. M.: „The Jâtaka." Translated into Siamese (Cattalisanipata). B. E. 2466. Bangkok.

Records of Sir James Brooke's Embassy in 1850. With a Preface by H. R. H. Prince Damrong Rajanubhab. B. E. 2466. Bangkok.

Rivet P.: „La Balance Romaine au Pérou." Extrait „L'Anthropologie." Tome XXXIII. 1923. 535—538 pp., Oktav, geh. Masson et Cie., Edit., Paris.

Rosen Fr.: „Shuma Farsi hörf mizänid?" (Sprechen Sie persisch?) Neupersischer Sprachführer für die Reise und zum Selbstunterricht. 3. Auflage. Kochs Sprachführer 142 SS., Oktav, geb. Ferdinand Dümlers Verlagsbuchhandlung, Berlin 1925. Mk. 2.—.

Saville M.: „The Gold Treasure of Sissig, Ecuador." 20 pp., Oktav, geh. Leaflets of the Museum of the American Indian Heye Foundation. No. 3. Sept. 16., 1924.

Senn A.: „Germanische Lehnwortstudien." Dissertation. 64 SS., Oktav, geh. C. Winter's Universitäts-Buchhandlung, Heidelberg 1925.

Sermons: „Delivered at the Palace of Bang Khun Brahm on the occasion of the Princess of Ratanakosindra." With a Preface by H. R. H. The Prince of Nagara Soakya. Oktav, geh. B. E. 2466.

Skottsberg C.: „Notes on the old Indian necropolis of Arica." Särtryk ur Meddelande, fran Geografiska Föreningen i Göteburg. III. 1924. 77 SS., Oktav, geh.

Smith E. E.: „The Ancient Egyptians and the Origin of Civilisation." 216 pp., Oktav, geb. Harper & Brothers, London and New York 1923.

Solutions of the Ches-Problems. B. E. 2465. Bangkok.

Schuchardt H.: „Das Baskische und die Sprachwissenschaft." Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Kl. Sitzb., 202. Bd., 4. Abhandlung. 33 SS, Oktav, geh. Hölder-Pichler-Tempsky A.-G., Wien und Leipzig 1925.

Schuller R., Prof. Dr.: „Die älteste bekannte Abbildung südamerikanischer Indianer." Vorgelegt der XIX. Tagung des Internationalen Amerikanistenkongresses in Washington D. C., 1915, und in anderer Fassung veröffentlicht in Hist. Rec. and Studies. U. S. Cathol. Hist. Soc. IX. 1917, S. 89—97.

— „La unica Grammatica Conocida de la Lengua Pame." Biblioteca Ethnos. Secretaria de Educacion Publies. Departemento de Anthropología. 40 pp., Oktav, geh. Telleres Graficos del Dep. de Anthropología, Mexico 1925.

Tagliavini C.: „Sulla Questione della Posposizione dell'Articolo." Extrait du „Dacoromania." Anul III (1924). 315—522 pp., Oktav, geh. Institutal de Arte Grafica „Ardealul", Chuij 1924.

— „Recensii." Extrait du „Dacoromania". Anul III (1924). 851—854 pp., Oktav, geh. Institutal de Arte Grafice „Ardealul" Chuij 1924.

Tiefensee Fr.: „Wegweiser durch die chinesischen Höflichkeitsformen." 3. Auflage. Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde. Bd. XVIII. 224 SS., Oktav, geb. Verlag der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. Tokyo 1925. Im Buchhandel auch zu beziehen durch Behrend & Co., Berlin W. 9. Mk 8.—.

Torrend J., S. J.: „The Bantu Classification of the Nouns from a Scientific Point." Proceedings of the Rhodesia Scientific Association. Vol. XXIII. 1924/1925. 24 pp., Oktav, geh. Bulawayo: Published by the Association and printed by the Argus Printing and Publishing Co., Ltd.

Trautz F. M.: „Japanische wissenschaftliche Hilfsmittel zur Kultur- und Religionsgeschichte Zentral- und Ostasiens." Sonderausgabe aus „Asia Major". Vol. I., 75 SS., Oktav, geh. Verlag der „Asia Major", Leipzig 1924.

Verbrugge R., Dr.: „Un Pays où les rivières coulent à rebours." Extrait du Bull. de la Asoc. belge d'Etudes Coloniales. No. 5/6, mai-juin 1924. 219—238 pp., Oktav, geh.

Völlmecke H., Prof. Dr.: „Die Gottesidee im Bewußtsein der Menschheit." 151 SS., Oktav, geb. Fr. Bergmeyer, Verlag Hildesheim.

Vossler K.: „Geist und Kultur in der Sprache." 267 SS., Oktav, geh. C. Winter's Universitäts-Buchhandlung, Heidelberg 1925. Preis geh. Mk 8.—, geb. Mk. 10.50.

Wiedemann T. T.: „The Shake Religion of Puget Sound." From the Smithsonian Report for 1922, pp. 499—507. Office Washington 1924. With 2 Plates. Oktav, geh. Goverment Printing.

Wiedemann A.: „Die Mithrasdenkmäler von Memphis." Sonderabdruck aus der „Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes." XXXI. Bd., 4. Heft, 310—312 SS.

Wiedemann A.: „Neue Funde bei den Pyramiden von Gizeh." Köln. Volkszeitung. Beilage zu Nr. 123. Dienstag, 17. II. 1925.

Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie. Herausgegeben von Dr. R. Thurnwald, Berlin. I. Jahrgang, Heft 1, März 1925. 112 SS., Oktav, geh. Verlag C. L. Hirschfeld, Leipzig 1925.

Zulliger H.: „Zur Psychologie der Trauer- und Bestattungsgebräuche." Sonderabdruck aus „Imago", Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaft". X. Bd. 1924, Heft 2/3. Ethnologisches Heft. 53 SS., Oktav, geh. Internationaler psychoanalytischer Verlag Leipzig-Wien-Zürich 1924.

Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'Etudes.

XXIX: **Frazer J. G.**, Adonis, étude de Religions orientales comparées. — XXX: **Frazer J. G.**, Les Origines de la Famille et du Clan. — XXXI: **Oltramare P.**, L'Histoire des Idées théosophiques dans L'Inde. La Théosophique Boudhique. — XXXII: **Przyluski J.**, La Légende de l'Empereur Açoka (Açoka-Avadana) dans les Textes Indiens et Chinois. — XXXIII: **Gaudefroy-Demombynes.**, Le Pèlerinage à la Mekke. Étude d'Histoire religieuse. — XXXIV: **Dumézil G.**, Le Festin d'Immortalité, Étude de Mythologie comparée Indo-Européenne.

Bijdragen tot te Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Deel 80/4.

Krom N. J., Dr., De beteekenis van Tjandi Djadi. — **Gunning J. W., Dr.**, Uit en over de Minahassa. — **Mallinckrodt J.**, Ethnografische Mededeelingen over de Dajaks in de Afdeeling Koealakapoas. — **Kolk van der J.**, Leeftijdsklassen op de Tanimbareilanden. — **Kruyt J.**, Verbeteringen behoorende bij het opstel „De Moriërs van Tinompo".

Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême Orient. Vol. XXIV, 1—2, 1924.

Demiéville P., Les versions chinoises du Milindapanha.

Congo, Revue générale de la Colonie belge. 1925.

I/1: **Gilliard L.**, Étude de la société indigène. — **Tanghe B.**, Zantingen uit de Geschiedenis der Ngbandi. — **Roy R.**, Notes sur les Banyabungu (suite). — II/2: **Pieraerts J.**, Le grand soleil ou tornesol. — **Wynant, Dr.**, Het Doko-Volk. — **Lotar L.**, Le mariage en région dite Mongbatu. — **Sergysels A.**, Notes synthétiques sur l'Afrique Equatoriale française. — II/3: **Sergysels A.**, Notes synthétiques sur l'Afrique Equatoriale françaises. — **Colle T.**, Au pays du Bushi. — II/4: **Tanghe B.**, Une paya de philosophie congolaise chez les Ngbandi. — **Grootaers L.**, Sur la necessité d'organiser l'étude de la phonétique dans uns Ecole coloniale supérieure. — **Lotar L.**, Polygamie et mariage Zande.

El Mexico Antiguo. II/9.

Caso A., Un Antiguo Juego Mexicano: El Patolli. — **Reina B., Dr.**, Algunas observaciones acerca del Codice Vaticano 3738 o Codice Rios. — **Beyer H.**, La Tiradera (Atlatl) todavia en uso en el Valle de México. — Sobre el Origen de los Indios y de las Civilizaciones Americanas.

Ethnos, Revista dedicada al Estudio y Mejoramiento de la Poblacion Indigena de Mexico. Tercere epoca T. I, Num 3—4.

Mendieta y Núnez L., Importancia cientifica y práctica de los estudios etnológicos y etnográficos. — **Schuller R.**, La Patria originaria de los Indios Maya. — **Diaz Lozano E.**, Excavaciones practicadas en el pueblo de Coyoacán. — **Nuttal Z.**, La cerámica descubierta en Coyoacán. — **Mendizábal M. O. de**, El Jardin de Netzahualcóyotl. — **Enriquez R. M.**, Notas sobre las Alfarerias de Cuernavaca.

Folk Lore, XXXV/4.

Hocart A. M., Initiation. — **Junod H. A.**, La Genèse des Contes Africains: ou comme quoi les Noirs inventent des Contes sans le savoir.

Journal of the African Society. 1925, XCV.

Talbot P. A., Some Foreign Influences on Nigeria. — **Meyler H. M.**, The Zulu: the Gentleman of the African Veld. — **Bagshawe F. J.**, The Peoples of the Happy Valley East Africa. Pt. III.

Journal of American Oriental Society, XLV/1.

Barton G. A., The Place of the Amorites in the Civilization of Western Asia. — **Hopkins E. W.**, Words of Defumation in Sanskrit Legal Language. — **Kalmykow A.**, Iranians and Slavs in South Russia.

Journal Asiatique. CCV/2.

Mercier M. G., La langue libyenne et la toponymie antique de l'Afrique du Nord. — **Bacot M. J.**, La collection tibétaine Schilling von Canstadt à la bibliothèque de l'Institut.

Language. Journal of the Linguistic Society of America. Vol. I/1.

Blomfield L., Why a Linguistic Society?

Man, XXV.

3: **Migeod, F. W. H.**, Albinism at Mori on the Gold Coast. — **Perry W. J.**, Pearls an Pearl-shell in the Pacific. — **Mingana A.**, On the Meaning of the Persian Word for Pearl. — **Balfour H.**, Thorn-lined Traps and their Distribution. — 4: **Seligman B. Z.**, Marital Gerontocracy in Africa. — **Haddon A. C.**, Pearls as Givers of Life. — **Myres J. L.**, Ernest Chantre. — **Seligman B. Z.**, Problems of Social Organisation. — **Menghin O.**, A Statue-Menhir from Tramin, South Tyrol. — 5: **Crabtree W. A.**, The Origin of the Bahima. — **Petrie Flinders**, The Entry of the Bronze Users. — **Stone E. H.**, The Purpose of Stonehenge. — **Blackman W. S.**, An Ancient Egyptian Custom illustrated by a Modern Survival. — **Hildburgh W. L.**, Notes on an Iberian Bronze Votive-Figure and on an Iberian Gold Earring. — 6: **Dewey H. and C. W. Hobley**, Some Obsidian Implements from Kenya Colony. — **Hornel J.**, The Archaic Sculptured Rocks and Stone Implements of Gorgona Island, South America. — **Garrod D. A. E.**, Solutrean Implements in England. — **Ridgemay W.**, Thorn Traps. — **Roheim G.**, Cú-chulainu and the Origin of Totemism.

Mededeelingen, Tijdskrift voor Zendings Wetenschap. 69/1.

Kluin H., Een boek over het zieleleven van den natuurmensch.

Mensch en Maatschappy. 1/1.

Kleiweg De Zwaan J. P., Prof. Dr., Kindermoord in den Indischen Archipel.

Mitteilungen der Anthropoogischen Gesellschaft. 1925, 2/3.

Bosch-Gimpera P., Die Vorgeschichte der Iberer.

Nederlandsch Indie Oud en Nieuw. VIII. 1923/1924.

Bosch F. D. K., Een hypothese omtrent den oorsprong der Hindoe-Javaansche Kunst. — **Bouman M. A.**, Een Dajaksch scheppingsverhaal. — **Doorman J. G.**, Vormen van het Oostersch despotisme in de dagen der Oost-Indische Compagnie. — **Erp Th. van,** Voorstellingen van vaartuigen op de reliefs van den Boroboedoer. — **Hellema A.**, Een meesterwerk van Boeddhistische Kunst. — **Kool J.**, Over gongs en angkloengs. — **Krom N. J.**, De waardeerung der Hindoe-Javannsche Kunst. — Boddhistattwa van Plaosan. — **Nieuwenkamp W. O. J.**, Een kort bezoek aan de eilanden Kisar, Leti en Roma. — Een vooraadschuur en een offerhuisje op Timor. — Mijn bezoek aan Roti. — **Vogel J. Ph.**, De Makara in de Voor-Indische beeldhouwkunst.

Palaeontologica Sinica. Ser. D. Vol. I. Nr. 2. Peking 1925.

Arne, T. Y., Painted Stone Age Pottery from the Province of Honan, China.

Petermann's Mitteilungen. 1925.

Heft 3/4: **Hugo G. W.**, Nochmals „Spuren der Araber in der Südsee". — **Krause F.**, Theodor Koch-Grünberg †. — 5/6: **Trinkler E.**, Aus dem westlichen Teil des afghanischen Hindukusch.

Revue des Arts Asiatiques.

1924, 1: **Lartique J.**, Le Sanctuaire Bouddhique de T'ien-long-chan. — **D'Ardenne de Tizac**, Les Jades classiques. — **Jaloux E.**, Observations sur l'art chinois. — **Salmony A.**, L'Art plastique du Thibet. — 2: **Grousset R.**, L'Art de l'Asie Centrale et les Influences Iraniennes. — 3: **Krom N. S.**, L'Art ancien de Bali. — **Rostovtzeff M.**, L'Art chinois de l'Epoque de Han. — 1925, 1: **Masson Ousel P.**, Une Connexion dans l'Esthétique et la Philosophies de l'Inde. La Notion de Prâmana. — **Roerich G.**, Les Influences helléniques dans l'Art oriental. — **Weber M.**, Les Laques et les Meubles de la Chine. — **Groslier G.**, La Femme dans la Sculpture Khmère ancienne.

Revue d'Ethnographie et des Traditions populaires. VI/21.

Dandouau A., Enigmes et devinettes Sakalava et Tsimmihety (Madagascar). — **Bates D. M.**, Organisation sociale des Biroungoumat et Djouamat (Australie Occidentale). — **Lacombe F.**, Étude sur le Rouergue. — **Piasecki E.**, Jeu, Rite, Chanson. — **Descamps P.**, Le Vêtement chez les Sauvages. — **Roblin A.**, Dix contes mfan (Gabon).

Revue de l'Histoire des Religions.

1923, LXXXVIII, 1—2: **Weill R.**, L'installation des Israélites en Palestine et la légende des patriarches. — **Reinach S.**, Le Souper chez la Sorcière. — **Lods A.**, Le rôle de la tradition orale dans la formation des récits de l'Ancien Testament. — 3: **Malinjoud C.**, La fête de „Achoura chez les Chiites de Damas. — **Zielinski Th.**, Les origines de la religion hellénistiques. — **Pettazzoni R.**, La formation du monotheisme. — 1924, LXXXIX, 1—2: **Deonna W.**, Quelques reflexions sur le symbolisme en particulier dans l'Art préhistorique. — 1925, XC, 1—2: **Deonna W.**, Armes avec motivs astrologiques et talismaniques.

The Indian Antiquary.

1923: **Dodwell H.**, „Form Fours" of Indian Origin. — **Dubreuil G. J.**, Indian and the Romains. — **Hocart A. M.**, Flying through the Air. — **Man E. H.**, Dictionary of the South Andaman Language. — **Narendranath L.**, The Antiquity of the four stages of Life. — **Nundolal Dey**, Geographical Dictionary of Ancient an Mediaeval India. — **Rose H. A.**, Manu's „Mixed Castes". — Contributions to Punjabi Lexicography Ser. IV. — **Temple R. C.**, Colour Symbolism. — Regarding the Christians of St. Thomas in South India. — Ritual Murder as a Means of Procuring Children. — Remarks on the Andaman Islanders and their Country. — 1924: **Edwardes S. M.**, Folk-Tales from Northern India. — **Kalipada M.**, Further Note on Ritual Murder as a Means of procuring Children. — **Mohd, Ismail**, Some Copper Coins of Southern India. — **Moothiah J. S.**, Folk-Tales from the Deccan. — **Nundolal Dey**, Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India. — **Rawlinson H. G.**, The Disposal of Deceased Lamas. — **Ray H. C.**, The Indian Alphabet. — **Schmidt P. W.**, The Religious Situation of the Andamanese. — **Temple R. C.**, A Sketch of South Indian Culture. — Pearl and Cotton Merchants' Slang. — Disposal of Deceased Lamas in Eastern Tibet and the Mummifying of Bodies in China. — 1925, 1: **Hocart A. M.**, The Cousin in Vedic Ritual. — 2: **Temple R. C.**, Remarks on the Andaman Islanders and their Country, — **Bray D.**, The Jat of Baluchistan. — **Lal R. B. H.**, A Note on the Antiquities of Albardi Village. — **Nundolal Dey M. A.**, Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India. — 3: **Temple R. C.**, Remarks on the Andaman Islanders and their Country.

The Journal of the Anthropological Society of Bombay. Vol. XIII/2.

Tarak Chandra Ray Chaudhuri and Mitra S. C., On the Cult of the Goddess Mangala Chandi in Eastern Bengal. — **Iyer L. A. K.**, The Mannans of Travancore. — **Modi J. J.**, A Book-procession of the Tibetan Lamas as seen at Darjeeling. — **Kincaid C. A.**, Two Ancient Sindi Tales. — **Macdonald A.**, Natural Mental Tests. — **Mitra S. C.**, On a recent Instance of the Khasis Custom of offering Human Sacrifices to the Snake-Deity. — On the Worship of Dakshina Raya as a Rain-God. — **Basu N. K.**, A short Account of the Holi Festival. — **Padhye K. A.**, Some Ceremonies and Customs regarding the Domestic Life of a Hindu. Pt. II. — **Mehta S. S.**, Sakambhari (Sambhar) mentioned in Durga Sapta Sati. — The Origin of Holg Holidays traced to Rigvedic Times.

The Journal of the Polynesian Society. XXXIV/1.

Firth R. W., The Korekore Pa. — **Graham G.**, History of the Kawerau Tribe of Waitakere. — **Stockes J. F. G.**, Notes on Polynesian Featherwork. — Tale of Fambumu an his Wives. From the Eastern Solomon Islands. — The Rangi Hiro. The Evolution of Maori Clothing.

The Museum Journal. XV.

1: **Wooley C. L.**, The Expedition to Ur. — **Fisher C. S.**, A Group of Theban Tombs. — **Reich N.**, Marriage and Divorce in Ancient Thebes. — **Hall H. U.**, A Congo Fetish. — **Legrain L.**, Coins from Nippur. — Two Door Sockets of the Kings of Ur. — 2: **Wooley C. L.**, The Ziggurat at Ur. — **Burkitt R.**, A Journey in Northern Guatemala. — 3: **Legrain L.**, The Art of the Oldest Civilization of the Euphrates Valey. — **Hall H. U.**, African Cups Emnodying Human Forms.

Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijskundige Genootschap. XLII.

Nr. 2: **Drejer B. C. D.**, De grot van Sagen (Weda, Halmaheira). — Nr. 3: **Witkamp H.**, De Soengai Senjioer (Borneo) van hare monding tot Moeara Lompa. — **Lamster J. C.**, Beschavingsgebieden op Nieuw-Guinee.

T'oung Pao. 1924, 4.

Pelliot P., Quelques remarques sur le Chono fou. — **Duyvendak J. J. L.**, Hsün-tzu on the rectification of names.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Bd. XXXII/1.

Drexel A., Der semitische Triliterismus und die afrikanische Sprachforschung. — **Bräu H. H., Dr.**, Die altnordarabischen kultischen Personennamen. — **Kluge Th.**, Die „Klassenelemente" in den Kaukasussprachen.

Zeitschrift für Eingebornen-Sprachen. XV.

1: **Gutmann B.**, Bruchstück aus den Kerstocklehren für Mädchen nach dem Wreho fo Ljangô. — **Dempwolff O.**, Die l-, r-, und d-Laute in austronesischen Sprachen. — **Tilling M. v.**, *Jabârti*-Texte. — 2: **Augustiny J.**, Kambamärchen.

Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie. I/1.

Thurnwald R., Probleme der Völkerpsychologie und Soziologie. — **Alverdes F.**, Über vergleichende Soziologie. — **Malinowski B**, Forschungen in einer mutterrechtlichen Gemeinschaft.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Collection internationale de Monographies ethnologiques.

Bibliothèque Ethnologique
-ANTHROPOS-
Ethnologische Bibliothek

Internationale Sammlung ethnologischer Monographien.

Für Abonnenten der Zeitschrift „Anthropos" zu drei Viertel des Preises, falls sie durch die Administration des „Anthropos" bestellen.

Les abonnés de la Revue «Anthropos» ne paient que trois quarts du prix, supposé qu'ils commandent par l'intermédiaire de l'Administration de l'«Anthropos».

I, 1: P. Jos. Meier, M. S. C.: Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel (Neu-Pommern, Südsee). Urtext, Übersetzung und Erklärung. 290 SS. 8°. Preis: Mk. 9.50 (= Frcs. 10.—).

I, 2: Jos. Henry: Les Bambara, leur vie psychique, éthique, sociale et religieuse. 234 pp., 11 illustrations de texte, 24 planches. Prix: Mk. 10.— (= Frcs. 12.50).

I, 3: P. G. Peekel, M. S. C.: Religion und Zauberei auf dem Mittleren Neu-Mecklenburg, Bismarck-Archipel, Südsee. 135 pp., 5 Tafeln, 1 Karte. Preis: Mk. 6.— (= Frcs. 7.50).

I, 4: P. H. Trilles, C. Sp. S.: Le totémisme des Fangs. 660 pp. Prix: Mk. 20.— (= Frcs. 25.—).

I, 5: P. A. Liétard, Sem. Miss. Etr.; Au Yun-nan: Les Lo-Lo-P'o. 272 pp. Prix Mk. 9.— (= Frcs. 11.—).

II, 1: P. A. Erdland, M. S. C.:

Leben u. Religion eines Südsee-Volkes, der Marshall-Insulaner.

I. Ergologie oder Leben und Wirken. II. Soziologie oder Gesellschaft, Recht und Sitte. III. Höheres Geistesleben: Sprache, Dichtkunst, Mythologie. IV. Sittlichkeit und Charakter. V. Religion und Jenseitsanschauungen.

XII + 376 SS. Mit 14 Tafeln und 27 Figuren im Text. Preis: Mk. 13.—.

II, 2: H. Bieber: Ein altkuschitisches Volkstum im Innerafrika. Nachrichten über Land und Volk, Brauch und Sitte der Kaffitscho oder Gonga und das Kaiserreich Kaffa. I. Bd.: Einleitung. Das Eigenleben der Kaffitscho oder Gonga. XXIV + 500 SS. Mit 216 Bildern im Satze und 11 Bildertafeln. Preis: Mk. 20.—.

Soeben erschienen: Vient de paraître:

II, 3: H. Bieber: Kaffa II. Bd. Das Gemeinleben der Kaffitscho oder Gonga. Mit 28 Bildern im Satze und 11 Bildertafeln. Preis: Mk. 20.—.

II, 4: P. Kleintitschen: Mythen und Erzählungen eines Melanesierstammes. Preis: Mk. 15.—.

Unter der Presse: Sous presse:

W. Hofmayr: Die Schilluk. Geschichte, Gesellschaftsleben, Religion und Sitten eines Obernil-Stammes.

Zu beziehen durch Administration des „Anthropos", St. Gabriel, Mödling.

Die Administration des „Anthropos"
St. Gabriel-Mödling bei Wien
Österreich.

L'Administration de l'«Anthropos»
St. Gabriel-Mödling près Vienne
Autriche.

Abonnementspreis ohne Porto (6 Hefte jährlich) künftighin: 30 Shilling = 6 Dollars.

Die Mitarbeiter beziehen 25 Separatabdrücke. Werden mehr Abdrücke gewünscht, so werden die Mehrkosten des Papiers, des Druckes und des Heftens berechnet. Die Herren Autoren werden ersucht, sofort beim Einsenden der Manuskripte anzuzeigen, wie viel Separatabdrücke sie wünschen.

Alle Mitteilungen und Anfragen, die sich auf die Administration der Zeitschrift beziehen, sind zu adressieren: Administration des „Anthropos", St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Alle auf die Leitung der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen und Anfragen sind zu adressieren an: P. W. Koppers, S. V. D., Herausgeber des „Anthropos", St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Prix d'Abonnement sans port (6 fasc. par an) pour l'avenir: 30 Shillings = 6 Dollars.

Les collaborateurs ont le droit à 25 tirage à part. Si l'on désire avoir plus de 25 tirages à part, il faut payer les frais de papier, d'impression et de brochage. Messieurs les auteurs sont priés d'indiquer, de suite, en envoyant les manuscrits, combien ils désirent avoir des tirages à part.

Pour tous les renseignements concernant l'administration prière de s'adresser, dès à présent: A l'administration de l'«Anthropos», St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Pour tous les renseignements concernant la direction prière de s'adresser directement: Le R. P. Guill. Koppers, S. V. D., Directeur de l'«Anthropos», St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Price of Subscription (6 numbers per annum) henceforth: 30 Shillings = 6 Dollars.

Contributors receive 25 separate copies of their articles. If one wishes to have more than 25 separate copies he must pay the expenses for paper, printing and binding. The gentlemen, our esteemed authors, are kindly requested to indicate at their earliest convenience, in sending in the manuscripts, how many separate copies are wanted.

For all information regarding administration please address: Administration of "Anthropos", St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

For all information regarding the magazine please address: Rev. P. W. Koppers, S. V. D., Editor of "Anthropos", St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

Man abonniert: For subscriptions address: On s'abonne:

In Österreich und Deutschland bei: Administration des „Anthropos", St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

En France chez: Alphonse Picard et Fils, Paris VI^e^, 82 Rue Bonaparte.

En Belgique chez: La Bibliothèque Choisie, Louvain, 12 Grand'Place.

In England: Luzac & Co., London W. C., Great Russell Street 46.

Nell' Italia presso: Fred. Pustet, Roma Piazza San Luigi dei Francesi 33—33 A.

In United States and Canada: Society of the Divine Word (Agency of the "Anthropos"), Techny, Cook Co. Ill., U. S. A.

En Argentina, Uruguay y Paraguay: Congregación del Verbo Divino, Buenos Aires, Mansilla 3855.

En Brazil: Congregación del Verbo Divino, Rio de Janeiro, Parochia Santo Christo dos Milagres.

En Chile, Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia y Venezuela: Congregación del Verbo Divino, Santiago de Chile, Moneda 1661.

Verantwortlicher Schriftleiter: P. W. Koppers, S. V. D., St. Gabriel-Mödling.

Band / Tom. XX. Sept.-Dez. 1925 Sept.-Déc. Heft / Fasc. 5, 6.

Revue Internationale d'Ethnologie et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

Rivista Internazionale d'Etnologia e di Linguistica

Revista Internacional de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde.

Fundator P. W. SCHMIDT, S. V. D.

INDEX:

	Pag.
P. Paul Schebesta, S. V. D., und Fr. Georg Höltker, S. V. D.: Der afrikanische Schild (Karte) (ill.)	817
G. Pagès: Au Ruanda, sur les bords du lac Kivou (Congo Belge) (ill.)	860
Prof. Dr. K. Th. Preuß: Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern usw.	881
Rev. Father J. Staal: The Dusuns of North Borneo (ill.)	929
P. J.-B. Degeorge: Légendes des *Tay*, Annam	952
A. van Odijk, M. S. C.: Ethnographische Gegevens over de Manobo's van Mindanao, Philippijnen (ill.)	891
Dr. Otto Spies: Esman und Zejdschan	1001
J. de Angulo and L. S. Freeland: The Chontal Language (map)	1032
Halfdan Bryn: Die Entwicklung der Menschenrassen (ill.)	1053
Dr. Wilhelm Bayer: Die Religion der ältesten ägyptischen Inschriften	1093
P. G. Koppers, S. V. D.: La quatrième Session de la «Semaine d'Ethnologie religieuse» à Milan (Italie), 17 à 25 septembre 1925	1122

Analecta et Additamenta (1127), Miscellanea (1136), Bibliographie (1141), Avis (1195), Zeitschriftenschau — Revue des Revues (1199).

Unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre herausgegeben von P. W. KOPPERS, S. V. D.

Redaktionsmitglieder: PP. DAM. KREICHGAUER, P. SCHEBESTA, M. SCHULIEN, S. V. D.

Eigentum und Verlag:

„Anthropos"-Administration: St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Druck der Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII.

Bibliographie:

1. **Bieber Friedrich J.:** Kaffa (Univ.-Prof. Dr. W. Czermak).
2. **Savina F. M.:** Histoire des Miao (P. Wilh. Koppers).
3. Primeiro Congresso de Medicina Tropical da Africa Occidental (Dr. Viktor Lebzelter).
4. **Haddon A. C.:** The Races of Man and their distribution (Dr. Viktor Lebzelter).
5. **Smith G. Elliot:** Elephants and Ethnologists (P. Dam. Kreichgauer).
6. **Haas Hans:** Bilderatlas zur Religionsgeschichte (P. Dam. Kreichgauer).
7. **Dengler Hermann:** Indianer (P. Dam. Kreichgauer).
8. **Capart Jean:** Thèbes (P. Šio Batmanišvili).
9. **Koch-Grünberg Theodor:** Vom Roroima zum Orinoco (P. Dam. Kreichgauer).
10. **Saville Marshall H.:** The Gold treasure of Sigsig, Ecuador (P. Dam. Kreichgauer).
11. **Norden Eduard:** Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania (Dr. Ernst Karl Winter).
12. **Charles F. Jean:** Le milieu biblique avant Jésus-Christ (P. Dam. Kreichgauer).
13. **Taylor, Merlin Moore:** Bei den Kannibalen von Papua (P. Wilh. Koppers).
14. **Tiefensee Franz:** Wegweiser durch die chinesischen Höflichkeitsformen (P. Theodor Bröring).
15. **Wirz P.:** Anthropologische und ethnologische Ergebnisse der Zentral-Neuguinea-Expedition 1921—1922 (P. Wilh. Koppers).
16. **De Vuippens, P. Ildefonse:** Le Paradis terrestre au troisième ciel (P. Dam. Kreichgauer).
17. **Becker Carl, S. D. S.:** Indische Erzählungen (P. Wilh. Koppers).
18. **Leroy Olivier:** Essai d'introduction critique à l'étude de l'économie primitive (P. Wilh. Koppers).
19. **Lopatin Iv.:** Nabljudenija nad bytom Gol'dov (W. A. Unkrig).
20. **Karutz R., Prof. Dr.:** Die Völker Nord- und Mittelasiens (W. A. Unkrig).
21. **André P.-J.:** L'Islam noir (P. Dam. Kreichgauer).
22. Rocznik Orjentalistyczny (W. A. Unkrig).
23. **Jacob Georg:** Der Einfluß des Morgenlandes auf das Abendland (Dr. Otto Spies).
24. **Rosen Friedrich:** Shuma Farsi härf mizänid? (Dr. Otto Spies).
25. **Burton Richard:** Meine Wallfahrt nach Medina und Mekka (Dr. Otto Spies).
26. **Much Hans:** Rings um Jerusalem (Dr. Otto Spies).
27. **Rollo William:** The Basque Dialect of Marqina (Univ.-Doz. Dr. Robert Bleichsteiner).
28. **Nordenskiöld Erland:** The secret of the Peruvian Quipus (P. Dam. Kreichgauer).

Soeben erschienen der erste Halbband von:

Völker und Kulturen.

Eine Darstellung ihres Werdens und Wandels.

Von P. **W. Schmidt** und P. **W. Koppers**, Herausgeber der Internationalen Zeitschrift „Anthropos". Mit vielen Tafeln und Textabbildungen. (Dritter Band von „Der Mensch aller Zeiten".) Verlag **Josef Habbel** in Regensburg, Bayern. (Früher: Allgemeine Verlagsgesellschaft m. b. H., Berlin, München und Wien.)

Der afrikanische Schild.

(Mit zwei Karten und mehreren Zeichnungen.)

Von P. Paul Schebesta, S. V. D., und Fr. Georg Höltker, S. V. D.

(Schluß.)

II. Teil.

Die Form des Schildes.

1. Der Stockschild.

Wenn nun im zweiten Teil, nachdem die Schilde nach ihrem Material behandelt worden sind, noch einige formelle Ausgestaltungen und Eigenarten beschrieben werden, muß zweifelsohne dem Stockschild ein eigenes Kapitel eingeräumt werden. Denn der Stockschild als Ganzes genommen, ist so grundverschieden von den anderen Schutzwaffen, daß er unmöglich mit diesen unter einer Überschrift behandelt werden kann.

Das Wesentliche der Stockschilde ist der Stock; das Charakteristische der anderen Schilde die Fläche. Aufgabe des Stockschildes ist es, den Schlag des Gegners „abzulenken"; Zweck der anderen Schilde, den Hieb und Stoß des Feindes „aufzuhalten". Am Anfang aller Schutzwaffen steht der einfache Stock. Die Weiterentwicklung erfolgte in zwei parallelen Linien, indem der Stock mit dem Holzfaustschutz Übergangsglied zu den Holzschilden bildet und der Stock mit dem Lederfaustschutz zu den Hautschilden überleitet.

Weil das Wichtigste über die Stockschilde im ersten Teil in den Kapiteln 8, 9 und 10 schon gesagt worden ist, können wir auf die dortigen Stoffsammlungen und Ausführungen verweisen. Es genügt hier, im Zusammenhang eine flüchtige Umrißzeichnung des gesamten Verbreitungsgebietes aller Stockschilde. In Südafrika erscheinen die eigentlichen nackten Stöcke an der Ost- und Westküste und am Sambesi-Oberlauf, der Stock mit Lederfaustschutz im nördlichen Deutsch-Ostafrika, der Stock mit Holzfaustschutz am Nil bei den Dinka und Schilluk und findlingsartig vereinzelt im Kamerunbezirk.

2. Der Stabgriff.

Ama-Xosa	2	Die Haut „wird durch ein dahinter befestigtes Längsholz, mit dem sich zuweilen ein anderes, kürzeres, kreuzt, ausgespannt erhalten" . .	30	66—67
Zulu	4	„Mit einem langen Stabe in der Längsachse als Stütze"	30	129
		Ein runder Stab, an dem die Haut befestigt ist, dient als Griff. Er ragt mit beiden Enden über die Haut hinweg	M. W.	?
Sothe	5	Schild und Griff nach Kaffernart . .	26	29
Betschuana	11	Runder Stab als Griff, der an beiden Enden überragt	M. L.	Saf. 320
		„Der Stock des Schildes . . ."	30	176
Masarwa	11a	Ein runder, aber nicht gerader Stock, welcher mittels Riemen an der Haut befestigt ist. Er ragt an beiden Enden über den Schild hinaus. In der		

Tafel: III. Beilage zum Anthropos

Zulu-Jünglinge
im Fechtspiel mit Stockschilden ohne Faustschutz.
94.a.II.104.

Fechtende Kaffernburschen
mit Stockschilden
62.a.II.190.

A. Kienast.

		Mitte ist ein Riemen angebracht, vermutlich wohl zum Durchstecken der Hand	M. W.	11044
Barolong	11b	„... Of the same description as those of the Batlapin“	117a	489
Batlapis	11c	Wie die Betschuanaschilde	31	24
Ba-Ronga	13	Schild nach Zuluart	107	188
Thonga	14	„The stick tends to streng then the shield, but, being merely passed through the nooses, it acts also as sa pivot around which it can turn, it is this pivoting action which gives tho the shield its chief value as a protection.“		
		„The Thonga shield is made like that of the Zulu“	60	429
Matoka	30	Die Schilde „gleichen ... der Deckwaffe der Marutse und den sogenannten großen Schilden der Marutse“ . .	52	82
Marutse	33	„Genau dem Längsdurchmesser entsprechend, ist mit einem Querriemen ein daumendicker, nach unten um 2 bis 7, nach oben um 15 bis 20 *cm* den Schild überragender Stab an der hinteren Fläche der Schutzwaffe befestigt“	49	120
Angoni	54	Als Griff dient ein rundlicher Stab, der mitten in der Länge des Schildes derartig befestigt ist, daß er drehbar bleibt. Der Stab ragt an beiden Enden etwas hervor. (Aus eigener Anschauung.)		
Usagara	62	„Starke Stange der Länge nach dient zum Befestigen und Steifen“ . .	31	26—27
		Diese Schutzwaffe ... erinnert zum Teil an den Schild der Massai, zum Teil an denjenigen der Kaffern . . .	40	245
Usegua	63	Ein rundlicher, unebener Griffstab, zur Mitte hin etwas gebogen, läuft den Schild entlang	M. H.	13. 201. 1
Turu	66	Als Griff dient ein Stab, der sechsmal mit Riemen an der Haut befestigt ist	M. D.	30116
Wagogo	68	Schild nach Massaiart	16	II. 284
		Stock mit Riemen an der Haut befestigt	M. W.	55496
Wahumba		Ebenso	M. W.	55495
		„Like that of the Wadirigo“	15	109
Wairamba	72	Die Länge des Stockes, der nach beiden Enden hervorschaut, beträgt 92 *cm*. Der drehrunde Stock ist viermal durchbohrt. Durch diese Löcher schlingen sich die Riemen, die den Stock an dem Schild festhalten . .	M. H.	12. 71. 105
Wahehe	74	„Auf der Innenseite gibt ein Stock, der gleichzeitig als Handhabe dient, dem Schilde Halt“	32	233

Wahehe	74	Ein drehrunder Stock dient als Griff. Er wird mittels besonderer Riemen, die durch die Haut gezogen sind, festgehalten	M. H.	1937. 1
Wadirigo		„Stiffened by a piece of wood bowed to form a handle down the centre" . .	15	85
Konde	78	Ein Stab läuft in der Mitte den Schild entlang und ist mit Riemen festgeschnürt	M. H.	17. 43. 24
		Ebenso	M. D.	22165
Waniamwesi	85	Ein flaches Stück Holz, das der Längsachse des Schildes entlang läuft und in der Mitte sich wölbt, dient als Griff wie bei den Massaischilden. Schildfläche und Griffholz werden durch Riemchen zusammengehalten, die sich durch das durchbohrte Holz schlingen	M. H.	11. 6. 1
Ngoroine	149	Innen ist ein Stock befestigt, der in der Mitte eine Krümmung als Handhabe hat	M. W.	70620
Waruri	150	Griffstock nach Massaiart	M. W.	58014
		Ebenso	M. W.	58015
		Ebenso	M. W.	58016
Waschaschi	151	„Die Schilde sind vergrößerte, aber schlechte Nachahmungen der Massaischilde"	6	202
		Griff erinnert durchaus an Massaischilde	M. H.	C. 3369
		Ebenso	M. H.	C. 3370
Usiha	152	Nach Zeichnung: Der Griffstab reicht an beiden Enden über den Schild hinaus	118	753
Wataturu	153	Innen läuft der Länge nach ein Holz, das mit Riemen befestigt ist und als Griff dient	M. W.	55454
		Ebenso	M. W.	55455
		Ebenso	M. W.	69806
		Ebenso	M. W.	69807
Wassukuma	154	Innen läuft der Länge nach ein schmales Brettchen, das sich in der Mitte als Handgriff wölbt	M. D.	23932
		Innen Längsholz mit Rindenstreifen überwickelt	M. W.	49200
		Ein breiteres Holz, das in der Mitte sich wölbt und mit Riemen an der Haut befestigt ist	M. L.	Maf. 5644
		Ebenso	M. W.	69808
Nera	155	Innen läuft ein Stück Holz den ganzen Schild entlang, den es an beiden Enden etwas überragt Dieses Griffholz steht vom Schildleder etwas ab	M. W.	57920
		Ebenso	M. W.	69814
		Ebenso	M. W.	69817
		Ebenso	M. W.	49201

Nyaturu	157	Auf der inneren Seite des Schildes läuft parallel der Längsachse ein Stück Holz, das sich in der Mitte zum Handgriff wölbt. Es überragt den Schild an beiden Enden	M. H.	12. 71. 8
Issansu	158	Der Griffstock ist drehrund und zirka 1·8 *cm* dick. Er ist an drei Stellen durchbohrt. Durch diese drei Löcher ziehen sich drei Lederriegel. Die drei übrigen Lederriegel umfassen den Stock	M. H.	12. 17. 222
		Der drehrunde Stab ist durchschnittlich 2 *cm* dick und zum Durchziehen der ihn festhaltenden Lederriegel fünfmal durchbohrt. Er ragt an den Enden kaum über den Schild hinaus	M. H.	12. 71. 244
		Der drehrunde Stock hat in der Mitte einen Durchmesser von zirka 2·5 *cm*. Er ist nach den Enden hin zugespitzt und ist zum Durchziehen der ihn mit der Schildfläche verbindenden Lederriegel in ziemlich gleichen Abständen sechsmal durchbohrt. An beiden Enden ragt der Stock über die Schildfläche hinaus	M. H.	12. 71. 245
Wambugwe	160	„Und an der Hinterseite einen Längsstock besitzt“	6	185
		Griff als dicker, runder Stab mit Riemen befestigt	M. W.	?
Iraku	162	Im Innern des Schildes läuft ein Griffstab, der mit Riemen an der Schildhaut befestigt ist	M. D.	23993
		Ebenso	M. H.	C. 2246
Kawirondo	164	„Having a rib down the centre“ . . .	33	293
Massai	165	Das Griffholz läuft durch die Mitte des Schildes. Während das Holz zu den Enden hin flach ist, wölbt und rundet es sich in der Mitte zum Griff. Schildhaut und Holz sind durch Riemen verbunden	M. W.	?
		Ebenso	M. L.	?
		Ebenso	M. H.	?
		„Nach der Überlieferung der Leute waren die ursprünglichen Massaischilde sehr klein... Das Griffholz war an der Rückseite mit kleinen Riemen befestigt, die durch den Schild gezogen waren. Der sehr leichte Schild wurde mit zwei Fingern am Griffholz getragen“ . .	76	132
Ussonge		Schild nach Massaiart	M. W.	70640
Wassotiko		Ebenso	M. W.	?
Kahe (Pare)	167	Ebenso	M. L.	Maf. 18303
Waschamba	166	Der Griffstab, der im Querschnitt würfelförmig ist, wird mit Riemen		

		an den durchlochten Schild befestigt. Der Stab überragt den Schild nicht	M. H.	C. 1053
Waschamba		Der Griffstock ist in der Mitte dicker. Ein Riemen läuft den Stab entlang und ist auch durch die vier Löcher im Fell durchgesteckt. Dieser Riemen hält Stab und Schild zusammen. Der Stock überragt das eine Ende des Schildes	M. H.	C. 1054
Wakikuju	173	Schild nach Massaiart; Griffstock ragt über	M. W.	63833
Turkana	178	Schild nach Schuliart mit rundem Längsstock	M. W.	32231
Burkenedschi	178a	Längsstab	46	34
Suk	179	Ebenso	46	35
Nandi	181	„Like those of the Masai and a broader piece (of wood) is sewn down the centre of the inside. This latter is detached from the shield in the middle and thus forms the handle“	47	40
Wagaia	183	Griffstock nach Massaiart	M. W.	49556
		„Auf der Mitte der Innenseite, die eine kräftige Mittelrippe zeigt, befindet sich der Handgriff“	129	194
		Das Griffholz ist viermal durchbohrt und mit Riemen an dem Fell befestigt	M. H.	620. 05
Bageshu	185	Der Griffstock läuft durch die Mitte des Schildes und ragt an beiden Enden über die Schildfläche hinaus. Er ist, den eigentlichen Griff ausgenommen, ganz mit Riemen umwickelt	M. W.	89848
		Ebenso	117	228
		Der Stock ist sechsmal befestigt. An der Griffläche ist zwischen Stab und Haut ein Keil untergeschoben, der das Anfassen ermöglichen soll . .	M. W.	89849
		Griff ist ein Bambusstab, der mit Riemen umwickelt und mit diesen auch befestigt ist. Der Stock ist kürzer als die Schildhaut	M. W.	89850
Naqua	186	Länge des Griffstabes beträgt 93 *cm*. Er ist an der konvexen Seite des Schildes befestigt und reicht unten über die Schildhaut hinaus. Der Handgriff ist sehr seicht, so daß die Hand kaum untergeschoben werden kann	117	261
Schuli	190	Riemen umwickeln den Holzstab und befestigen ihn gleichzeitig an den Schild. Die Hand kann nicht untergreifen. Darum ist als eigentlicher Griff in der Mitte ein Riemen angebracht	M. H.	17. 28. 5

Schuli		Griffstab ist ähnlich dem vorhergehenden. Zwei untergelegte Keile in der Mitte ermöglichen es, den Stab selbst als Griff zu gebrauchen	M D.	35227
		Ebenso	M. W.	13099
		Ebenso	M. W.	20510
Lango	190b	Als Griff dient ein Stab	M. W.	32235
Bari	192	Schild ist ähnlich dem Schulischild. Der Griffstock überragt oben den Schild um 8 *cm*	M. W.	10814
		Ebenso	M. W.	5133
Dinka	303	Holzgriff	M. H.	17. 28. 136
		Der Griffstock, der durch die Mitte des Schildes geht, ist durch die Schildhaut siebenmal durchgesteckt . . .	M. H.	17. 28. 56
		Griff ist ein langer Stab, der an einem Ende über den Schild hinausragt. Er ist durch sieben Schlitze im Schildfell durchgesteckt	M. D.	22042
		„Ein Holzstock, innen vermittels durch den Schild gezogener Riemen befestigt, gibt größeren Halt und dient als Handhabe“	104	I. Fig. 12
		„Er (der Schild) besteht gewöhnlich in einem länglichen, viereckigen Stück Leder, das an einem unten vorstehenden Stocke befestigt ist, so daß man dessen Ende in den Boden stecken und eine feststehende Brustwehr herstellen kann“ . . .	135	21
		„... und zum festen Halt der Länge nach mit einem Stock durchzogen, welcher durch Einschnitte in der dicken Haut festgehalten wird“ . .	105	44
Funj	322	Längsstab durchgesteckt ähnlich den Schillukschilden. Der Stab ragt an beiden Enden hervor	42	525–526
Schilluk	325	Ein Stabgriff, der zum Teil in der aufgeschlitzten Haut selber, zum Teil mit Fellriemen (zweimal) festgehalten wird. Der Stab reicht an beiden Enden etwas hervor . . .	M. H.	17. 28. 240
		Der Griffstab ist durch die Haut mehrfach durchgesteckt	M. H.	17. 28. 255
		Als Handhabe dient ein 92 *cm* langer Bambusstab, der durch den Strohschild durchgesteckt ist	M. H.	17. 28. 298
Kordofan	325a	Runder Stab als Handhabe, der durch mehrere Schlitze in der Haut festgehalten wird	M. H.	14. 9. 47
		Nach Zeichnung: Stab, durch die Haut gesteckt, ragt an beiden Enden über	73	60
		Ebenso	M. P.	6455b
Homraner	325a	Ein Stab, der mit beiden Enden den Schild überragt	M. L.	Naf. 1021

Nubien	326	Als Handhabe dient ein Stab, der an beiden Enden des Panzers überragt. Der Stab ist an den Enden mit Haut umwickelt	M. D.	22047
Kilimandjaro		Als Griff dient ein flaches Holz, das sich an der Griffstelle rundet und zu den Enden hin lanzettförmig wird. Das Griffholz ist mit Riemen an die Haut befestigt	M. W.	63726
Kenia		Griff ein Stab nach Massaiart mit Riemen angeflochten	M. W.	59058
Elgon		Der Schildstock ist mit ½ *cm* breiten Riemen umwickelt und mit Harz bestrichen. Er ist achtmal mit Riemen an den Schild befestigt. An der Griffstelle sind zwei Keile untergeschoben	117	227 ff.
Bakulia		Festen Halt bekommt der Schild durch eine kräftige, hölzerne Mittelrippe, deren Mitte der Griff sitzt . . .	129	260
Oberer Nil		Griffstock beweglich; er steht an einem Ende über	M. W.	16947
		Griffstock wird durch Einschnitte in der Schildhaut festgehalten . . .	M. D.	22043
		Griffstab reicht über die Enden des Schildes hinweg	M. L.	Maf. 1498
Hamran-Arabs		„Stiffened by a strong stick, which passes down the centre“	3	168

Unter „Stabgriff“ verstehen wir eine Handhabe, die vom Schildstock geboten wird, mit anderen Worten der Schildstock, der von einer Spitze des Schildes bis zur anderen reichen muß, dient gleichzeitig als Griff. Griffhölzer, die aus einem kurzen, gebogenen Aststück bestehen, kommen hier nicht in Frage.

I. Der Zulustabgriff: Der runde Schildstock überragt die Schildfläche meist mit beiden Enden. Das obere Ende trägt häufig einen Fell- oder Federschmuck. Der Stock ist mäßig dick, meist daumenstark. Er ist immer gerade und auch am Griff nicht gewölbt. Die merkwürdige Befestigung des Stockes an der Schildfläche geschieht in der Weise, daß durch kleine Einschnitte im Schildfell längs der Mittelachse andersfarbige Fellstreifen gezogen werden, die wie Riegeln oder Türangeln auf der Rückseite des Schildes den Stock festhalten und auf der Vorderseite als dunkle Streifen auf hellem Untergrunde oder als helle Streifen auf dunklem Untergrunde eine geschmackvolle und typische Verzierung abgeben. Stock und Schildfläche liegen dicht aufeinander, so daß die Hand nicht untergreifen kann. Darum wird der Griffstock auch nur mit Daumen- und Fingerspitzen gefaßt. Das genügt aber, denn unter den Lederriegeln kann der Stock sich drehen und so läßt die türartig sich wendende Schildfläche die Speerspitze des Gegners abgleiten. Auf diese Eigenart der Zuluschilde hat Monandon schon aufmerksam gemacht (77 a, 120). Wie der Stockschild und der Zuluschild in einem genetischen Zusammenhang stehen, wurde bereits gesagt. Zweck der Zuluschilde ist wie

beim Stockschild das „Ablenken". Der ehemalige Faustschutz mit den bandartigen Fortsätzen (cf. Stockschild der Kitsch) ist hier zu einer rechten Schildfläche geworden. Allerdings hat man die Schildbuckel dabei eingebüßt.

Wenn die Ama-Xosa zuweilen unter den Griffstock ein kurzes Querholz stecken, dann hat das wohl den Zweck, ein leichteres Anfassen zu ermöglichen. Wie die ovalen Zuluschilde haben auch die runden der Sotho (Basuto) den Griffstock. Der runde Hautschild im Londoner Museum mit der Marke *Kaffir* dürfte ein Sothoschild sein. Der Betschuanaschild hat ebenfalls einen Zulustabgriff. Eine Eigenart stellt der Masarwaschild in Wien dar. Er hat zwar einen Griffstock, der nach Zuluart mit beiden Enden überragt. Aber dieser dient nicht mehr als Griff, sondern es ist neben ihm auf der einen Schildhälfte ein besonderer Ledergriff angebracht. Auch ist die Befestigung des Stockes nicht ganz so wie beim Zuluschild. Vier Riemchen nämlich bilden die Riegeln, in denen der Stock sich dreht. Einen Stabgriff haben ferner die Schilde der Barolong, Batlapinen, Ba-Ronga, Thonga, Matoka und Marutse. Die Marutse befestigen aber ihren Stock nach Masarwaart. Es gehören hieher noch die Angoni- und Waheheschilde.

Ein Vergleich des Ausbreitungsgebietes der „Zulustabgriffe" mit dem Bezirk der „Zuluschilde" (vgl. I. Teil, 1. I.) sagt uns, daß die Grenzen beider zusammenfallen. Wo wir Zuluschilde haben, erscheint auch der typische Zulustabgriff. Beide gehören zusammen.

II. Der Massaistabgriff: Das Wesentliche dieser Griffart besteht darin, daß der flach gespaltene, nicht runde Stock in der Mitte an der Griffstelle sich nach innen wölbt und der Stock selbst meistens nicht mehr gerade ist, sondern mitsamt der Schildfläche durch Spannriemen etwas nach rückwärts gebogen wird. Auch schauen die Stockenden bisweilen nicht mehr über die Schildfläche hinaus. Der Stock ist unbeweglich an der Haut befestigt, so daß die Schildfläche hier nicht mehr „ablenken", sondern „aufhalten" soll. Die Befestigungsriemen gehen meistens nicht mehr um, sondern durch den Stock.

So ist der Stabgriff der Wasagara und Wagogo, so auch der Kondeschild aus Haut und Flechtwerk, dessen Griffstock oben und unten mit Riemen umwickelt ist. Der rund-ovale Wairambaschild läßt zwar die Stockenden je zirka 15 *cm* überschauen, hat aber doch die Lederriegeln durch den Stock gezogen, so daß dieser unbeweglich ist. Der Griff der Waniamwesischilde wird von einem Stück Holz gebildet, das am Griff sich rundet, sonst aber flach ist. Der Griffstock der Ngoroine überragt den Schild oben um einige Zentimeter. Waruri und Waschaschi haben echte Massaischilde. Nach der Zeichnung der Ussihaschilde bei STUHLMANN (118. 753) scheint dort der Griffstock nicht gewölbt zu sein. Wataturu und Wasukuma umwickeln wohl gern ihre kräftigen Griffhölzer mit Rinde und Bast. Diese Griffhölzer haben, wie die der Wa-Nyaturu und der Bewohner von Nera, meist Propellerform. Einen graden Griffstock finden wir noch bei den Wa-Issansu, Wambugwe und bei den Bewohnern des Iraku-Plateaus und des Kisii-Hügels (südlicher Kavirondo-Bezirk). Auch der ursprüngliche kleine Massaischild hatte wie der jetzige auf der Rückseite ein rundes Griffholz, das mit Riemen befestigt wurde. Die Schilde der Wassotiko, Wakikuju und Nord-Pare gleichen denen

der Massai. Der im Querschnitt viereckige Griffstab der Waschamba wird mit Riemen und Bast dicht umwickelt. In diese Gruppe gehören auch die Schilde der Nandi und Wagaia.

Es läßt sich nach diesen Ausführungen wohl behaupten, daß auch die sogenannte Massaischildgruppe einen ganz typischen Griff besitzt, wenngleich sich nicht in allen Teilen dieses Bezirkes die Formen rein erhalten haben, vielmehr manchmal ein Hinneigen zum runden Stabgriff der Zulu aufweisen.

III. Der Schulistabgriff: In dieser Gruppe, die im Schulischildbezirk heimisch ist, erscheint der Griffstock immer gerade. Bisweilen müssen untergeschobene Klötzchen das Anfassen ermöglichen. Gewöhnlich überragt der Stock oben oder unten die Schildfläche. Befestigt wird er mit Riemen. Die ganze Art und Weise steht den Zuluschilden näher als den Massaischilden.

Es müssen hier aufgezählt werden die Schilde der Turkana, Burkenedschi, Suk, Naqua, Bageschu, Schuli, Lango und Bari.

IV. Der Dinkastabgriff: Den Zuluschilden am nächsten kommen die Schilde der Dinkagruppe, auch wenn wir nur den Griffstab berücksichtigen. Er ist immer ein grader Stock, der an beiden Enden überragt, durch Riemen befestigt ist oder auch wohl durch Einschnitte in der Haut gesteckt und so festgehalten wird. Wegen dieser Art der Befestigung müßte der Griffstab eigentlich drehbar bleiben, aber wegen der Steifheit der Schildhaut (Dickhäuterfelle!) ist das tatsächlich vereitelt. Die Stockenden tragen bisweilen Fellzierat. Neben den Schilden der Dinka und Schilluk gehören hieher die der Funk, Homraner und Nubier (M. D. 22047).

Besondere Erwähnung verdient auch hier wieder wie im I. Teil, 2. II., der rhombusförmige Lederschild aus Kordofan. Wie er dort sich nicht eingliedern läßt, so auch hier nicht, da sein Griffstock, der durch die Haut gesteckt ist, w a g r e c h t liegt.

Der Merkwürdigkeit wegen sei hier noch erwähnt, daß es auf einer Bronzefigur im Londoner Museum den Eindruck macht, als wenn der dort abgebildete alte Beninschild an beiden Enden von einem Griffstock überragt wird $\left(1\frac{98}{79}15\right)$. Das ist doppelt merkwürdig, weil uns heute kein ähnlicher Fall aus Westafrika bekannt ist. Der Stabgriff ist in Westafrika heute überhaupt ganz unbekannt.

Abschließend läßt sich sagen: Im allgemeinen fallen die Grenzen eines typischen Stabgriffes mit den Grenzen der jeweiligen Schildgruppe (vgl. I. Teil, 1. und 2.) zusammen. Die Grenzlinien sind hier aber nicht so scharf gezogen wie zwischen den Schildgruppen. So schwimmen bisweilen Teilmerkmale der einen Art bis tief in den Nachbarbezirk hinein (z. B. der lange grade Stock in das Massaigebiet). Im schärfsten Gegensatz stehen, besonders wegen der Art ihrer Befestigung, der Massaistabgriff und der Zulustabgriff. In der Schuli- und Dinkagruppe ist eine Vorliebe für Zuluart unverkennbar. Damit ist aber der Einfluß der Massaischilde auf diese beiden Gruppen nicht weggewischt.

V. Zusammenfassung: Der Stabgriff erscheint nur in Ostafrika. Sein

Verbreitungsgebiet ist dort wie eine grade Linie mit vier Knotenpunkten: Zulu, Massai, Schuli und Dinka. Jeder Knotenpunkt bildet eine eigene Gruppe.

Zulugruppe: Langer, grader, runder Stock, der unter Lederriegeln festgehalten wird und drehbar bleibt.

Schuligruppe: Der runde Stock ist immer grade und gestreckt, ragt oben oder unten über die Schildfläche und wird meistens nach Massaiart befestigt.

Dinkagruppe: Stock ragt nach Zuluart über die Schildfläche, wird oft geschmückt und gewöhnlich nach Massaiart befestigt. Bisweilen wird der Stock auch durch Schlitze in der Haut gesteckt und so festgehalten.

Massaigruppe: Der Stock mißt gewöhnlich nur die Länge des Schildes, wölbt sich an der Griffstelle und wird durch Spannriemen mitsamt dem Schilde gebogen. Der Stock wird durchbohrt und mit Lederriemen in diesen Bohrlöchern festgehalten.

Der rhombusförmige Schild aus Kordofan mit seinem wagrechten Griffstock nimmt eine Sonderstellung ein.

3. Der Brettgriff.

Boloki (Bangala)	41	„At the back is a wooden plate about half the length and width of the shield, to which the basket-work is laced“	127	224
		Griff ist eine Holzplatte, in die der Griff hineingeschnitzt ist	M. D.	4036
		Griff ist in ein Brett geschnitzt, das eine Buckel bildet	M. H.	C. 3055
		Ebenso	M. B.	?
Baluba	47	Griff aus einem Holzklotz geschnitzt und mit Rotang am Schild befestigt	M. H.	5183. 06
Warua	89	Griff ist aus einem Brett kunstgerecht geschnitzt	M. H.	613. 07
Bateke	111	Im Innern ein Holzbrett, in dem der Griff ist	31	40
Jukuduma	114a	Der rechteckige Handgriff, 38 *cm* hoch, 17 *cm* breit, ist aus Holz geschnitzt	M. B.	III. C. 25836
Batetela	125	Griff ist aus einem schmalen Brett geschnitzt	M. H.	4839. 06
Akela	127	Griff in den Holzschild eingeschnitzt. Das Griffholz ist nach außen markiert	M. W.	86772
		Ebenso	45	181
Tofoke	129a	Brettgriff	M. B.	III. C. 5866
Wassongora	132	Ovale Holzplatte mit Griff	118	622
Barundi	140	Einen hölzernen Griff	77	35
Wapare	167	Griff zwar aus dem Schild herausgeschnitzt, aber als gebogener Stock gekennzeichnet	M. W.	?
			118	622
Lendu	194	Ovale Holzplatte mit Griff	M. B.	III. C. 22931
Bakondjo	198	Griff aus Holz geschnitzt	M. D.	29896
		Ebenso		
Wahoko	202	„An ihre Hinterseite befestigt man eine ovale Holzplatte, an der ein Holzgriff angebracht ist“	118	622

Wambuba		Schild der Wahoko	118	634
		Griff aus Holz geschnitzt	M. L.	16926
		Ebenso	M. L.	16927
Loggo	207	Griff aus einem Holzklotz geschnitzt; 30 *cm* lang, 12 *cm* breit, ist sehr stark ausgehöhlt; Griff selbst ist 23 *cm* lang	M. W.	20527
Niam-Niam	209	Innen ein viereckiges Holz für den Handgriff	104	XII. Fig. 12
		Handgriff aus einem Brett geschnitzt, durchlocht und mit Rotang am Schild befestigt	M. H.	C. 1580
		Ebenso	M. H.	C. 1504
Mobali	216	Handgriff aus Holz geschnitzt . . .	M. L.	Maf. 7558
		Ebenso	M. L.	Maf. 14471
		Ebenso	M. L.	Maf. 1068
Stanley-Fälle	217	Ebenso	M. L.	Maf. 4780
Basoko	220	Viereckiges Holzbrett mit Griff . . .	M. B.	III. C. 4097
Jakoma	222	Griff aus einem Brett geschnitzt . . .	M. H.	12. 148. 1595
Mogwandi	224	Griff geschnitzt	M. L.	Maf. 1069
Budja	229	Griff geschnitzt; das Brett ist konvex	M. D.	34112
		Griff in ein rechteckiges Brett hineingeschnitzt; 50 *cm* lang, 10 *cm* breit	M. D.	34110
Mokoangai	237a	Griff in ein Brett geschnitzt, das eine Buckel bildet	M. H.	611. 07
Makka	243	Griff ins Holz hineingeschnitzt . . .	M. L.	Maf. 14109
		Ebenso	M. L.	Maf. 13209
		Ebenso	M. B.	III. C. 21608
		Ebenso	M. L.	Maf. 14108
Fang (Pangwe)	245	Griffbrett	M. B.	III. C. 1146
		Nach Zeichnung: Griff eingeschnitzt .	120	7
Bafum	277a	Griff aus einem Brett geschnitzt . . .	M. H.	205. 10
Tschamba	281a	Ebenso	M. H.	13. 66. 302
Karra	286a	Griff eingeschnitzt.	M. B.	III. C. 16307
Lakka	289a	Griffbrett	M. B.	III. C. 25972
		Ebenso	M. B.	III. C. 25973
		Ebenso	M. B.	III. C. 30134
Baja	292	Handgriff aus Holz	M. L.	Maf. 13208
Kadai (Baja)		Auf der Rückseite ein rotgefärbtes Holzbrett, kleiner als der Schild, mit eingeschnitztem Griff	M. B.	III. C. 7315
Mambere	292a	Griff aus Holz geschnitzt	M. B.	III. C. 7316
Mandja	293	Griff aus einem Brett geschnitzt . . .	M. H.	12. 148. 1251
		Ebenso	33	Tafel
Banda	296	Ebenso	M. B.	III. C. 28675
Bombe	307	„Handhabe ist ein Steg, der über einer ausgeschnitzten Höhlung für die Hand in dem harten Holz stehen gelassen wird. Auffallend ist die Kleinheit der Handhöhlung, in welche eine mäßig europäische Hand nur schwer hineingeschoben werden kann“	59	500
		Griff ist eine ausgehöhlte Holzplatte, 19 *cm* lang, 13 *cm* breit	M. W.	20558

Musgu	336	Holzgriff	M. L.	Maf. 19917
		Griff aus einem Stück Holz geschnitzt	M. H.	12. 148. 249
		Ebenso	M. H.	12. 148. 250
Grasland-Kamerun		Brettgriff	M. H.	204. 10
Makao (Kamerun)		Griff ins Schildholz eingeschnitzt . .	M. H.	86. 09
Neu-Kamerun		Griff eingeschnitzt	M. D.	34183
Oberer Kassai		Flechtschild mit Brettgriff	M. W.	?
Aruwimi-Zwerge		Griff in ein Brett eingeschnitzt	M. L.	Maf. 7587
		Ebenso	M. L.	Maf. 7588
Bokote (Aruwimi)		Langes Griffbrett; 146:26·5 *cm* . . .	M. B.	III. C. 2029
		Ebenso	M. B.	III. C. 3979
Ubanghi		Griff in ein Brettchen eingeschnitzt, so daß außen eine Buckel erscheint .	M. D.	33883
		Griff in ein konvexes Brettchen eingeschnitzt	M. D.	33882
		Ebenso	M. H.	609. 0. 7
Mono a. Ubanghi		Griff in ein länglich-ovales Brettchen eingeschnitzt	M. H.	12. 148. 7
Uelle-Distrikt		Griff in ein Griffbrett eingeschnitzt .	M. D.	29822
Kiwu-See		„Auf der Rückseite befindet sich, gleichzeitig als Griff dienend, eine ovale, ornamentierte Holzplatte“	20	197—198
Maginda		Griffbrett 68 *cm* lang, 17 *cm* breit . .	M. H.	612. 07
Buasira		Griff aus einem runden Holz geschnitzt; 23·3 *cm* hoch; 16·8 *cm* breit; 5 *cm* dick	M. H.	5410. 07
Bakande		Griff in ein Griffbrett eingeschnitzt . .	M. H.	610. 07

I. Brettgriff am Flechtschild: Wir verstehen darunter eine eckige oder ovale Holzplatte in verschiedener Größe, in die hinein der Griff geschnitzt ist und die mit Rotang oder sonstigen Schnüren an den Flechtschild befestigt wird. Diese Griffart ist bei den afrikanischen Schilden so allgemein und gleichmäßig, daß sie geradezu als die Eigenart dieser Schildgattung aufgefaßt werden kann. Selbst nennenswerte verschiedene Spielarten sind bei den Völkern und Stämmen selten. Deshalb können wir uns hier auch mit einer kurzen Zusammenstellung der Besitzer dieser Griffart zufriedengeben. Es seien genannt: Bangalla, Baluba, Warua, Bateke, Batelela, Lendu, Wassongora, Bakondjo, Wahoko, Wambuba, Loggo, Azande, Mobali, Stanley-Fälle, Jakoma, Mogwandi, Budja, Mokoangai, Grasland-Kamerun, Tschamba, Lakka, Baia, Mambere, Mandja, Banda, Bombe, Musgu, Oberer Kassai, die Zwerge am Aruwimi und die Völker des Ubanghi- und Uelle-Distrikts. Eigenartig ist der Tofokeschild in Berlin, der seinen Griff in dem mittleren quergestellten Brettchen hat (M. B. III. C. 5866). Sonst läuft das Griffbrettchen immer parallel der Schildlängsachse.

Welche Idee ist in diesen Brettgriffen der Flechtschilde verkörpert? Wir gehen wohl nicht fehl in der Annahme, daß der Brettgriff das Kleinbild eines Holzschildes mit eingeschnittenem Griff darstellt. Über diese Brücke der Holzschilde kämen wir dann in grader Linie zum Parierschild mit eingeschnittenem Griff (z. B. Parierschild der Dinka). Die Verbrüderung des verkleinerten Holzschildes mit den alten grifflosen Flechtschilden, wie sie im nächsten Abschnitt beschrieben werden, dürfte den gewöhnlichen Flechtschild geschaffen haben.

II. Zusammenfassung: Der Brettgriff ist eine Eigenart der Kongoflechtschilde. Es scheint, daß man im Brettgriff die verkümmerte Form eines Holzschildes mit eingeschnittenem Griff vor sich hat, die nach der Verbindung mit dem grifflosen Flechtschild ihr Eigenrecht als Schild verloren hat und dafür als Schildgriff Verwertung fand[1].

4. Der Schild ohne Griff.

Lendu	194	„Als weitere Schutzwaffe trifft man bei den Waldleuten häufig ein kurzes, trapezförmiges oder länglich-rechteckiges Rohrgeflecht, auf dem bisweilen der Köcher befestigt ist . .	118	533
		Abbildung	118	XIX. Fig. 4
Wassongora	196	Ebenso wie der Lenduschild	118	533
		Abbildung	118	XIX. Fig. 6
		Geflochtene Schilde, der eine oval, der andere rautenartig	114	I. 240
Babatua (am Kongo)		Kein Griff, sondern nur ein Grasstrick zum Umhängen des Schildes vorhanden	M. D.	29819

Die Forscher sind sich nicht einig, ob diese Art noch den eigentlichen Schilden oder den anderen Schutzwaffen (Panzer usw.) zuzurechnen sind. Aber alle sagen: es ist etwas Besonderes, es ist nicht eine Spielart, sondern eine selbständige Gruppe. Wir ordnen diese Schutzwaffen den Schilden bei. Immer bestehen sie aus Flechtwerk in verschiedener Form. Bei den Lendu und Wassongora sind sie länglich-viereckig oder kurz-trapezförmig. Bisweilen liegt die kürzere Linie des Trapezes unten (z. B. 118, Tafel XIX, 6), bisweilen oben (z. B. M. D. 29819). Stuhlmann bildet einen Flechtschild der Lendu ab, der oben herzförmig eingerundet ist. Das Wesentliche dieser Schilde ist, daß sie keinen Handgriff haben. Sie werden an einer langen Schnur um den Hals auf dem Rücken oder unter dem Arm getragen. „Köcherschilde" werden sie wohl genannt, weil sie gewöhnlich auf der Frontseite einen Pfeilköcher aufweisen. Aber die Bezeichnung ist nicht in allem gut, da auch eigentliche Schilde bisweilen Köcher besitzen, z. B. der Holzschild der Babulesse (114. I. 276) und weil auch Schilde ohne Griff manchmal ohne Köcher vorkommen, z. B. der ovale Schild desselben Volkes (114. I. 240). Foy nennt sie passender „Bogenschilde" (vgl. Dr. W. Foy, Über Schilde beim Bogenschießen, Globus 1902, LXXXI, S. 281—285).

[1] Es mag befremden, daß wir in der Stoffsammlung dieses Abschnittes auch die wenigen Holzschilde mit eingeschnittenem Griff mitaufgenommen haben. Gewiß ist die Griffart dieser Holzschilde mit dem Brettgriff nicht schlechthin identisch. Noch weniger ist sie eine Spezies unter dem Oberbegriff „Brettgriff". Aber jedenfalls ist die Ausführungstechnik bei beiden Griffarten gleich. Ferner ist es wünschenswert, zu Vergleichszwecken das ähnliche Material gleich zur Hand zu haben. Zuletzt stehen diese Holzschilde als Übergangsglied vom Parierholz zum Brettgriff in nahverwandtschaftlicher Beziehung zum eigentlichen Flechtschildgriff. Diese Gründe bewogen uns, an dieser Stelle die lang-ovalen Holzschilde mit dem eingeschnittenen Griff in der Materialsammlung mitaufzuführen. Es sind Schilde der Akela, Jukaduma, Barundi, Makka, Karra, Pangwe und Wapare.

Klein ist das Verbreitungsgebiet dieser Schildart. Es beschränkt sich auf zwei Stämme (Lendu und Wassongora) am Nordufer des Albertsees und auf den Batuabezirk im Kongobogen.

Wegen der stiefmütterlichen Behandlung dieser Schildart in den meisten Reisewerken mag hier die ausführliche Beschreibung eines Batua-Köcherschildes im Dresdener Museum folgen. Er besteht aus Bambusstäbchen, die auf der Außenseite der Schildfläche dicker, auf der Innenseite dünner sind. Die beiden Bambusschichten stehen senkrecht zu einander: innen quer, außen senkrecht. Gras und Bast verknüpfen beide Lagen. Der Rand wird von einem kräftigen Bambus gebildet, der dicht umflochten ist. Das verbindende Gras bildet am Rande eine feste Doppelnaht. Der Schild ist 112 *cm* lang, unten 50 *cm*, oben 29 *cm* breit. Der Köcher (72 *cm* lang, 16 *cm* breit) besteht aus feinen Bambusstäbchen, die, senkrecht stehend, dicht umflochten auf der oberen Schildhälfte in der Mitte befestigt sind. Der obere Köcherrand hat eine Naht. Unten ist der Köcher offen und zerfranst. Es ist Gras hineingelegt, damit die Pfeile nicht durchfallen. Früher wird er unten zugenäht gewesen sein. Der Strick zum Umhängen, der sehr locker hängt, ist aus Bast oder Gras gedreht. Er hält sich an den beiden oberen Schildecken in Ösen, die in den Schild eingeflochten sind, mit kräftigen Knoten fest. Längs der oberen Schildkante ist noch ein zweiter dünner Strick gespannt. Als Zierat trägt der Schild oben an kurzer Schnur einen Federbusch (M. D. 2919).

Zusammenfassung: Grifflose Schilde sind in Afrika selten. Sie sind nur am Nordufer des Albertsees bei den Lendu und Wassongora und im Kongobecken bei den Batua bekannt. Sie mögen mit den Trägern dieser Schildart immer mehr abgenommen haben.

5. Der Buckelschild.

Bangalla	41	Rohrschild mit Griffbrett, das eine mäßige Buckel bildet	M. H.	C. 3055
		Schild aus Binsen geflochten; in der Mitte vorn ist der Holzknopf als Platte stark ausgebildet	31	42
Usagara	62	Von innen ist eine kleine Buckel eingedrückt	31	26—27
Turu	66	Die Buckel ist eingepreßt	M. D.	30116
Irangi	67	Parierstock mit einem gebuckelten Faustschutzleder	M. D.	23965
		„Die Schildfläche besteht aus einem stark gewölbten, fast kreisförmigen Stück Rindshaut“	95	102
Burungi	70	Parierstock mit einem kleinen Schild aus Leder in Form einer Schildbuckel von 14 bis 15 *cm* Durchmesser	67	393
Wairamba	72	Hautschild mit einer gut entwickelten Buckel	M. H.	12. 71. 105
Waniamwesi	85	Die Buckel ist nur schwach herausgedrückt	M. H.	11. 6. 1
Warua	89	Das Griffbrett gibt dem Schild eine Buckel	M. H.	613. 07

Baloi	117	„Rohrschilde, in der Mitte mit einem Holzknopf“	31	42
Mpororo	138	„Beide Formen haben in der Mitte einen, an die Faustschilde der Bari erinnernden, aus Holz geschnitzten vorspringenden Höcker“	20	98—99
Warundi	140	Holzschild mit zentraler Buckel. Diese in zwei Abstufungen, aber nur nach außen sichtbar	M. H.	C. 3211
		Die Buckel ist nasenförmig	M. W.	50185
		Nach Photographie: Spitze Nasenbuckel	36	153
		„... von Rotang überflochten ist, die bloß die zentrale Holzbuckel unbedeckt lassen“	77	80—81
Ruanda	140a	Der Schild ist ein „ovales Brett mit einer vorstehenden Spitze in der Mitte“	20	197
		Die kegelförmige Buckel ragt hoch hinaus und ist aus den Raphiabrettchen des Schildes ausgeschnitzt . .	M. H.	C. 3868
		Kegelförmige Buckel	M. B.	III. E. 9870
Watwa		Holzschild mit Buckel	M. B.	III. E. 9871
Wahuma	141	„In der Mitte ist eine breite, abgerundete Holzbuckel	31	45
		„Runder Schild, der in der Mitte eine breite, abgerundete Holzbuckel trägt“	118	241
		„Geflochtene Schilde, die in der Mitte eine hölzerne Buckel zeigen. Bei vornehmen Wahima ist dieser mit schmalen, langen Lederstreifen, an denen häufig noch Perlen oder kleine Amulette befestigt sind, geschmückt“	128	167
		„Geflochtene Schilde, die in der Mitte eine hölzerne Buckel zeigen.“ Außerdem noch „hölzerne Schilde“, die in der Mitte eine spitzkegelige Buckel tragen“	129	30—31
Watussi	142	„Es ist ein hölzerner Schild, der in der Mitte eine spitzkegelige, hölzerne Buckel trägt“	128	167
Usindja	146	Holzschild mit massiver Buckel aus Holz	M. W.	56333
Wangoroine	149	„Die Stöcke haben in der Mitte mit starken Buckeln versehene Lederstreifen“	31	35
Waruri	150	Unter dem Griffstock in der Mitte ein Handschutzleder und darin eine kleine Buckel	M. W.	58015
		Ebenso	M. W.	58016
Waschaschi	151	Parierstock mit gebuckeltem Handschutzleder	M. W.	70248

Waschaschi	151	Unter dem Handgriff ist ein Stück Leder zum Schutz der Hand. Die Buckel ist durch dieses Leder in das Schildleder mäßig eingedrückt . .	M. H.	C. 3369
		Parierstock mit gebuckeltem Handschutzleder	M. W.	57818
		Ebenso	M. W.	49437
		Ebenso	M. W.	60876
Ussiha	152	Nach Zeichnung: Eine mäßige Buckel .	118	753
Tatoga (Wataturu)	153	Parierstock mit gebuckeltem Faustschutzleder	M. L.	Maf. 2369
Usukuma	154	Schild ist sattelförmig. Der Knauf ist einigermaßen in der Höhe des Sattels sichtbar	M. D.	23932
		Schild konvex gewölbt; mit Mittelbuckel	M. W.	49200
Turu-Iramba	157	Parierstock mit gebuckeltem Faustschutzleder	M. W.	57817
Wanyaturu		Ebenso	M. H.	12. 71. 9
		„Lederschilde mit einer Buckel in der Mitte“	6	190
		Der sattelförmige Schild trägt eine längliche, etwas sichtbare Buckel . . .	M. H.	12. 71. 8
		Ebenso. (Dieser Schild ist am Exemplar unter Wasukuma angegeben.) . . .	M. W.	69817
Issansu	158	Die zentrale Buckel ist klein, aber gut entwickelt	M. H.	12. 71. 245
		Die zentrale Buckel ist hoch und geräumig	M. H.	12. 17. 222
		Ein fast runder Schild mit gut eingepreßter Buckel	M. H.	12. 71. 244
		Nach Zeichnung: Zentrale Buckel . .	95	80—81
Umbugwe	160	Parierstock mit gebuckeltem Lederfaustschutz	M. D.	24009
		Ebenso	M. D.	24008
		„Er führt den spitz-ovalen Schild, ... mit kleinen vorgetriebenen Buckeln“	6	185
		Gepunzter Schild mit Knauf	M. W.	?
Iraku	162	Die ins Leder eingedrückte Buckel ist mäßig entwickelt	M. H.	C. 2246
		Ebenso	M. W.	48749
		Runder Hautschild mit Buckel	M. D.	23992
Kavirondo	164	„... with a boss in front, which is part of the handle behind“	57	742
Massai	165	Die Buckel im Fellschild ein wenig sichtbar	M. D.	?
		Nach der Überlieferung der Leute waren die ursprünglichen Massaischilde . klein, kreisrund ... in der Mitte mit einer runden Buckel“	76	132
Waschamba	166	„Die großen Lederschilde zeigen in der Mitte eine Buckel“	24	84
		Ovaler Lederschild mit Buckel	M. B.	III. E. 8933
		Ebenso	M. B.	III. E. 9638
Oromo	175	Die Buckel sinkt kraterförmig ein, wo sich wieder eine kleine Spitze erhebt	10	270

Galla		Runder Schild, schüsselförmig gewölbt	M. W.	63862
		Große Buckel, die in eine kleinere ausläuft	M. W.	21630
		Tellerartiger Schild, in der Mitte ein wenig gewölbt. Die Wölbung endigt in einem kleinen Knauf	M. W.	86951
		„... gewinnen von weitem das Aussehen von alten Hüten“	88	118
Somali	176	Kleine, kreisrunde, konisch geformte Scheibe	88	118
		Die Buckel ist aus dem runden Lederschild konisch herausgepreßt	M. D.	21718
		Flachkegelförmig	31	31
Gadaboursis (Somali)		„... presque plats“	23	II. 332
Wageia	183	„Sie zeigen in der Mitte eine runde, hölzerne Buckel“	129	194
Bageshu	185	„In der Mitte faustgroße Buckel in Form eines Haifischeies“	117	228
		Hautschild mit eingepunztem Knauf	M. W.	89848
Uganda	199	Der sehr hohe Knauf ist aus dem Holz der Fächerpalme	M. D.	23891
		„Holzschild, der in der Mitte eine große konische Holzbuckel zeigt“	129	136—137
		In der Mitte eine große konische Holzbuckel	118	176
		„In the very middle of the shield a large pointed boss“	57	666
		„In der Mitte eine konische Holzbuckel“	31	44
		Nach Zeichnung: Schild mit Buckel	109	297
Banyoro	200	„A pointed boss in the centre“	98	82
		„It had a boss“	97a	308
Niam-Niam	209	Rotangschild mit kleiner Buckel	104	XII. Fig. 12
		Der Rohrschild hat einen Brettgriff, der nach außen eine kleine Buckel erscheinen läßt	M. H.	C. 1504
Azande		„... small shield of wicker-work with an iron boss“	13	66
Mobali	216	Flechtschild mit Eisenbuckel	M. L.	Maf. 1068
Bapote	221	Eisenbuckel auf Rohrschild	31	42
Jakoma	222	Schild ein wenig buckelförmig, muldenartig	M. H.	12. 148. 1595
Mogwandi	224	Flechtschild mit Eisenbuckel	M. L.	Maf. 1069
Monungiri	225	„Statt Holzknopf eine Eisenkuppel“	31	42
Bakundu	250a	Runder, schüsselförmiger Flechtschild	M. H.	C. 1801
Dagomba	266a	Runder Lederschild mit Buckel	M. L.	Maf. 3120
Nupe	268	Schüsselförmiger Schild mit schwach entwickelter Buckel	M. H.	12. 75. 616
Bafum	277a	Schild ähnlich dem Somalischild mit stark hervorspringender Buckel	M. B.	III. C. 24938
Djukum	279a	Runder Lederschild mit Buckel	M. B.	III. C. 18952
		Ebenso	M. B.	III. C. 23936
Werre	282a	Lederschild mit Buckel	M. L.	Maf. 23177
Adamaua	283	Lederschild mit Buckel	M. B.	III. C. 24058
		Ebenso	M. B.	III. C. 24059
		Schild muldenförmig	M W.	84247

Mbum	287	Nach Zeichnung: Lederschild mit Buckel	86	450
Dinka	303	Parierholz, über der Hand ausgebuchtet	M. D.	36232
		Ebenso	104	I. Fig. 13; 14
		Lederschild mit Buckel	M. H.	17. 28. 56
		Lederschild mit kegelförmiger Buckel	M. D.	22042
		Buckelschild	104	I. Fig. 12
		„In der Mitte befindet sich vorn eine nabelförmige Ausbuchtung, hinter welcher die Hand den Stock fassen kann“	135	21
Dinka und Schilluk	303 325	„... mit einem zentralen Knauf versehene Schilde“	111	254
Bombe	307	Buckelschild	M. W.	20558
Kaffitscho	313	Runder Lederschild mit Buckel	8	217
		Er gleicht einer etwas flachen *Mamma*. In der Mitte der etwas abgeflachten Schildfläche ist, gleich der *Papilla*, ein etwa 7 *cm* hoher, oben runder Zapfen herausgetrieben	7	324—325
Habr tûl	317	Runder Lederschild mit kleiner Buckel	M. H.	12. 52. 96
		Flechtschild mit einem winzigen Kegel, gleich einem Fingerhut	M. H.	11. 26. 421
Danakil	317a	Nach Zeichnung: Runder Schild mit Buckel	10	29
		„... kreisrunde und rhombische Figuren laufen um den Nabel des Schildes“	88	118
		„Der Schild ist ... außen gebuckelt“	40	204
Funk	322	„In der Mitte erhebt sich eine 5 Zoll hohe, zuckerhutförmige Buckel, welche auf der inneren Seite ausgehöhlt ist“	42	525—526
		„... in der Mitte gebuckelter Lederschild“	41	84
Schilluk	325	Parierholz mit Buckel	M. H.	17. 28. 208
		Runder Hautschild mit Knauf	M. W.	14505
		Lang-ovaler Hautschild mit Knauf	M. H.	17. 28. 240
		Ebenso	M. H.	17. 28. 255
Kordofan	325a	Hautschild in ◇-Form, die Mitte ist hochgestrichen und in dieser Hautwelle ist eine kleine Buckel	73	60
		Ebenso	M. H.	14. 9. 47
		Ebenso	M. P.	6455b
Homraner		Länglich-ovaler Lederschild mit Buckel	M. L.	Naf. 1021
Nubien	326	Runder Lederschild mit Buckel	M. L.	Naf. 987
		Ovaler Lederschild mit länglicher Buckel	M. L.	Naf. 1062
Fulbe	343	Glockenförmiger Schild mit Buckel	31	29
Haussa	345	Lederschild in Kugelmützenform	M. B.	III. C. 5239
Bedja	369	Runde, mit einem Buckel versehene Hautschilde	41	61
Bischarin	373	Fellschild mit runder Buckel	M. H.	1767. 28
		Fellschild mit kegelförmiger Buckel. Die Kegelform wird durch einige Einschnitte im Schildfell ermöglicht	M. H.	C. 187
Senegal		Faustschild aus Holz; gewölbt, kreisförmig mit Buckel	101	255

Nord-Togo	Runder Flechtschild mit hoher Buckel .	M. L.	Maf. 2541
	Ebenso	M. H.	12. 1. 195
	Ebenso	M. B.	III. C. 7913
	Ebenso; die Buckel mißt 12 *cm* . . .	M. B.	III. C. 22314
Togo	Kegelförmiger, runder Lederschild . .	M. H.	C. 2468
Nordwest-Kamerun	Faustschild aus Holz	M. L.	Maf. 22272
Ubanghi	Flechtschild mit Griffbrett, das nach außen einen Höcker bildet	M. D.	33883
	Ebenso	M. D.	33882
	Ebenso	M. H.	12. 148. 7
Aruwimi-Zwerge	Ovaler Fellschild mit Knauf	M. L.	Maf. 7588
Aruwimi-Mündung	Ebenso	54a	66
Niger	Ovaler Fellschild mit kleiner, länglicher Buckel	M. H.	545. 08
Uelle-Distrikt	Flechtschild mit Griffbrett, das die Buckel bildet	M. D.	29822
Bombe (a. Kilimandsch.)	Hautschild mit gut entwickeltem Knauf	M. W.	63726
Kiwu-See	Holzschild mit länglich breiter Buckel .	M. D.	30003
	„In der Mitte der Vorderseite befindet sich der Nabel, d. h. eine Buckel, die in Ruanda spitz, im Westen meist flach ist“	20	197—198
Ober-Nil	Lederfaustschild	M. W.	16834
	Lederschild mit Buckel	M. D.	22043
	Flechtschild mit Buckel	M. L.	Maf. 1498
Nubien	Lederschild mit kegelförmiger Buckel, die aber oben rund ist	M. D.	35220
	„Spitzen Nabel“	31	31
Abessinien	Runder Lederschild mit Nabel	31	31
	Schild ist nur eine große Buckel, die mitten in einen schmalen Kegel ausläuft .	M. H.	12. 52. 97
	Ähnlich dem vorhergehenden Schilde, nur läuft der Kegel mehr sanft und flach an. Auch ist der Kegel hier in der Mitte eingedrückt, nicht hervorstehend	M. H.	1486. 06
	Lederschild mit Buckel	M. W.	45406
	„Die Häuptlinge von Schoa führen mit dicken und schweren, schön getriebenen Silberknaufen beschmiedete Schilde“	40	76
	„Convexe et conique à l'extérieuer“ . .	110	88
Habeschi	Nach Photographie: Buckelschild . . .	9	263—264
Äthiopien	„... à lui donner une forme conique“ .	23	II. 332—333
Sansibar	Runder Faustschild aus Haut mit hoher Buckel	M. H.	C. 590
Wassimbitti	Lederschild mit kleiner Buckel	M. W.	70631
	Ebenso	M. W.	70629

Die Schildbuckel [2] ist zwar nicht Gemeingut aller afrikanischen Schilde, aber doch so weit verbreitet, daß wir sie als Formkriterium gebrauchen können. Wegen ihrer Mannigfaltigkeit ist sie für ihren Teil wohl dazu geeignet, die

[2] Wir wählen im Gegensatz zur bisherigen Auffassung, und zwar fußend auf Sanders-Wülfing, Handwörterbuch der deutschen Sprache, 8. Aufl., Leipzig und Wien 1911 (unter „Buck“), die weibliche Form von Buckel, weil sie uns die richtigere zu sein scheint.

Verwandtschaften zwischen verschiedenen Schildgruppen aufzudecken oder zu leugnen. Der Übersicht halber zergliedern wir zunächst die Buckelarten nach ihrem Entstehen.

I. Die eingepreßte Buckel: Sie ist naturgemäß nur bei Haut- und Lederschilden möglich. Wenn man die Zulugruppe ausnimmt, erscheint diese Buckel tatsächlich bei fast allen Schilden aus Haut oder Leder. Meistens wird sie dadurch hergestellt, daß man das frisch abgezogene Tierfell über einen entsprechenden Kegel spannt, der beim Eintrocknen der Haut die Erhöhung herausstanzt (vgl. 42. 525—526).

Vorwegnehmend erinnern wir noch einmal an die Zweckidee des Griffstabschildes. Diese Schilde machten ursprünglich ein Untergreifen der ganzen Hand unnötig. Höchstens wurden zum leichteren Anfassen einige Klötzchen unter den Griffstab geschoben. Auch mag man zum gleichen Zweck wohl eine kleine Buckel herausgedrückt haben. Aber gewiß war diese Buckel nur sekundärer Natur und wohl nur eine Anlehnung an die eigentlichen Schildbuckeln des Nordens.

Bei den Usagara ist die Buckel klein, wie bei den Turu. Der zwar gut entwickelte Nabel des Wairambaschildes hat einen kleinen Durchmesser. Beim Waniamwesischild erscheint die Buckel klein und abgeflacht. Die Grundform der südlichsten Schildbuckeln ist die des Massaischildes. Schon bei den ursprünglichen runden Massaischilden war die Höhlung der Buckel sehr klein, denn der Schild wurde nur mit zwei Fingern am Griffholz getragen. Noch heute pressen die Wandorobo (die Schildmacher der Massai [6. 161]) den Massaischilden nur eine kleine Buckel ein. Schildbuckeln nach Massaiart finden wir an den Schilden der Waruri, Waschaschi, Wa-Ussiha, Wasukuma, Wanyaturu, Issansu, Wambugwe, Irakesen, Kavirondo, Waschamba und Bageshu. Bei den fast kreisrunden Issansuschilden ist jedoch der Nabel hoch und geräumig. Es sind hier fast alle Stämme namhaft gemacht, die wir aus der Massaischildgruppe (vgl. I. Teil, 1. II.) schon kennen. Es läßt sich also wohl behaupten, daß diese Buckelart (klein und mäßig entwickelt!) heute den Schilden der Massaigruppe eigentümlich ist. Gewiß soll damit nicht geleugnet werden, daß die Zuteilung einzelner Schilde bisweilen wegen der mangelhaften Angaben fraglich bleibt.

Ähnliche Buckeln haben auch die Schilde der Dinkagruppe. Erwähnt seien die Dinka, Fundj, Schilluk, Homraner, Nubier und die Bewohner vom Berge Katla. In Westafrika besitzen die Fulbe, Werre und Mbum gebuckelte Schilde.

Etwas ganz anderes stellen die runden Lederschilde dar. Sie sind selbst meist ganz kugelmützenförmig ausgebuckelt und haben dann in der Mitte noch einen winzigen fingerhutgroßen Nabel. Diese Zusammenstellung von Kugelmütze und Fingerhut, oder wie andere Forscher sagen, von *Mamma matris* und *Papilla,* scheint das Eigentümliche der runden Lederschilde zu sein. Andere Erscheinungen sind wohl nur Spielarten dieser Grundform. Z. B. bei den Galla sinkt die Buckel zuweilen kraterförmig ein, aber in dem Krater erhebt sich wieder eine kleine Spitze, die *Papilla.* Die gewöhnlichen Gallaschilde gleichen aber fast ganz den Somalischilden. Die gleichmäßigen

Somalischilde gaben zum ebenerwähnten Vergleich die Veranlassung. Es gehören hieher noch die Schilde der Abessinier, Äthiopier, Habeschi, Kaffitscho, Habr tûl, Danakil, Bedja und Bischarin. Zwar haben die Abessinierschilde nicht mehr die ausgesprochene Brüsteform, sondern sie sind meist flacher, aber sie ist ihnen auch nicht ganz unbekannt, wie ein Schild im Prager Museum aus der Landschaft Tigre beweist. Der runde Lederschild in Westafrika kennt ebenfalls die doppelte Buckel. Erwähnt seien die Togo-, Nupe-, Dagomba-, Djukum- und Haussaschilde.

Jedenfalls gehören auch die runden Schutzleder der Parierstöcke in diese Gruppe, da sie ganz das Aussehen einer Schildbuckel mit kleinem Durchmesser haben. Wir verzeichnen hier die Stockschilde der Irangi, Burungi, Wangoroine, Waschaschi, Wataturi, Ngaturu und Umbugwe. Es ist also der Bezirk im nördlichen Deutsch-Ostafrika. Auch der runde lederne Faustschild vom Obernil, den das Wiener Museum besitzt, muß hier beigezählt werden.

II. Die geschnittene Buckel: Das ist die Buckel der Holzschilde. Aber nicht alle Holzschilde haben eine Buckel, nicht einmal die meisten, so daß wir nicht von einer Eigentümlichkeit der Holzschilde allgemein sprechen können.

Bezeugt ist diese Schildbuckel durch Czekanowski aus Mpororo. Der Autor erwähnt, daß sie an die Faustschilde der Bari erinnern. Bei den Barundi und Ruanda kommen lange spitze Schildbuckeln vor, die selbst Abwehr- bzw. Angriffszweck als Stoßspitze haben werden. Darum ist die Buckel auch nicht hohl, sondern massiv, weicht also ganz vom ursprünglichen Zweck der Buckeln im allgemeinen ab, nämlich der Faust im Innern des Schildes Platz zu schaffen. Es sind aber auch aus Ruanda Schilde mit hohem abgerundeten Nabel bekannt. Ähnliches berichtet Stuhlmann von den Wahuma (118. 241). Der Nabel der Watussischilde ist spitzkegelig. Die Ugandaschilde mit ihrer konischen Buckel sind bekannt. Die Buckel der Wa-Usindja- und Banyoroschilde gleichen diesen.

Also nur im Zwischenseengebiet tragen die Holzschilde eine Buckel. Schon weil dieses Gebiet als Grenzland mehrere verschiedene Schildarten besitzt, liegt die Vermutung nahe, daß die Holzschilde von Haus aus nicht gebuckelt sind. Diese Vermtuung wird dadurch gestärkt, daß alle Holzschilde links der Seen und besonders die versprengten Stücke in Ukerewe und Wapare keine Buckel kennen. Ursprünglicher Zweck der Buckel allgemein war, Schutz und Platz für die Hand zu schaffen. Das kommt bei den Holzschilden nicht in Frage. Die Schildplatte selbst ist meistens dick genug, ohne Ausbuchtung in der Mitte den eingeschnittenen Handgriff in sich aufzunehmen. Somit erscheint die Buckel an den Holzschilden als eine Übernahme, und zwar wohl aus dem Gebiet der runden Lederschilde. Es blieb nur die Form; Idee und Zweck der Buckel gingen verloren.

Unter der Überschrift „Die geschnittene Buckel“ können auch die Stockschilde mit Holzfaustschutz der Dinka und Schilluk und ebenso auch die hölzernen Faustschilde aus Nord-Westkamerun und Senegambien aufgezählt werden. Dadurch ist allerdings noch nicht ohne weiteres ein ursächliches Verhältnis zwischen den drei Arten bedingt.

III. Die Brettbuckel: Wir verstehen darunter eine Buckel, die von einem entsprechend zugeschnittenen Brett gebildet wird, weil dieses Brett auf der Innenseite den sogenannten „Brettgriff" trägt. Sie gehen im Grunde auf die Buckel der Parierschilde mit eingeschnittenem Griff zurück, wie bereits gesagt wurde.

Die südlichsten Vertreter dieser Buckelart erscheinen bei den Bangalla und Warua. Ebenso gehören hieher die heute gewöhnlichen Flechtschilde der Wahima; die Holzschilde dieses Stammes, die eine spitzkegelige Buckel tragen, haben wir im letzten Abschnitt erwähnt. Die nördlichsten Vertreter tauchen bei den Azande auf, während im Westen im Uelle-Distrikt bei den Baloi ähnliche Schilde von FROBENIUS aufgeführt werden.

Nur Einzelpunkte im Süden, Osten, Norden und Westen an den äußersten Grenzen des Kongo-Flechtschildbezirkes sind es, wo diese Schildbuckeln erscheinen. Der großen Masse der Flechtschilde im Kongobecken ist demnach eine Buckel heute unbekannt. Haben diese Schilde die Buckel vielleicht verloren? Oder gehört die Buckel nicht zum typischen Flechtschild? Manches scheint diese zweite Frage zu bejahen.

Vielleicht gehören die Eisenbuckeln auf den Rohrschilden auch hieher. Eine gewisse Ähnlichkeit mit den Azandeschilden dürfte es vermuten lassen. Erwähnt seien die eisengebuckelten Schilde der Mobali, Mogwandi, Bapoto und Monungiri. Vermuten wir recht, dann schneidet der gebuckelte Flechtschild wie eine Sekante den Kongobezirk in Nordost-Südwestrichtung.

IV. Die geflochtene Buckel: Ist sie eine besondere Buckelart? Manches scheint dafür zu sprechen, z. B. das Vorkommen in sonst buckellosen Gebieten (Nord-Togo, Bafum und Nordwest-Kamerun). Manches spricht auch dagegen, z. B. der Flechtschild der Habr tûl, der zwar ganz flach ist, wie es bei der Spiralwulsttechnik naheliegt, aber doch in der Mitte den bekannten fingerhutgroßen Nabel zeigt, der auf die entsprechenden Lederschilde hinweist. Der Flechtschild der Galla gleicht ganz ihren Lederschilden. Jedenfalls sind die Belege zu spärlich, als daß sie ein klares Urteil erlauben könnten. Wir haben in einem früheren Abschnitt (vgl. I. Teil, 4. II.) die runden Flechtschilde als Vorläufer der ledernen Rundschilde angesehen. Die Buckel kann diese Ansicht nur bestärken. Jedenfalls ist es von Bedeutung, daß die geflochtene Buckel nur im Bezirk der runden Lederschilde bekannt ist. Sie gehört ferner ausschließlich zum geflochtenen Rundschild.

Zum Schluß seien noch einige Merkwürdigkeiten verzeichnet. Der riesige Wageiaschild aus Ochsenhaut trägt in der Mitte einen Holznabel.

Der ovale Leipziger Schild der Aruwimi-Zwerge müßte wohl in den Abschnitt der „Brettbuckel" eingereiht werden, obschon der ganze Schild mitsamt dem Nabel von Haut überzogen ist. Brettgriff und Hautschild sind in dieser Zusammenstellung eine launige Schnurre.

Mehr als merkwürdig sind auch die Schilde der Arua, jener von den Fulbe in die Berge zurückgedrängten Ureinwohnern Adamauas. Der gepunzte Hautschild trägt in der Mitte eine ovale Platte aus aufgelegten Lederriemen.

V. Zusammenfassung: 1. Die eingepreßte Buckel der Lederschilde erscheint in zwei Grundformen: *a)* die kleine mäßige in der Massai- und Dinka-

gruppe, die wohl durch Einfluß der runden Lederschilde entstanden ist; *b)* die Doppelbuckel (Brüsteform) im Bezirk der ledernen Rundschilde in Ost- und Westafrika. Ebenfalls gehören hieher die buckelartigen Schutzleder der Stockschilde im Massaischildbezirk.

2. Die geschnittene Buckel der Holzschilde kommt nur im Zwischenseengebiet vor. Sie dürfte auf die ledernen Rundschilde zurückgehen.

3. Die Brettbuckel der Flechtschilde ist bisweilen eine Begleiterscheinung des Brettgriffes. Sie taucht nur punktartig vereinzelt in den äußersten Grenzländern des Kongo-Flechtschildes auf. Vielleicht gehören hieher auch die Eisenbuckeln der Rohrschilde, die im nördlichen Kongobecken vorkommen.

4. Die geflochtene Buckel der runden Flechtschilde lassen wegen ihrer Seltenheit und verhältnismäßigen Mannigfaltigkeit kein abschließendes Urteil bilden. Sie tauchen im Gebiet der runden Lederschilde auf und runde Flechtschilde sind stets ihre Träger. Daß sie mit den runden Lederschilden in einem ursächlichen Verhältnis stehen, ist nicht zuviel behauptet.

5. Als Eigentümlichkeiten verzeichnen wir einen Hautschild der Wageia mit Holzbuckel, einen Hautschild der Aruwimi-Zwerge mit Brettbuckel und einen Hautschild der Arua mit aufgelegter Riemenbuckel.

6. Ein Blick auf die Karten zeigt, daß folgende Gebiete buckellose Schilde haben: Zulu-, Schuli- und Tschadseeschildgruppe und die größten zentralen Gebiete des Kongo-Flechtschildes.

6. Der Schild mit Randwulst.

Bangalla	41	Rand besteht aus zwei umflochtenen Stäben, außen der dickere, innen der dünnere, der etwas vorspringt . .	M. H.	C. 3055
Baluba	47	Die Umrahmung des Flechtschildes besteht aus gespaltenen Rohren, welche die quer verlaufenden Rohre festklemmen	M. H.	4662. 06
		Rand besteht aus mehreren umflochtenen Rotangstäben	M. H.	5183. 06
		Der Rand ist rundherum mit einem 10 *cm* breiten Lederstreifen eingefaßt	M. H.	5185. 06
Wagogo	68	„Ihre Bewaffnung besteht aus einem an den Rändern nach außen gebogenen ... Schilde aus Ochsenhaut . . .	16	II. 284
Wahehe	74	Hautschild; Rand ein wenig umgekrempt	M. H.	1937. 1
Konde	78	Dem Rande entlang laufen Bambusstreifen. Diese werden von den Riemchen, welche die Schildhaut halten, umfaßt	M. H.	17. 43. 24
Waniamwesi	85	Hautschild; Rand umgekrempt . . .	M. H.	11. 6. 1
Bassonge	96	Flechtschild mit einer schön geflochtenen Naht als Rand	M. H.	C. 2185
Jukaduma	114a	Rindenschild mit Fellstreifen am Rand	M. B.	III. C. 25836
Batetela	125	Flechtschild mit einem Rand aus mehreren umwickelten Rotangstäben . .	M. H.	4839. 06
Wassongora	132	Flechtschild, am Rand mit Colobusfell benäht	118	622

Ruanda	140a	Der Rand wird gebildet von runden Randstäben, die durch Einschnitte in der Tierhaut gesteckt werden; oben und unten sind diese Randbambus von der Tierhaut umfaßt	M. H.	N. C. 3976
		Ebenso	M. H.	C. 3975
Usiba	147	Holzschild; Rand sehr schmal, und zwar so, daß mehrere Ruten durch ein Loch im Brett durchgesteckt werden und sich dann nebeneinander lagern	M. D.	23893
Waruri	150	Hautschild; Rand mit Riemen umflochten	M. W.	58015
		Hautschild; Rand nur umgekrempt . .	M. W.	58016
		Hautschild; der Rand ist eine umflochtene Rute	M. W.	58014
Waschaschi	151	Hautschild; Rand besteht aus mehreren Ruten, die eng mit Riemen umwickelt sind	M. H.	C. 3369
		Ebenso	M. W.	60876
Kavirondo	164	„The rim of the shield is turned back“	57	742
Massai	165	Fellschild; Rand ein dicht umwickelter Stab	M. D.	?
		Ebenso	M. W.	70640
		„Da der Schild in seiner ursprünglichen Form mit der Vergrößerung an Halt verlor, so erhöhte man diesen, indem man um die äußere Peripherie ein Rahmenholz mit Streifen aus Ziegen- oder Schaffell festnähte“ .	76	132
Pare	167	Rindenschild mit geflochtenem Rand . .	M. L.	Maf. 18305
		„Den Rand bildete ein Eisendraht, um den herum die Haut vernäht wurde“	62	141
Galla	175	Runder Lederschild; Rand umgekrempt	10	270
		Ebenso	M. W.	63862
		Ebenso	M. W.	21630
		„Galla- und Asarschilde haben nicht selten, wenn das Material von häufiger Fettung und durch den Gebrauch alt geworden ist, eigene, nach außen gebogene Krempen und gewinnen dadurch von weitem das Aussehen von alten Hüten“ . . .	88	118
Somali	176	Rand hervorstehend	M. D.	21718
Turkana	178	Rand etwas umgekrempt	M. W.	32231
Wageia	183	Fellschild; Rand ein mit Riemen umflochtener Stock	M. H.	620. 05
Bageshu	185	Hautschild; Rand nach vorn umgekrempelt	117	228
		Ebenso	M. W.	89848
		Hautschild mit Randwulst	M. W.	89850
Schuli	190	Hautschild; Randwulst stark umgekrempt	M. W.	13099
		Hautschild; Rand schwach umgekrempt	M. W.	20510
		Rutenschild mit dicker Randrute . . .	M. W.	10766

Bari	192	Lederschild mit umgekremptem Rand .	M. W.	5133
		Ebenso	M. W.	10814
Lendu	194	Flechtschild, am Rande mit Colobusfell benäht	118	632
A-Lur	195	„Der Rand ist von allen Seiten nach hinten umgeschlagen“	118	519
Bakondjo	198	Flechtschild mit Ziegenfell eingesäumt	M. D.	29896
		Die viereckigen Rohrschilde mit Felleinfassung	M. B.	III. C. 22931
Baganda	199	Holzschild mit Fell umsäumt	M. D.	23891
		„. . . Am Rande ist er zwecks größerer Haltbarkeit mit Leder, häufig auch mit dem langhaarigen, schwarz und weißen Fell der Colobusaffen eingefaßt“	129	136—137
		„Der Rand des Schildes ist mit Leder, oft auch mit dem langhaarigen schwarz und weißen Fell der Colobusaffen eingefaßt“	118	176
		„Rand mit Leder eingefaßt“	31	44
Wahoko	202	„Ihr Rand wird mit Colobusfell benäht“	118	622
Wambuba		Flechtschild mit Fell eingefaßt	M. L.	Maf. 16926
Mangbettu	204	„. . . renforcée par les contures de rotin“	72	143
		„Er wird durch eine Umrandung von indischem Rohr festgemacht“ . . .	16	I. 114
Mombuttu	204b	Oberer und unterer Rand wird mit Rotangborde eingekantet	106	24
		„. . . sind nur dadurch vor Rissen und Sprüngen zu bewahren, daß man über die ganze Breite des Schildes parallele Nähte von Rotang verlaufen läßt und ihn am oberen und unteren Rande mit zwei stärkeren Borden von Rotanggeflecht einkantet“	105	299
Loggo	207	Flechtschild mit Felleinfassung	M. W.	20527
A-Zande	209	Rand besteht aus zwei umflochtenen Ruten; innen eine dünnere, außen eine dickere	M. H.	C. 1504
		Rand mit behaartem Fell eingefaßt . .	M. H.	C. 1580
Jakoma	222	Flechtschild mit einem umflochtenen dickeren Rohr als Rand	M. H.	12. 148. 1595
Budja	229	Bambusschild mit geflochtenem Randwulst	M. D.	34111
		Bambusschild mit dickem Bambusrohr als Rand	M. D.	34112
		Rohrschild mit Randwulst	M. D.	34110
Monungiri	235	Am Rand mit Ziegenfell überzogen . .	31	42
Mokoangai	237a	Rand ist ein runder Bambusstock, der dicht umflochten ist	M. H.	611. 07
Maka	243	Flechtschild mit Fellrand	M. B.	III. C. 18610
		Ebenso	M. L.	Maf. 14108
Fang (Pangwe)	245	Hautschild; Rand umgekrempt . . .	M. H.	C. 622
Bakundu	250a	Randwulst besteht aus drei umflochtenen Stöcken	M. H.	C. 1801

Nupe	268	Lederschild mit Lederstreifen umsäumt	M. H.	12. 75. 616
Bafum	277a	Flechtschild mit geflochtener Naht am Rande	M. H.	205. 10
Tschamba	281a	Ebenso	M. H.	13. 66. 302
Kongon (N.-Adamaua)	283	Fellschild; Rand umgekrempt	M. W.	84247
Yangere	283a	Flechtschild, am Rande mit Fellstücken besetzt	M. B.	III. C. 30382
Dekawa	284b	Hautschild; Rand umgekrempt	M. W.	54303
		Fellschild mit Randwulst	M. D.	36775
Karra	286a	Flechtschild mit Fellbesatz	M. B.	III. C. 15755
Lakka	289a	Ebenso	M. B.	III. C. 25972
		Ebenso	M. B.	III. C. 25973
		Ebenso	M. B.	III. C. 30134
Baia	292	Flechtschild mit Felleinfassung	86	450
		Ebenso	M. L.	Maf. 23376
		Ebenso	M. L.	Maf. 13208
		Ebenso	M. B.	III. C. 7315
Mambere	292a	Ebenso	M. B.	III. C. 7316
Mandja	293	Randwulst besteht aus zwei Stöcken	M. H.	12. 148. 1251
Dinka	303	Hautschild am Rand umgekrempt	M. H.	17. 28. 56
		Rand wulstig	M. D.	22042
Bombe	307	Rand mit Fell eingefaßt	M. W.	20558
Kaffitscho	313	„Der Schildrand, d. h. der Rand der Schildschale ist aufgebogen und umgebuckt“	7	324—325
Danakil	317a	Nach Zeichnung: Rand umgekrempt	10	515
Schilluk	325	Lederschild; Rand umgekrempt	M. W.	14505
		Ebenso	M. H.	17. 28. 240
		Ebenso	M. H.	17. 28. 255
		Nach Photographie: Tanzschild; Rand nach außen umgekrempt	34	64
Kordofan	325a	Rand etwas umgestülpt	M. P.	6455b
Nubien	326	Schild aus dem Rückenpanzer der Schildkröte, am Rand mit Fell eingefaßt	M. D.	22047
Wadai	331	Holzrahmen mit Leder	31	29
		Randwulst ist eine mit Riemen umwickelte Rute	M. L.	?
Marghi	334b	Ebenso	31	29
Bana	335	Lederschild in Holzrahmen eingespannt	M. B.	III. C. 17788
		Ebenso	37	96
Musgu	336	Rohrschild mit geflochtenem Rand	M. H.	12. 148. 249
		Hautschild mit einer Rute als Rand	M. H.	12. 148. 250
		Rohrschild mit Leder umsäumt	M. H.	12. 148. 244
Gulfei-Kusseri	339	Holzschild oben und unten mit rot behaartem Fell besäumt	M. H.	12. 148. 431
Budduma	340a	Ebenso	M. B.	III. C. 17203
		Ebenso	M. B.	III. C. 18956
		Ebenso	M. B.	III. C. 23930
Bedja	369	„... Auch haben sie hohle, umgebogene Schilde von Büffelhaut“	43	14—15
Niger		Lederschild, am Rande umgekrempt	M. H.	545. 08
Togo		Runder lederner, umgekrempter Reiterschild. Innen an der Krempe läuft ein roter Lederstreifen	M. H.	C. 2468

Togo	Flechtschild mit Fellbesatz	M. B.	III. C. 13389
Kamerun	Holzschild; ringsherum innen verläuft ein Wulst	M. H.	86. 09
	Bambusschild mit dicker Naht als Rand	M. D.	31457
Neu-Kamerun	Ebenso	M. D.	34183
Oberer Kassai	Flechtschild mit Randwulst	M. W.	?
Buasira (Süd-Kongo)	Flechtschid mit Rand aus Bambusstreifen	M. H.	5410. 07
Ifuta (Süd-Kongo)	Die Seiten sind mit zwei Hälften eines Calamusrotangrohres eingefaßt . .	M. H.	4666. 06
Uelle-Distrikt	Flechtschild; Rand mit Schlangenhaut eingefaßt	M. D.	29822
Ubanghi	Rand aus einem dicken, umflochtenen Rohr	M. H.	609. 07
	Ebenso	M. D.	33882
	Ebenso	M. D.	33883
Kiwu-See	Randeinfassung aus dünnen Holzbrettchen	M. D.	35219
	Holzschild mit Felleinfassung	20	197—198
Abessinien	Lederschild umgekrempt	M. W.	45406
	Ebenso	M. H.	12. 52. 97
	Ebenso	M. H.	1486. 06
Ober-Nil	Ebenso	M. W.	16947
Kenia	Hautschid; Rand ein Stock, der mit Riemen umflochten ist	M. W.	59058
	Ebenso	M. W.	59059
Bombe (Kilimandsch.)	Hautschild, umgekrempt	M. W.	63726
Wassimbitti	Ebenso	M. W.	70633
	Ebenso	M. W.	70631
	Ebenso	M. W.	70629
Bakande	Flechtschild mit Rand von Bambusrohr	M. H.	610. 07
Maginda	Ebenso	M. H.	612. 07

Der Randwulst ist meistens nur zur Verstärkung des Schildes da. In einigen wenigen Fällen, so z. B. beim behaarten Fellrand, dient er auch Verschönerungszwecken. Wir teilen den Randwulst nach seinem Aussehen in die vier Gruppen: Flechtrand, Hautrand, Randkrempe und Spannrand.

I. Der Flechtrand: Er erscheint bei Flecht- und Holzschilden; bei jenen als notwendiger Wesensbestandteil, bei diesen als etwas Hinzukommendes. Ein Flechtschild ohne Randwulst ist jedenfalls eine Ausnahme von der allgemeinen Regel, da ein lockeres Gefüge, wenn es als Schutzfläche dienen soll, an seinen Enden die verbindende Verstärkung geradezu verlangt. Darum werden wir sehen, daß fast alle Flechtschilde auch tatsächlich einen Flechtrand als Randwulst haben.

Bei den Bangalla bilden zwei umflochtene Stäbe den Flechtrand. Am Balubaschild klemmen gespaltene Rohre am Rande die querlaufenden Bambusstäbe des Schildes fest. Doch ist auch die Bangallaart dort nicht unbekannt. Eine geflochtene Randnaht tragen die Bassongeschilde. Die Batetela nehmen dünne, umwickelte Stäbe als Rand. Am Rutenschild der Schuli wird der Rand von einer dicken Rute gebildet, um die sich die querlaufenden Flechtriemen schlingen. Umflochtene Bambusrohre geben den Schilden der Azande und

Jakoma einen Randwulst. Budjaschilde zeigen ein Randgeflecht oder ein umflochtenes Bambusrohr. Die Makoangai verstärken ihre Flechtschilde am Rande durch einen runden Bambusstab, der dicht umflochten ist. Ähnlich sind die Mandjaschilde. Eine geflochtene Randnaht, bisweilen durch Stäbchen verstärkt, bilden die Eigenart der Kameruner Schilde (Bakundu, Bafum, Tschamba). Gleichfalls erscheint im Musgugebiet der geflochtene Saum als Randwulst.

Seltener ist der geflochtene Rand am Holzschild. Der lang-ovale Holzschild hat nie einen Flechtrand. So kommen hier nur die breiten, eckigen Holzschilde in Frage. Besonders sind die Mombuttu- und Mangbettuschilde zu erwähnen. Sie erscheinen von einem Rotanggeflecht umrandet oder eingekantet. Der Einfluß der Flechtschilde ist hier unverkennbar. Der Holzschild der Wasiba erhält seinen Randwulst dadurch, daß mehrere Ruten, die durch Löcher am Rande schlangenartig geschlungen sind, sich auf beiden Seiten des Schildes nebeneinander lagern. Auch hier bleibt der Einfluß der Flechtschilde erklärlich, da rundherum noch eigentliche Flechtschilde sich finden. Merkwürdiger, weil einzigartig in seiner Umgebung, ist der Pareschild aus Rinde mit geflochtenem Rand. Uns ist im Verlaufe dieser Untersuchung schon wiederholt die Sonderstellung der Pareschilde aufgefallen. Wir werden in der Schlußzusammenfassung darauf zurückkommen.

II. Der Hautrand. Er kommt, wie der vorhergehende Randwulst, ebenfalls bei Flecht- und Holzschilden vor. Sein erster Zweck ist auch die Verstärkung. Bisweilen kommt die Verzierung als Auch-Zweck hinzu. Zweifelsohne ist die Haut noch besser dazu geeignet, dem Schilde Kraft und Festigkeit zu geben, als der Flechtrand.

Bei den Baluba sind beide Randwulstarten bekannt. Bald nehmen sie den Flechtrand, bald den Hautrand. Jedoch nicht an den gleichen, noch weniger am selben Schilde, sondern die Schilde mit Flechtrand sind oblong (z. B. 105:34 *cm*), die mit Fellrand aber kurzviereckig (z. B. 94:45·3 *cm*). Colobusfell gibt eine beliebte Umrandung bei den Lendu und Wassongora ab. Die Bakondjo nehmen dafür Ziegen- oder Antilopenfell. Die Wahoko, Wambuba, Loggo, Azande, Monungiri und Bombe umrahmen gleichfalls ihre Flechtschilde mit Tierfell. Ein Nubierschild aus Schildkrötenschale ist am Rande mit Fellstreifen eingefaßt. Im westlichen Afrika weisen Fellumrandung folgende Schilde auf: Makka, Yangere, Karra, Lakka, Baia und Musgu.

Auch einige Holzschilde haben einen Hautrand. Erwähnt seien die Schilde aus Jukaduma, der Budduma, Gulfei Kusseri und der Baganda. Diese Holzschilde tauchen an der Peripherie des Flechtschildbezirkes auf.

Eine Sonderstellung nimmt der runde Nupeschild aus Leder ein, dessen Rand mit einem Lederstreifen umsäumt und mit Riemen umnäht ist.

III. Die Randkrempe. Sie besteht darin, daß der Schildrand von innen nach außen „umgebogen", „umgebuckt", „umgekrempt", „umgekrempelt", „umgestülpt" wird. Gewiß gewinnt der Schild durch diese Gegenspannung eine große Festigkeit. Am klarsten ist das bei den runden Lederschilden, die allgemein eine solche Krempe haben. Wir verzeichnen die Abessinier Bedja, Danakil, Kaffitscho, Somali, Galla und Togonesen.

Aus den anderen Hautschildgruppen sind die Dinka- und Schuligruppe zu erwähnen, die allgemein die Randkrempe haben. Zu jener gehören die Schilluk und Dinka, zu dieser die Bari, Schuli und Turkana. Außerdem erscheint die Randkrempe in Ostafrika noch bei den Bageshu, A-Lur, Kavirondo, Waniamwesi, Wahehe, Wagogo und bei den Bewohnern des Berges Kalla mit ihrem Rhombusschild. In Westafrika seien verzeichnet die Kontscha-, Dekawa-, Kongon- und Pangweschilde. Der Zuluschildgruppe ist die Randkrempe vollständig unbekannt. Ein Zuluschild mit einem kleinen Randwulst im Prager Museum bildet eine einzigartige Ausnahme.

IV. Der Spannrand. Zweck dieses Randwulstes ist es, vor allem das Schildfell zu spannen, sei es nun, daß der Holzrahmen das ganze Schildfell trommelartig spannen soll wie bei den Schilden am Tschadsee, sei es, daß nur den Fellrand gestrafft wird wie beim Massaischild.

Der Spannrand der Massaischilde wird dadurch gebildet, daß eine dicke Randrute dicht mit Riemen umwickelt wird, die das Schildfell an der Rute festhalten und ausspannen. Erwähnt seien die Schilde der Waruri, Waschaschi, Massai und Wageia. Man kann also wohl behaupten, diese Randwulstart sei eine Eigentümlichkeit der Massaischildgruppe. Klarer tritt der Spannzweck noch bei den Tschadseeschilden zutage. Ein Holzrahmen in Strandkorbform spannt das Schildfell wie ein Trommelreifen. Wir verzeichnen hier die Schilde der Wadawa, Marghi, Bana und die Schilde des Musgugebietes.

Einige Eigentümlichkeiten finden sich noch in Ostafrika. Der Pareschild hat, wie Kotz sagt (62. 141), als Randwulst einen Eisendraht, über den das Schildfell festgenäht wird. Konde- und Ruandaschilde bestehen aus einem Flechtgestell, über das eine Haut gespannt ist. Bisweilen legt sich die Schildhaut selbst über die Randstäbe des Gestells, bisweilen schlingen sich aber auch nur Riemen und Fellstreifen, die das Schildfell straffen, um den Randbambus.

V. Zusammenfassung. Zweck des Randwulstes ist die Verstärkung, bisweilen auch die Verzierung.

Flecht- und Hautrand erscheinen bei Flecht- und Holzschilden; bei jenen als etwas Wesentliches, weil als notwendiger Randabschluß eines lockeren Gefüges, bei diesen als hinzukommende Randverstärkung.

Die Randkrempe erscheint immer beim runden Lederschild, fast immer bei den Schilden der Dinka- und Schuligruppe, vereinzelt bei den Schilden anderer Gruppen in Ost- und Westafrika, niemals aber bei der Zulugruppe.

Der Spannrand ist Eigentum der Massai- und Tschadseeschilde.

Der Randwulst in irgendeiner Form ist also allen Schildgruppen mit Ausnahme der südlichsten bekannt.

Zusammenfassung[3].

I. Das Kartenbild. Die kartographische Methode, die seit RATZEL's Zeiten mit Vorteil in der Ethnologie benutzt wird, ist wesentlich analytisch. Aufgabe der Schlußzusammenfassung wird es deshalb sein, das Einzelne zu sammeln, die Faden und Fädchen zum Teppich, die Steinchen zum Mosaikbild erstehen zu lassen. Schauen wir daraufhin die beiden Karten an.

Die großen weißen Flächen auf den Karten fallen zuerst auf. Wir müssen hier betonen, daß es in Afrika viele Völker und Stämme gibt, die heute keinen Schild besitzen und nie einen besessen haben. Auch diese Völker müssen natürlich als selbständige Gruppe für sich aufgefaßt werden und treten darum in ihrer Bedeutung gleichwertig neben die schildtragenden Völker. Auf den Karten sind diese schildlosen Völker durch die weißen Flächen gekennzeichnet. Leider müssen wir hier eine Einschränkung machen. Man klagt in neuester Zeit viel darüber, daß besonders die älteren Reisewerke sich der „materiellen Kultur" eines Volkes kaum oder nur flüchtig widmen. Dieser Mangel trägt auch hier die Schuld, daß wir auf unseren Karten bei manchen Stämmen nicht die entsprechenden Einzeichnungen machen konnten. Es blieben darum auch da leider weiße Flächen. Das gilt vor allem vom mittleren und nördlichen Afrika, und zwar auf beiden Karten, besonders aber auf der zweiten. Aber immerhin glauben wir, die gesamte Afrikaliteratur soweit konsultiert und benutzt zu haben, daß sich das ganze Bild nicht mehr wesentlich verschieben wird.

Denken wir uns die Zulugruppe und die Hottentotten von der Südhälfte Afrikas fort — beide sind hier Fremdlinge, wie auch andere Untersuchungen beweisen, und man möchte sie, in ihrer Kultur betrachtet, fast als Nicht-Bantu ausgeben — so haben wir im Süden ein großes Gebiet mit schildlosen Völkern. Sie reichen von der oberen Sambesiwasserscheide bis zum Kap. Die schildlosen Herero gehören aber nicht zu ihnen. Diese schildlosen Südafrikaner wären eigentlich die alten Bantu, welche vielfach nicht einmal das Wort für Schild in ihrem Sprachschatz haben. Schon das Kartenbild stellt sie uns als alten Bestandteil in Afrika dar. Vom Zuluschild abgesehen, der nach Süden hin eingedrungen ist, wird dieses ganze schildlose Gebiet von schildtragenden Völkern wie von einer Barriere nach Norden hin abgesperrt. Es ist bekannt, daß einige Völker am Nyassasee den Schild erst später annahmen, z. B. die Wakonde und Wahehe. So mögen diese schildlosen Völker ursprünglich noch weiter nordwärts gereicht haben.

Ein zusammenhängendes Gebiet stellt auch die Flechtschildgruppe im Kongobecken dar. Der Flechtschild ist in der „Westafrikanischen Kultur" heimisch und leckt, wie diese von dort aus, mit schmaler Zunge die Westküste entlang. Manche Ausläufer gehen auch bis tief in den Nordosten. Vielleicht können diese uns Wegweiser sein für die Wanderrichtung dieser Schildart. Jedenfalls bringt eine Untersuchung über die afrikanischen Schilde nicht

[3] Vgl. hier: HÖLTKER, Die theoretischen Grundlagen der modernen Ethnologie, gezeichnet in dem Beispiele: „Die afrikanischen Schilde"; wird demnächst erscheinen in: Jahrbuch des Missionshauses St. Gabriel.

nur kein Material für die alte Auffassung von einer Wanderstraße der „Westafrikanischen Kultur" den Sambesi entlang, sondern tritt sogar entschieden dieser Ansicht entgegen.

Das dritte Hauptgebiet nehmen die Hautschilde ein, und zwar unterscheiden wir gleich die runden und die nichtrunden Hautschilde. Diese erscheinen mehr im Nil-Viktoriaseegebiet und nach dem Süden zu, jene im Osthorn und in der nördlichen Hälfte Afrikas. Die nichtrunden verlaufen mehr in vertikaler, die runden mehr in horizontaler Linie. Beide Schildarten haben zwar den tierischen Rohstoff gemeinsam, sind aber sonst in allen Merkmalen so grundverschieden, daß man sie nicht zusammenbringen kann und darf. Der Haut- und Lederschild nimmt die größte Ausdehnung in Afrika ein. Er durchbricht und überlagert alle anderen Schichten am allermeisten. Dieses Merkmal ist für die Bestimmung ihres Alters von größter Bedeutung.

Zwischen Haut- und Flechtschilden eingeklemmt und von beiden Seiten überlagert, erscheint der zentralafrikanische Holzschild, der aller Wahrscheinlichkeit nach an dieser Stelle als der älteste Schild Afrikas anzusprechen ist. Am stärksten ist der Holzschild vom Flechtschild beeinflußt, in dessen Bezirk er auch am weitesten aus seiner Basis an den Seen hineinragt. Es mag das erste Kartenbild etwas befremden, weil wir im ganzen alten Kongo-Angola-Gebiet Schilde aus Holz und Haut in roten Kreisen eingezeichnet haben. Dabei bleibe zu beachten, daß diese Eintragung nicht nur auf Grund einer sehr alten, unzuverlässigen Angabe bei Dapper erfolgte, sondern auch, daß dieser Zeuge selbst nicht klar und eindeutig spricht.

Die zweite Karte bringt die formelle Ausgestaltung der Schilde in graphischer Darstellung. Der Stabgriff erscheint in einer ausgeprägten Vertikalen vom Nil herunter an den Seen entlang durch die Zulugruppe bis zum Kap. Der Brettgriff ist die Eigentümlichkeit der Kongoflechtschilde. Buckel und Randwulst sind allen Schildarten nördlich der Sambesiwasserscheide bekannt.

II. Folgerungen für das Alter der afrikanischen Schilde. Aus diesen positiven Ergebnissen lassen sich folgende Angaben über das relative Alter der einzelnen Schildgruppen und damit ihrer Träger ableiten. Als die älteste Schicht dürfte die schildlose Gruppe im Süden anzusprechen sein. Sie wurde scheinbar von den drei anderen Gruppen zurückgedrängt. Von den Schildarten erscheint der Holzschild als der älteste, und zwar sicher der lang-ovale Holzschild mit eingeschnittenem Griff, welcher beim Flechtschild den Brettgriff abgab. Das Gebiet dieser Holzschilde wird im Westen vom Flechtschilde teils zurückgedrängt, teils zersprengt, teils überlagert. Die Verbindung von Flechtwerk und Brettgriff könnte als symbolischer Ausdruck dieser Überlagerungen angesehen werden. Im Osten wird der Holzschild vom Haut- und Lederschild verdrängt. Besondere Beachtung verdienen die viereckigen Holzschilde mit dem primitiven Griff. Es läßt sich leider bislang noch nichts Bestimmtes über ihr Alter sagen. Aber vermutlich sind sie als sehr alte Kulturgegenstände anzusehen.

Als der jüngste Schild erscheint der Haut- und Lederschild. Er durchbricht nach Süden das schildlose Gebiet und dokumentiert sich dort als die jüngere Schicht. Nach Westen reicht er in das Gebiet der Holzschilde am

Viktoriasee. Nördlich der Kongowälder bewegt er sich in westlicher Richtung, er durchbricht dort teilweise das Gebiet der Flechtschilde und vom äußersten Westen her scheint er den Flechtschild mehr und mehr verdrängt zu haben. Darum müssen Haut- und Lederschilde in Afrika jünger sein als die Flechtschilde.

Über das Alter der Stockschilde auf Grund des afrikanischen Schildmaterials ein Urteil zu fällen, ist nicht möglich. Es müßten dazu wohl die Begleiterscheinungen der Stockschilde aus der Ergologie, Soziologie usw. und vor allem wohl die Stockschilde selbst aus anderen Erdteilen mit zu Rate gezogen werden. In Afrika erscheinen die Stockschilde — von den Hottentotten abgesehen — nirgends selbständig, sondern immer in der Umgebung anderer Schilde, zumeist zusammen mit den Stabgriffschilden. Es könnte sogar den Eindruck machen, als ob der Stockschild als solcher niemals einer bestimmten Schicht in Afrika angehörte, vielmehr im Gefolge der einen oder gar von zweien der angeführten Gruppen in Afrika heimisch wurde. Jedoch übersteigt das vorerst nicht den Sicherheitsgrad einer Vermutung.

Gewannen wir diese Erkenntnisse aus den Lagerungen der Schilde, so lassen sich darüber hinaus noch neue Ergebnisse über das relative Alter aus den Einwirkungen der einen Schicht auf die andere folgern. Es wurde schon gesagt, daß der runde Lederschild des Nordens grundverschieden von den Stabgriffschilden ist, obgleich beide tierische Haut als Rohstoff verwenden. Der Lederschild ist rund, mit starker Buckel, ausgeformter Krempe und Ledergriff. Eine verkümmerte Buckel zeigen auch die Dinka-, Schilluk- und Massaischilde und Verwandte. Darum rücken diese etwas aus der Reihe der Zuluschilde heraus, mit denen sie doch wegen des Stabgriffes unzweideutig verwandt sind. Bedenken wir aber, daß die verkümmerte Buckel bei den genannten Schilden eigentlich zwecklos ist, dann wird es klar, daß ihnen die Buckel von Haus aus fremd ist. Mit der Randkrempe verhält es sich ähnlich so. Mithin können wir Buckel und Krempe bei Dinka-, Schilluk- und Massaischilden als eine Übernahme, und zwar von den runden Buckelschilden des Nordens ansehen. Das wirft neues Licht auf die Zeit der Zuluwanderung zum Süden. Der Einfluß der Rundschilde war so stark, daß die nördlichen und mittleren Gebiete des Stabgriffschildes die Buckel und Randkrempe übernahmen. Der Zuluschild blieb aber unbeeinflußt. Das besagt, daß die Träger des Zuluschildes schon zum Süden vorgedrungen und durch schildlose Völker gleichsam abgeriegelt waren, als die Rundschildvölker von Norden her nach Zentralafrika vordrangen.

Noch eine Einwirkung der runden Lederschilde ist im Gebiete des Viktoriasees zu beobachten. Dort sind die runden Holzschilde mit den hohen Nabeln zu finden. Sie stellen eine Nachahmung der ledernen Rundschilde in Holzausführung dar. Das mag uns darauf hinweisen, daß die dortigen Völker aus dem Norden in jene Landstriche auswanderten und in der neuen Heimat sich der bodenständigen Holzkultur anbequemten.

Eine sonderbare Erscheinung sind die Massaischilde. Wir wissen, daß die alten Massaischilde den Gallaschilden ähnlich waren. Die heutigen Massaischilde, die eine ganz eigene Gruppe darstellen, dürften ursprünglich Holz-

schilde gewesen sein. Dafür spricht zunächst das Griffholz mit dem gewölbten Griff, das auf die oblongen Holzschilde hinweist, bei denen der Griff zwar eingeschnitten, aber der Griffsteg meist etwas gewölbt erscheint (vergl. besonders den Wapareschild im Wiener Museum). Ferner wäre der Randwulst aus umnähtem Rohr zu erwähnen, der auf die Flechtschilde hindeutet. Die kleine Buckel stammt, wie gesagt, vom runden Lederschild, also vom alten Massaischild (Gallaschild!). Damit ist der heutige Massaischild befriedigend erklärt. Unter der Hand der viehzüchtenden Massai ist der Holzschild zum Hautschild geworden. Daß nicht die heutigen Massai selbst, sondern die unterjochten Ureinwohner des Massailandes, die Wandorobo, für ihre Herren die jetzigen Schilde (Kompromißform) machen, spricht ebenfalls für unsere Annahme.

Die Wapare mögen die eigentlichen Besitzer dieser Holzschilde gewesen sein. Es sind uns von dort Stücke aufbewahrt, die den Massaischilden sehr ähnlich sehen, z. B. im Prager Museum. Diese Schilde sind aus Baumrinde gemacht und mit Rohr eingefaßt. Sonst aber sind sie in der Form den Massaischilden gleich. So dürfte diese Art der Wapareschilde vielleicht den Übergang zu den lang-ovalen Holzschilden bilden. Jedenfalls sind unsere Feststellungen insofern von Bedeutung, daß wir das Areal der alten Holzschilde um ein gutes Stück nach Osten hin vergrößern konnten.

In Westafrika finden wir Hautschilde, die sich ihrer Form nach zur Zulugruppe bekennen (Wute, Pangwe). Sie haben aber statt des Stabgriffes eine Handhabe, die denen der eckigen Holzschilde gleicht oder ähnelt. Das würde eine Beeinflussung dieser Schilde von seiten der Holzschilde dartun, denen sie auf ihrer Wanderung durch deren Gebiet unterlegen sind.

III. Genesis der afrikanischen Schilde. Daß der einfache Stock als Abwehrwaffe am Anfang der Schildentwicklung gestanden hat, ist wohl klar.

Die zweite Staffel der Entwicklung, wie sie sich uns in Afrika darstellt, ist eine mit dem eingeschnittenen Griff. Von hier aus spaltet sich die Weiterentwicklung, je nachdem das Material des Faustschutzes und später des ganzen Schildes Holz blieb oder Tierhaut wurde. In dem einen Falle entwickelte sich der lang-ovale Holzschild, in dem anderen der Schild mit Stabgriff (Zuluschild).

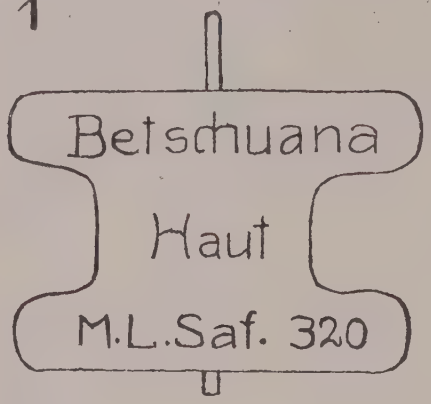
Behalten wir den Zuluschild (im eigentlichen Sinne) im Auge; er erscheint als eine Verbindung von einem Stock und einem Tierfell. Es ist das schon im Anfang dieser Arbeit angedeutet. So wie heute noch die A-Lur eine ganze gespannte Rinderhaut als Schutzwaffe mit in den Kampf nehmen, so wird auch der heutige Hautschild zu erklären sein. In die frisch abgezogene Haut wurden von oben nach unten kleine Schlitze eingeschnitten und durch diese ein Stock gesteckt, der als Handgriff diente. Genau so bei den heutigen A-Lur (118. 519). Der Gedanke an die Tierform war dann diesen Völkern später beim Bilden handlicher Schutzwaffen anregend und bestimmend. Am klarsten ist das bei den heutigen Betschuanaschilden, wie wir im I. Teil (1. Kapitel) nachgewiesen haben. Unverkennbar ist der Betschuanaschild nur eine verkleinerte Darstellung der alten Tierform (z. B. M. L. Saf. 320). Besondere Erwähnung verdient ein Schild in London von den Basuto, die den

Betschuana benachbart sind. Bei diesem Schilde haben sich die oberen Ausläufer von oben nach unten rund gebogen. Die unteren sind verstümmelt, aber noch erkennbar. Ein langer Griffstock, oben mit einer überlangen Haar- oder Fellverzierung versehen, deutet den Tierschwanz an. Diese typische Form verweist uns unmittelbar zu den Pangwe und Waganda mit ihren Schilden in Hemdform. Es sind nichts anderes als Basutoschilde, bei denen die unteren Ausläufer ganz verschwunden sind. Wie schon gesagt wurde, findet sich die Tierform aber auch noch an anderen Punkten Afrikas. Besonders der Schulischild (vgl. M. W. 13099 und M. W. 20510) gehört hierher, der in seiner viereckigen Form mit den ausgezogenen Ecken wohl ein Tierfell andeutet. Bestärkt wird unsere Ansicht dort durch einen Rutenschild (M. W. 10766) in der gleichen Form, der bezeichnenderweise an den Ecken nach innen gebogene Stöckchen besitzt, die wie kurze Beinchen aussehen. Auch der typische Holzschild der Waschamba erinnert an die Tierform (vgl. M. H., C. 1053 und M. H., C. 1054). Zwar ist das tierische Material dem pflanzlichen gewichen, wie das bei den hemdförmigen Holzschilden der Pangwe und Waganda (M. Lo.) ebenso geschah, aber die Form ist geblieben. Zweifelsohne gehören in diese Reihe auch die sattelförmigen Schilde der Wasukuma, bei denen die oberen und unteren Ausläufer sich kreisförmig abgerundet haben (vgl. M. L. Maf. 5644). Der Holzschild desselben Stammes mit seinen stark eingebuchteten Seitenkanten scheint das ebenfalls anzudeuten (vgl. M. L. Maf. 5645). In derselben Linie stehen auch die zargeförmigen Schilde der Nubier und ihre Rundschilde mit den kleinen halbmondförmigen Ausschnitten an beiden Seiten (vgl. M. L. Naf. 1062 und M. L. Naf. 987). Ähnliche Schilde sind auch von sonstigen Stämmen bekannt, z. B. von den Mombila (M. B. III, C. 16668) und in Baghirmi (94 a. II. 498). Diese kleinen Ausschnitte haben vielleicht nur den einen Zweck, die Verwandtschaft mit der ursprünglichen Tierform anzuzeigen, vielleicht, weil wir eine andere Zweckidee nicht mehr erkennen. Wir haben anfangs versucht, auch die Strandkorbform der Tschadseeschilde auf die alte Tierfellform zurückzuführen. Vieles spricht jedenfalls dafür. Doch weil die Strandkorbform auch von den ursprünglichen Brustpanzern herkommen kann, mag diese Form hier unberücksichtigt bleiben. Der Wuteschild aber gehört sicher hierher. Seine Schildhaut mit den tiefen Einschnitten, die der Schutzwaffe doch eigentlich jede Festigkeit nehmen, erinnert unwillkürlich an die Hemdform der Pangweschilde. Die Schnittlinienführung ist bei beiden fast gleich. Und wenn wir jetzt den Wuteschild, der fest und sicher in der Linie der Fellformschilde steht, anschauen und daneben einen Zuluschild halten, ist es klar, daß der Zuluschild in seiner ovalen Form nur eine zweckmäßige und geschmackvollere Verkleinerung der unförmigen Wuteschilde darstellt. Das würde besagen, daß die typische, eigentliche Zuluschildform mit den Betschuanaschilden in einer Linie stehen, die vom Tierfell ihren Anfang nimmt. Die Betschuana ständen dann nur dem Anfangspunkt noch näher als die Zulu. Diese Erkenntnis ist bedeutungsvoll. Wesentliche Merkmale beider Schilde (z. B. die ungegerbte, behaarte Kuhhaut, der Stabgriff und seine eigentümliche Befestigung, das Fehlen des Randwulstes und der Buckel) gaben zur Genüge zu vermuten, daß beide zu einer Schildgruppe

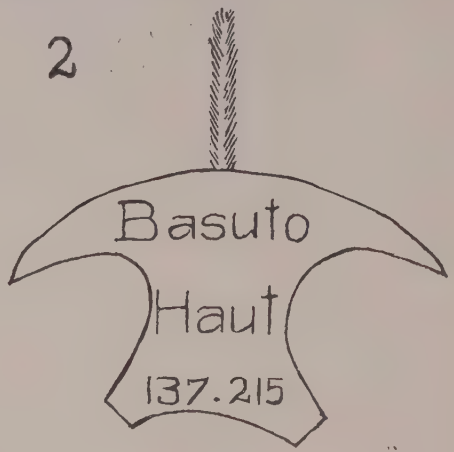
Tafel: IV a

Entwicklung des Hautschildes

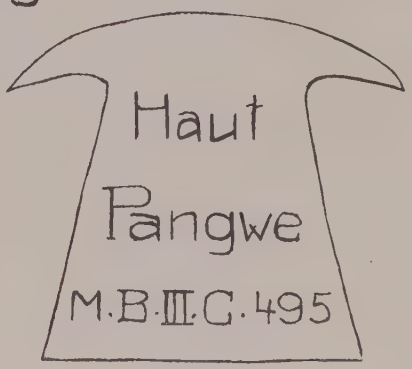
1



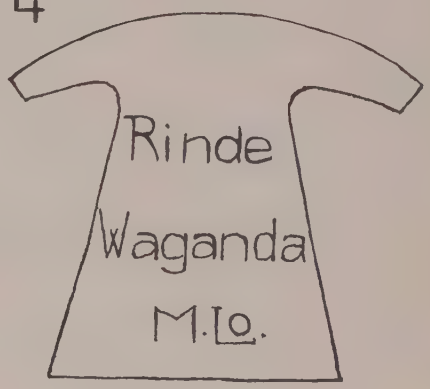
2



3

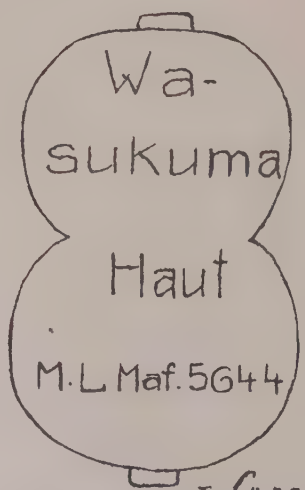


4



5

6



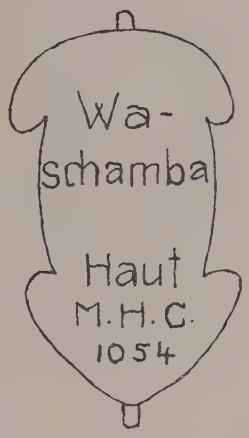
Hölttker

Tafel: Ⅳ b.

Entwicklung des Hautschildes

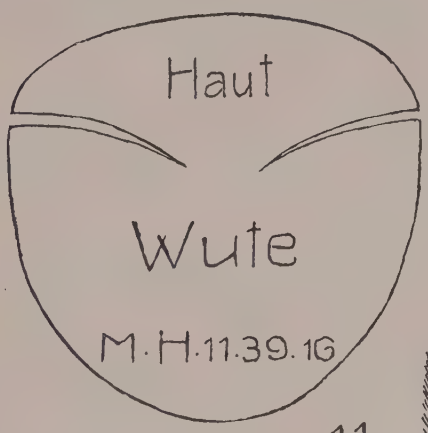
[Fortsetzung]

7



8

9



10

11

Hölker

gehören. Nur die so sehr verschiedene Form bot beachtenswerte Schwierigkeiten. Die sind nun nach Erkenntnis dieser Zusammenhänge beseitigt und es bleibt kein Zweifel, daß die sogenannte Zuluschildgruppe mit ihren zwei Formen tatsächlich nur eine Gruppe ist. (Vgl. zum ganzen die beigegebene Tafel IVa, b „Die Entwicklung des Hautschildes".)

Noch in einem anderen Sinne sind diese Ergebnisse von Bedeutung. Wir haben nachgewiesen, daß die Schilde, die in dieser Linie stehen: Tierform (A-Lur), verkleinerte Tierform (Betschuana), veränderte Tierform (Schuli und Waschamba), Sattelform (Wassukuma), Hemdform (Pangwe, Waganda und Basuto), Zargeform (Nubier), Käferform (Wuto) und Zuluform (Zulu) zusammengehören, mit anderen Worten, jene Kultur, der dieser Fellschild eigen ist, lagert über große Gebiete Afrikas und ist bis zur Sambesi-Wasserscheide von Norden her von einer anderen Kultur (jener des Rundschildes) stark beeinflußt worden, während südlich des Sambesi, allerdings als Fremdling im fremden Lande, diese Kultur in ihren Schildformen unvermischt erkennbar ist. Dadurch ist die Hauptwanderrichtung der Träger dieser Kultur in einem Strich gezeichnet, nämlich von Norden nach Süden und von Osten nach Westen. Das Zentrum dürfte nördlich der Seen zu suchen sein.

So wäre die Entstehung der Hautschilde im allgemeinen erklärt. Die meisten Schilde sind ja in der Entwicklungsreihe aufgeführt. Daß die jetzt nicht genannten Schilde der Dinkagruppe ganz ohne Frage den Zuluschilden nahestehen, haben wir an gegebener Stelle bei den verschiedenen Merkmalen nachgewiesen.

Wir versuchen jetzt die Genesis der Flechtschilde kennen zu lernen. Der heutige Flechtschild erscheint uns als eine Verbindung von zwei Elementen, nämlich aus dem Flechtwerk und aus dem Brettgriff. Für jedes Element ist also der Ursprung zu suchen.

Das zweite Kartenbild sagt, daß in Zentralafrika Schilde ohne Handgriff vorkommen. Es sind geflochtene Flächen, die an einer Schnur um den Hals auf dem Rücken, auf der Schulter oder unter dem Arm getragen werden. Sie sind also mehr Panzer als Schild. Auf diese sogenannten Bogenschilde mag der Flechtschild zurückgehen. Der Brettgriff aber, wie das auch schon angedeutet wurde, hat seinen Vorläufer im Parierholz der Dinkagruppe. So wie bei diesem der Griff eingeschnitten wird, so auch bei jenem. Zwischen Parierholz und Brettgriff stehen die lang-ovalen Holzschilde (im Gegensatz zu den kurzviereckigen), die auch einen Brettgriff im uneigentlichen Sinne besitzen. Diese langen Holzschilde sind nur ein längeres und breiteres Parierholz.

Der lederne Rundschild wird wohl am besten auf die Spiralwulsttechnik zurückgeführt. Nicht nur Form und Buckel, sondern auch die Punzverzierung der Lederschilde sprechen dafür. Schaut man sich einen Somali- oder Abessinierschild an, dann glaubt man in den Kreislinien, die von radiär verlaufenden geschnitten werden, die alte Spiralwulsttechnik zu erkennen.

Es bleiben noch die großen, kurzviereckigen Holzschilde mit Rotang- oder Rutengriff übrig. Es ist nicht möglich, diese auf eine andere Form zurück-

zuführen. So bleiben sie unerklärt und als selbständige Schildform in Zentralafrika bestehen, die dort jedenfalls älter ist als die Flechtschilde.

Überraschende Zusammenhänge konnten wir aufdecken. Im großen und ganzen werden wir das Richtige getroffen haben. Aber weil wir uns nur auf das afrikanische Schildmaterial stützten, bleibt es erklärlich und möglich, daß wir unsere Ansicht später in Einzelheiten berichtigen müssen, wenn einmal die Schilde aller Naturvölker untersucht sind. Vorerst beanspruchen die Erörterungen über die Genesis der Schilde nur den Sicherheitsgrad einer begründeten Vermutung und hohen Wahrscheinlichkeit.

IV. Zweckidee der afrikanischen Schilde. Versuchen wir noch einiges über den Zweck der verschiedenen Schildarten zu sagen. Bei der Zulugruppe ist der Stockcharakter gut gewahrt geblieben. Der Zuluschild soll ablenken, nicht aufhalten. Darum ist die Fläche am Stock drehbar, darum ist die Fläche selbst geschmeidig und nicht gestrafft, darum ist kein Randwulst vorhanden, damit die Pfeil- und Speerspitze sich dort nicht fange, und darum ist keine Schildbuckel da, weil sie wertlos ist. Bei den anderen Schilden ist vielfach noch der Stock vorhanden. Aber bisweilen dient er schon nicht mehr als Griff, sondern es wird an ihm ein besonderer Lederriemen als Griffleder befestigt. Niemals hat aber der Stock noch die Aufgabe einer Türangel, sondern der Stab wird unbeweglich festgemacht. Man ist also von dem ursprünglichen Zweck ganz abgekommen. Das sehen wir besonders in der Dinkagruppe. Dort wird öfters der Stock durch Schlitze in der Haut gesteckt und er wäre darum an sich wohl drehbar. Das wird aber mit Absicht durch Riemen vereitelt, die mit durch die Schlitze gezogen werden und den Stock festklemmen sollen. Auch die dicke Schildhaut selbst behindert schon stark die Drehfähigkeit.

Die Flechtschilde sollen wohl zunächst die leichten Angriffswaffen aufhalten, während die großen Holzschilde gegen Keulen- und Beilschläge Schutz bieten können. Ohne Frage stehen die Schutzwaffen überhaupt in entsprechendem Verhältnis zu den Angriffswaffen des Gegners. Da diese aber nicht in den Gesichtskreis unserer Untersuchung fallen, gehen wir nicht weiter darauf ein.

Die runden Lederschilde werden — meist von der Reiterei — gebraucht, um Unterleib und Brust vor Schwerthieben zu schützen. Vielleicht war dieser Zweck von Einfluß bei der Ausbildung der Brüsteform.

V. Vergleichsmaterial aus Parallelarbeiten. Wenn wir jetzt noch mit kurzen Worten die tatsächlichen Ergebnisse aus anderen Sonderuntersuchungen über afrikanisches Kulturleben beifügen, so sprengen wir damit nicht den Rahmen unserer Arbeit, sondern geben uns und unseren Lesern nur das erwünschte Vergleichsmaterial. Wir müssen uns hier allerdings mit Fingerzeigen begnügen, um die Studie nicht ungewöhnlich zu befrachten, aber diese Fingerzeige können uns schon den rechten Weg zum Ziele zeigen.

Ankermann's Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika sind bekannt. Auf viele Einzelergebnisse gestützt, stellt er folgende Kulturkreise für Afrika auf: 1. Den nigritischen (Pygmäen-) Kulturkreis, dem er die Stockschilde zurechnet; 2. den westafrikanischen, der ganz das Gebiet unserer Flechtschilde einnimmt; 3. den ostafrikanischen, in dem er vier Provinzen unter-

scheidet: Südafrika (Zulugruppe), Ostafrika (Massaigruppe), Osthorn (runder Somalischild), Obernilgebiet (Schuli- und Dinkagruppe). Seine Sudankulturkreise haben für uns hier keinen Wert. Im großen und ganzen hat er also eine Gliederung, wie sie sich auch aus dem Schildmaterial ablesen läßt.

Ratzel zählt in seinem ersten Vortrag über Bogen und Pfeil in Afrika folgende Völkergruppen als eigentliche Speerträger auf: Zulu, Schuli, Dinka, Nubier, Pangwe und Tschadseevölker. Es sind also jene Stämme, bei denen wir den Hautschild fanden. Somali, Galla und Massai haben nach Ratzel den Speer nicht ausschließlich, aber vorherrschend. Beachten wir, wie er die Massai mit den Rundschildvölkern in einem Zuge nennt. Wir sind auf Grund der alten runden Massaischilde zu gleichen Erkenntnissen gekommen. Speertragende Völker sind die Besitzer der Haut- und Lederschilde. „Assagaie und Hautschild in elliptischer Form erscheinen immer zusammen" (150. 241). Ferner meint Ratzel, die robusten Nomaden liebten den Speer und verachteten den Bogen, weil die Nahkampfwaffe ihre wilde persönliche Tapferkeit besser zur Geltung kommen lasse. Die eigentlichen Bogenschützen findet er im Kongobecken, bei den Fulbe, Wolof und an der Guineaküste. Das ist das Gebiet der Flechtschilde.

In seinem zweiten, ergänzenden Vortrag, 1893, über Bogen und Speer im indo-afrikanischen Kulturkreise konnte Ratzel neue Erkenntnisse vorlegen. Im Pangwegebiet fand er jetzt den Speer nur bei den eigentlichen Pangwestämmen, während die kleinen, dort unterdrückten Jägerstämme noch Bogen und Pfeil führen (151. 154). Also hat das Pangwegebiet eine Unterschicht, die zur Kongokultur gehört und eine Oberschicht (die eigentlichen Pangwe), die an der Nomadenkultur Ostafrikas teil hat. Dadurch werden unsere Erkenntnisse aus den Pangweschilden bejaht. Beachtenswert ist ferner, was Ratzel über das Massaigebiet (hier in unserem Sinne genommen) sagt. Er sieht dort eine alte Bevölkerung mit Bogen und Pfeil, die durch speertragende Völker zurückgedrängt wird, heute aber noch punktartig dort z. B. bei den Waschamba zu finden ist (151. 158). Wir erinnern hier daran, daß wir dort merkwürdigerweise den alten Holzschild fanden.

Schachtzabel schrieb 1911 eine Arbeit über die Siedlungsverhältnisse der Bantuneger. Er unterscheidet zwei Hauptgruppen: In Ostafrika die Hütten mit rundem Grundriß als Bienenkorb-, Zelt- und Kegeldachhütte (Haut- und Lederschildbezirk) und im Kongobecken (Flechtschildgebiet) die Langbauten, d. h. Giebeldachhütten mit viereckigem Grundriß. Im südlichen Kongobecken, wo Holzschilde vorkommen, verzeichnet er Hütten mit quadratischem Grundriß. Bezeichnenderweise herrscht als Wohnungstyp im Massaigebiet die Tembe mit viereckigem Grundriß, während die Massai selbst Hütten haben, die den Kugelhütten tektonisch verwandt sind, die aber ihrer äußeren Form nach zu den Wohnungen auf viereckigem Grundriß zu rechnen sind (152. 38). Der Grundriß ist nämlich lang-viereckig mit abgerundeten Ecken. Auch am Sambesi zeichnet Schachtzabel auf seiner Karte Langbauten ein. Er sagt aber dazu: „Hierbei ist vorläufig noch die größte Vorsicht geboten, da wir

über die Viereckhütten im Tale des Sambesi fast nichts wissen und es sehr leicht möglich ist, daß sie bei näherer Untersuchung konstruktiv mit den westafrikanischen Langbauten absolut nicht zusammenhängen, sondern vielmehr dem Suahelistil (runder Grundriß[4]) zuzurechnen sind" (152. 70). Wir können also diese Langbauten am Sambesi, die bei ihrer eventuellen Tatsächlichkeit wohl einen Beweis für die Wanderstraße der westafrikanischen Kultur am Sambesi entlang darstellen würden, vorerst praktisch ignorieren.

In der „Kolonialen Rundschau" 1922 veröffentlicht STRUCK eine Sonderuntersuchung über die afrikanischen Kugelflöten. Er kommt zu dem Ergebnis, daß die Kugelflöte ein Eigengut des sogenannten westafrikanischen Kulturkreises ist, daß sie, mit anderen Worten, nur im Kongobecken und punktartig an der Guineaküste heimisch ist, also dort, wo die Flechtschilde vorkommen. Einige vereinzelte Spritzer kann er aber auch im südlichen Massaigebiet nachweisen. Der Wute-Pangwe-Bezirk kennt keine Kugelflöten, aber das sei nicht zu verwundern, meint STRUCK, da ja auch andere Merkmale der westafrikanischen Kultur, wie Spannrutenlaute, Sansa, viertägige Woche, Palmfasergewebe und senkrechter Männergriffwebstuhl, ihm fehle (155. 239).

FROBENIUS konnte schon 1898 eine ganze Liste von Merkmalen der sogenannten westafrikanischen Kultur aufzählen, die dem Pangwegebiet fremd sind. Er erwähnt, dieses Gebiet habe keine pflanzliche Sehne am Bogen, keine Masken, keine Tätowierung, keine Holztrommeln, keine Saiteninstrumente, dafür aber wohl wie die Ostafrikaner als Kleidung Fell- und Rindenstoffe usw.

Von besonderer Bedeutung sind immer die künstlichen Körperverstümmlungen, wie Beschneidung, Infibulation, Schädeldeformation, Tätowierung usw. LIGNITZ hat im „Anthropos" 1922 die künstlichen Zahnverstümmlungen der Afrikaner untersucht. Er findet auf Grund seines Materials verschiedene Gruppen. Die Lückenaussplitterung, die nach ihm sehr alt ist und jedenfalls südlich des Äquators wohl die älteste Form der Zahnverstümmlung darstellt (148. 257), erscheint im südlichen Kongobecken und im Massaigebiet. Das wären in großen Linien die Gebietsstriche, wo wir den alten Holzschild finden. Das Ausschlagen der unteren Schneidezähne ist ein Merkmal der nilito-hamitischen Kultur (148. 866), so bei den Dinka, Schuli und vereinzelt bei den Pangwestämmen und am Schari. Die Zuluvölker nehmen hier also eine Sonderstellung ein, da sie die Zahnverstümmlung nicht kennen. Als besonderes Merkmal der westafrikanischen Kultur findet LIGNITZ das Zuspitzen der Schneidezähne (148. 876).

MARIANNE SCHMIDL ließ 1915 eine Arbeit über Zahl und Zählen in Afrika erscheinen. Aus dieser Studie ist für uns von besonderer Bedeutung, daß sie zwischen dem Haut- und Lederschildbezirk und den Pangwestämmen darin eine Ähnlichkeit findet, daß in beiden Gebieten bei der Zählung von sechs bis neun wenigstens zwei Zahlen quinar ausgedrückt werden. Das ist im Kongobecken unbekannt.

[4] Tatsächlich kommen im Sambesitale, wie ich aus eigener Erfahrung sagen kann, keine Langbauten vor. Vielmehr haben die Hütten der *Asena* quadratischen Grundriß mit Kegeldach, während jene der *Anjungue* Rundhütten mit Kegeldach sind. P. SCHEBESTA.

Weissenborn's Arbeit über Tierkult in Afrika gibt wesentlich das gleiche Bild. Während im Kongobecken Tierkult ganz unbekannt ist, sind die Träger der Haut- und Lederschilde große Tierverehrer. Mit anderen Worten: Tierkult und Schutzwaffen aus tierischen Stoffen laufen parallel.

Der Totemismus sei zwar, sagt Ankermann, über ganz Afrika verbreitet, aber die eigentlichen Träger des Totemismus seien doch die Hamiten (141. 176), also im Haut- und Lederschildbezirk. Daß die Pangwe ausgesprochene Totemisten sind, ist bekannt, während im Kongobecken zurzeit der Totemismus weniger stark auftritt. So wäre auch dadurch das Pangwegebiet dem Kongobecken gegenübergestellt.

Küsters bringt in seiner umfassenden Arbeit über „Das Grab der Afrikaner" weitschichtiges Vergleichsmaterial. So kann er schon auf Grund der Verbreitung des Kannibalismus und der Motivierung des Kannibalismus im besonderen behaupten, „daß man wohl die Sambesilinie im Süden und den ostafrikanischen Graben im Osten als die Kulturscheide ansehen muß zwischen den nomadisierenden und den geistig weniger entwickelten Bantustämmen und den seßhaften, geistig regsamen westafrikanischen Brudervölkern" (147. 948). Wir verweisen der Kürze halber nur noch auf sein Endergebnis: „Es würden neben der großen, allgemeinen Verwandtschaft aller afrikanischen Stämme als besondere Gruppen anzusprechen sein: 1. Südafrika und das Osthorn; 2. das Kongobecken und Kamerun; 3. verwandte Züge haben Ost- und Westafrika, ohne daß man hier von einer Kulturgleichheit reden könnte" (147. 953).

VI. Bemerkungen zu den beigegebenen Bildtafeln. Alle Schilde sind entweder nach guten und zuverlässigen Vorlagen (Photographien und Zeichnungen) oder nach der Natur möglichst genau gezeichnet. Der Fundort ist nach dem Abkürzungssystem unserer Stoffsammlungen unter jedem Stück angegeben.

Auf Tafel I zeigt Fig. 1 den typischen Zuluschild von der Frontseite. Die schwarz-weiß-gescheckte Schildhaut ist von hellen Fellstreifen durchzogen, die den Stock halten. Fig. 2 verrät in dem Schild der Dinka die nahe Verwandtschaft mit dem Zuluschild. Zu beachten ist besonders die winzige Buckel. Auch dieser Schild ist in der Zeichnung von vorn gesehen. Ebenso der Massaischild in Fig. 3. Die eiförmige Schildhaut, der dicke Randwulst, die kleine Buckel und die charakteristische Bemalung mit Erdfarben geben den typischen Massaischild. Der Dinkastockschild in Fig. 4 ist von innen gesehen. Beim Wanyaturustockschild (Fig. 5) ist der ganze Faustschutz eine einzige Buckel.

Einen schönen, typischen Flechtschild bringt Tafel II in Fig. 1. Nicht nur das saubere Geflecht, sondern auch die durch die Flechtung hervorgebrachte Ornamentik verraten den feinen künstlerischen Geschmack der Azande. Der Strohschild der Bana in Strandkorbform ist an den Seiten nach hinten zurückgewuchtet. Beim Sidamaschild (Fig. 3) ist die doppelte Buckel und die Randkrempe gut sichtbar. Die *Mamma* ist oben kraterförmig eingesunken und in dem Krater erhebt sich die *Papilla*. Fig. 4 und 5 stellen Holzschilde

dar, und zwar Fig. 4 den breitviereckigen und Fig. 5 den oblongen Holzschild mit eingeschnittenem Griff. Außer Fig. 5 sind auf Tafel II alle Schilde von vorn gesehen.

Die nach Photographien hergestellte Tafel III zeigt ausschließlich den Gebrauch und die Handhabung der nackten und der mit einem Faustschutz versehenen Fechtstöcke der Südafrikaner.

Auf Tafel IV *a, b* wurden nur die Konturen der Schilde berücksichtigt, weil diese allein h i e r bei der Entwicklung der Hautschilde in Frage kommen. Fig. 1 zeigt die verkleinerte Tierform, Fig 2 die verkümmerte Tierform, Fig. 3 und 4 die Hemdform, Fig. 5 den Schulischild mit den ausgezogenen Ecken, Fig. 6 die Sattelform, Fig. 8 die Zargeform, Fig. 9 den Rundschild mit kleinen, halbmondförmigen Ausschnitten, Fig. 10 die Käferform und Fig. 11 den typischen Zuluschild.

Es wäre zum Schluß noch interessant, die Urheimat der afrikanischen Schilde aufzusuchen, ob sie innerhalb oder außerhalb des Landes liegt. Diese Untersuchung würde aber ein Überschreiten der Grenzen Afrikas erfordern, und das lag nicht in unserer Absicht[5].

[5] Zu Vergleichszwecken sei hier die spärliche zusammenhängende Literatur angegeben: FROBENIUS, Die Schilde der Ozeanier 1900; v. LUSCHAN, Schilde aus Neubritannien, Z. f. E. XXXII, S. 496 ff.; DERSELBE, Beiträge zur Ethnographie von Neuguinea, in: KRIEGER, Neuguinea, S. 462; FOY, Zur Ethnographie von Neupommern, Globus 79, S. 97 f.; DERSELBE, Über Schilde beim Bogenschießen, Globus 81, S. 281 ff.; GRAEBNER, Bogenschild aus Neuguinea, Ethnologica I, 1909, S. 233 f.

Au Ruanda, sur les bords du lac Kivou (Congo Belge)[1].

Par le Père G. PAGÈS, des Pères Blancs, missionnaire au Kivou.

(Fin.)

B. Cérémonies du mariage.

I° Aperçu général.

Le mariage et très en honneur parmi les Banyarwanda, pour qui le célibat est inconnu. S'il existe pratiquement, c'est le fait de quelques pauvres malheureux que des infirmités ou des maladies trop repoussantes ont pour ainsi dire rejeté du sein de la société. La vie de famille est même assez prononcée dans le Rwanda. La femme y est presque l'égale de l'homme et ses conseils y sont fort écoutés. Les parents tiennent à avoir beaucoup d'enfants. La stérilité est une tare et une cause inévitable et permanente de divorce parmi les païens. Les enfants sont élevés avec grand soin, autant que le comporte la connaissance que les Banyarwanda ont de l'hygiène, mais l'éducation proprement dite n'existe pas. De leur côté les enfants sont pleins de déférence pour leurs parents. Les polygames sont assez nombreux, mais il semble bien que les monogames l'emportent toutefois sur eux. Malgré l'existence du divorce on peut assurer qu'il existe nombre d'individus qui ont passé la vie ensemble, nonobstant des séparations temporaires. Le mariage à essai n'existe pas dans nos parages, quoique les fils de chefs aient quelquefois provisoirement une concubine, en attendant une union en règle avec une fille de leur rang. Les filles ne se marient généralement pas avant quatorze ou quinze ans.

Le mariage est considéré comme un acte important dans la vie. Aussi est-il entouré de cérémonies que l'on n'omet jamais. La jeune fille n'est généralement pas beaucoup consultée, quand il s'agit de la marier, bien qu'elle soit quelquefois pressentie en secret par les amis du fiancé. Pour ce qui est des jeunes gens, les pères et mères les laissent assez libres dans le choix d'une épouse, quoiqu'ils s'y opposent quelquefois, lorsque la personne ou la famille de celle-ci leur déplaît pour une raison ou pour une autre. Et il est difficile aux enfants de passer outre, surtout quand ils ont besoin de leurs parents pour «acheter» leur fiancée.

Lors donc qu'un garçon a découvert dans son voisinage, soit dans son propre clan, soit dans le clan voisin (car l'endogamie et l'exogamie existent simultanément dans le Rwanda selon les dans), une fille qui lui plaît, il s'en ouvre à ses parents. C'est alors que se fait la première démarche, qui consiste à apporter aux parents de la jeune fille la cruche de bière indigène dite *da*. Par l'accueil qui lui est fait, le messager qui est un parent ou un ami du jeune homme comprend tout aussitôt s'il a oui ou non chance de réussir. La politesse exige qu'on lui adresse des paroles de bienvenue, qu'on le reçoive en un mot, mais il lui est facile de savoir à quoi s'en tenir, soit par le ton du langage, soit par les métaphores ou les allusions, soit encore par la qualité du

[1] Voir «Anthropos» XIV—XV (1919—1920), p. 944 ss.

siège ou de la natte qu'on lui présente pour le faire asseoir. En tous cas, si la demande est agréée, le jeune homme ne doit jamais par bienséance se présenter aux beaux parents ou à la fiancée. Il est de bon ton de se détourner du chemin pour ne pas se rencontrer. Il n'est pas inoui d'entendre dire que des pourparlers furent interrompus, parce qu'on avait manqué à ces règles de savoir-vivre. L'arrangement du mariage peut durer assez longtemps surtout quand on débat le prix d'achat de la jeune fille, car la rapacité est loin d'être exclue même dans ces sortes d'affaires.

Il est à remarquer que le prix d'achat varie à l'infini selon les clans et les provinces du Rwanda. La jeune fille peut coûter jusqu'à une et même deux vaches, ou un simple taureau. Ce sont tantôt des chèvres ou des moutons qui sont cédées aux parents de la jeune fille, et dont le nombre varie selon les régions. Dans d'autres parties du pays, les parents du jeune homme n'ont qu'à livrer quelques pioches, ou même simplement quelques cruches de bière, avec l'accompagnement de quelques colliers de perles ou bracelets de cuivre, et l'arrangement est conclu. Une chose à noter c'est que plus la dot, autrement dit le prix d'achat de la jeune fille est élevé, plus le mariage est stable et le divorce rare. Les parents de la jeune fille ont en effet à y regarder à deux fois, quand celle-ci déserte le toit conjugal. Ils sont tenus à restituer au mari tout ce qu'ils en ont reçus lors du contrat de vente. C'est quelquefois bien difficile sinon impossible, comme quand ils ont tout dissipé, ce qui est fréquent. Il peut arriver aussi quelquefois que les parents de la jeune fille pour obtenir la totalité de la dot ou même des cadeux supplémentaires poussent leur fille à divorcer, d'où des palabres et des querelles dont l'issue est variable. Comme chez la plupart des peuplades nègres, la loi est très sévère pour les crimes hors mariage. Il n'est pas inoui d'entendre dire qu'un mari lésé se soit fait justice lui-même, surtout quand les coupables ont été surpris en flagrant délit. Pour le qui est des filles-mères, au Bugoye elles étaient exposées sur les îles du lac Kivou, où elles mouraient de faim. Les petits îlôts rocheux et absolument arides de Ntera, de Kapfunuka en sont devenues célèbres. Dans le Nduga et dans les autres provinces limitrophes de la Kanyaru, elles étaient inexorablement poursuivies par les chefs qui les faisaient noyer dans le fleuve. On les y jetait pieds et poings liés et si elles tardaient à disparaître sous les eaux, on les y assommait à coups de rames ou de bâtons, sous les yeux de toute la population qui venait assister à leur supplice. Il est tel individu, riverain du fleuve, chargé d'office d'exécuter ces malheureuses qui raconte froidement toutes les noyades qu'il besogna lui-même. A l'en croire, une douzaine de victimes lui passèrent par les mains. On raconte qu'un grand-père lui-même se fit le bourreau de sa petite-fille pour n'être pas poursuivi par les chefs qui profitent parfois de l'occasion pour piller les parents de la criminelle. Quelquefois les parents réussissaient à racheter leur enfant en cédant une vache au chef; mais ce moyen n'était évidemment pas à la portée de tout le monde. Même dans ce dernier cas l'enfant était impitoyablement tué dès naissance. On arrivait aussi quelquefois à faire fuir la coupable à temps, soit à l'Urundi, soit au Ndorwa ou au Congo. La raison donnée de cette sévérité, c'est la crainte des châtiments qui ne manqueraient pas de fondre sur le pays, à la suite de crimes de ce genre

(*ishano*). Mais il faut ajouter, que c'est du passé qu'il s'agit, et qu'il leur serait bien difficile aujourd'hui de faire disparaître les criminelles à l'insu des Européens. Bien plus, les fautes de cette nature étaient assez rares, étant donné la densité de la population et les mœurs des peuplades voisines. Les Banyarwanda, sont en effet de beaucoup supérieurs, sous le rapport de la moralité, aux peuples limitrophes. Peu importe qu'on le mette sur le compte de l'attitude du pays qui atteint une moyenne de 1700 à 1800 *m*, ou sur celle de leurs habitudes de travail, toutes choses d'ailleurs fort vraies. Toujours est-il que les femmes sont très réservées et davantage encore les jeunes filles que surveillent d'ailleurs les mères d'assez près.

Il n'est pas question ici des unions plus ou moins passagères contractées avec des veuves ou des divorcées, surtout quand ces dernières commencent à avoir un certain âge. L'union se fait alors sans aucune cérémonie et il n'est même pas question de dot à payer aux parents de la femme, du moins assez souvent, pour la bonne raison que ce ne sont que des unions tout à fait instables et passagères.

Le rapt ou enlèvement (*kuterura*) existe aussi, mais si l'accord se fait avec les parents de la jeune fille, ce qui est presque toujours la solution, les cérémonies du mariage ont lieu comme pour le mariage ordinaire.

Il existe encore une autre façon de forcer les parents de la jeune fille. Le voici du moins tel qu'on le pratique au sud du lac Kivou, et dans mainte autre région du Ruanda. C'est aussi le procédé employé pour faire consacrer et accepter le rapt de la jeune fille, quand il a été pratiqué. L'amoureux se défait d'un des bracelets soit de cuivre, soit de fer, qu'il porte au poignet et le confie à un de ses amis. Ce dernier doit se rendre chez les parents de la jeune fille qui sont censés d'ignorer l'objet de sa mission, et lui-même se garde bien de la faire connaître. Il prétexte une affaire quelconque, parle de la pluie et du beau temps. Et comme ses interlocuteurs sont sans défiance, le messager fait glisser adroitement le bracelet qu'il dissimule soit sous une natte, soit dans l'herbe dont le sol de la case est jonché, soit dans les parois de la hutte. Il prend en un mot, toutes ses dispositions pour endormir leur défiance et pour leur cacher le but de sa visite. Sa mission remplie, il prend congé de ses hôtes. Mais une fois hors de leurs atteintes, il crie à haute voix de façon à être entendu d'eux ou de leurs voisins: «Sachez ce que j'ai laissé chez vous, et ayez en soin». Tout le monde comprend alors ce dont il s'agit. Indignés les parents ne manqueraient pas de faire un mauvais parti au mystificateur qui les a joués, si celui-ci ne se hâtait de mettre quelque distance entre eux et lui C'est les placer en effet dans une situation fâcheuse qu'ils acceptent aveuglement, par crainte des conséquences néfastes qui ne manqueraient pas de s'ensuivre, d'après les croyances populaires, s'ils voulaient passer outre. Ce serait s'exposer à une mauvaise maladie de la peau, le *kuhumana* indigène. Aussi doivent-ils tout aussitôt retirer le taureau du troupeau. S'il y a des poules, des brebis et des chèvres, on doit également les séparer du coq, du bêlier et du bouc. Les maîtres du logis doivent de plus cesser tout travail. Pour mettre fin à cette situation, il n'y a qu'une issue, l'acceptation et la célébration du mariage ainsi imposé qui ne manque pas de suivre, tant les Noirs sont super-

stitieux. Ce procédé est fort connu sous le nom de *kuter umwishwa,* expression empruntée, semble-t-il, à une des cérémonies du mariage et qui consiste de la part du jeune homme à mettre une plante sur la tête de l'épousée, comme on le verra plus loin.

II° Le mariage lui-même.

Les cérémonies qui l'entourent et qui l'accompagnent.

Lors donc d'une proposition en mariage, les parents du jeune homme comme ceux de la jeune fille vont trouver le sorcier pour savoir si les futurs seront heureux en ménage. Des jetons en os ou en fer jetés sur un petit plan servent à consulter l'avenir. Le sort est-il favorable, on noue les fiançailles, en d'autres termes — car les Noirs ne font pas beaucoup de sentiment et visent au plus pratique — les cadeaux surviennent que l'on doit offrir aux parents de la fiancée. On leur apporte maintes et maintes cruches de bière qui portent un nom différent selon l'époque où elles sont apportées aux parents de la jeune fille. Bref, les fiançailles suivent leurs cours ordinaire, jusqu'au jour où la dot ayant été payée au moins en partie, on convient de part et d'autre du jour où doit se célébrer mariage. Survient alors la dernière cruche de bière dite *intebutso,* c'est-à-dire celle qui précipite les affaires par rapport au mariage, que le fiancé fait porter aux parents de sa future. Tout est prêt pour la noce.

Avant de quitter la maison paternelle, la jeune fille reçoit les dernières recommandations de sa mère. De son côté, le père l'asperge d'un mélange d'eau et de craie blanche, et pour cela il se sert, en guise d'aspersoir, d'une poignée de plantes ou de branches d'arbustes dont les Noirs font grands cas dans tous leurs rites et cérémonies. La jeune fille est revêtue de tous ses atours, bracelets de cuivre ou de fer au bras, bracelets d'herbes fines aux jambes, colliers de perles au cou; et tout le corps luisant de beurre; c'est le moment de partir. On place sur le seuil de la hutte la petite pierre qui sert à écraser la farine, sur laquelle on juxtapose la grande cuiller du ménage. La jeune fille doit passer sur le seuil en foulant du pied la pierre et la cuiller, et se diriger immédiatement vers la hutte de son mari, sans se retourner en arrière. Toutes les personnes qui l'accompagnent doivent faire de même. Le symbolisme de cet acte est de rendre inoffensifs tous ses ennemis, les ensorceleurs et en particulier les noueurs d'aiguillettes, d'où l'importance de la dite pierre et de la dite cuiller dans la famille.

Ce n'est que vers le soir, à la tombée de la nuit que la jeune fille se rend chez ses beaux parents, la tête recouverte d'une natte ou d'une étoffe, pour échapper aux regards des indiscrets. Honte et pudeur, il doit y avoir un peu de tout cela à la fois, c'est pourquoi elle se voile et qu'elle ne quitte son domicile que sur le soir. Son père et sa mère, surtout sa mère ne peuvent l'accompagner. Son père ne viendra la voir que le jour où les cérémonies qui accompagnent le mariage seront sur le point de prendre fin. Mais ce sont ses frères, ses sœurs, ou même les amies et les voisines qui forment son cortège en lui servant de garçons ou de demoiselles d'honneur. C'est le frère aîné ou à son défaut, l'oncle, la tante paternelle qui prend la tête du cortège; son rôle sera

de recommander l'épousée et de faire compléter la dot. Du côté du jeune homme, il y aura un personnage correspondant pour jouer le même rôle et prendre les intérêts de la famille, surtout quand il est question de discuter l'achat final de la jeune fille.

Un messager est envoyé pour annoncer l'approche du cortège qui se dirige vers la demeure du beau-père. C'est en vue du respect qu'on doit aux beaux-parents qu'on se rend tout d'abord chez eux, soit aussi à cause des dimensions de leur case où il sera plus facile de s'y réunier pour s'y livrer aux réjouissances. Comme il fait déjà nuit, on a fait du feu dans la cour. Arrivés à l'entrée de la cour, on offre pour la forme une vache á la jeune fille. Il est convenu qu'on doit refuser la première. Suit l'offre d'une seconde qui est acceptée. A défaut de vaches on présente successivement deux jeunes enfants, garçon et fille, ayant encore leur père et mère et qu'on appelle «enfants d'*issogi*».

La fiancée pénètre ensuite à l'intérieur de la case, où elle trouve son beau-père assis sur une chaise indigène, un arc à la main, et sa belle-mère à ses côtés, ayant aussi en main une courge, celle dont on se sert pour baratter le lait et faire le beurre; un coussinet en herbe est fixé à la courge pour la maintenir en équilibre quand on la dépose sur le sol, et on y a de plus, superposé ce qui sert d'entonnoir pour verser le lait dans la courge, entonnoir qui n'est pas autre chose qu'une autre courge plus ou moins adaptée à cette fin. Le jeune homme s'assied rapidement sur les genoux de son père, et la jeune fille sur ceux de son mari, acte dont le symbolisme semble être que la jeune fille fera désormais partie de la nouvelle famille dans laquelle elle vient d'entrer. Le beau-père passe alors son arc au fils pour que celui-ci le remette à sa jeune femme, pendant que la belle-mère de son côté lui présente la courge sur laquelle se trouvent fixés et le coussinet et l'entonnoir. La jeune fille se levè aussitôt et va les ranger à leur place. L'arc est fixé par elle à une espèce de crochet en bois, désigné sous le nom de *indendeko* d'où le mot *kudendeka* qui veut dire fixer (l'arc). L'arc est suspendu tout près du pilier connu sous le nom de *intagara* ou «pilier des lances», parce qu'on y fixe ces dernières. Quant à la courge qui sert de baratte, et ses accessoires, la jeune fille va les suspendre dans le fond de la case, à l'endroit le moins apparent connu sous le nom de *mwindjire,* qui est choisi à dessein en dehors des regards indiscrets, pour ne pas parler des atteintes plus indiscrètes encore. C'est là aussi qu'on range les jarres de lait. L'action de suspendre la sus dite courge, se dit *kujisha.*

A première vue, il semblerait que le symbolisme figuré par le toucher de l'arc et de la courge serait celui-ci, à savoir que la jeune fille trouvera désormais aide et protection auprès des nouveaux membres de sa famille, tout en devant s'occuper, de son côté, de tous les soins du ménage que paraît rapeller la courge-baratte. Mais les Noirs y ont mis plus que cela, ou pour parler plus exactement, ils y ont attaché un tout autre sens. Comme c'est un nouveau membre qui entre dans la famille, on lui fait toucher tout d'abord les armes et les ustensiles, dont le toucher et l'usage auraient été «tabou», sans cette dernière cérémonie. En d'autres termes, il s'agissait d'enlever pour la jeune fille et à son occasion l'interdiction, la prohibition qu'il y avait pour elle à toucher ou

à se servir des armes et des ustensiles sus-dits, qui lui permettront désormais de toucher ou de se servir de tout ce qui se trouve dans la case de son mari, et cela sans encourir de mauvais sort. On lui a fait toucher au préalable l'arc, parce que son mari dans un cas pressant, peut faire appel à sa femme pour qu'il le lui remette à l'instant. Avoir soin du lait et faire le beurre, nettoyer les jarres et la courge à baratter sont les occupations des femmes et les occupations les plus nobles comme les plus enviées, d'où le choix de la courge employé dans la sus-dite cérémonie. Ajoutons à ce sujet, que les vaches et tout ce qui y touche de près, en particulier le lait, sont en grande faveur auprès des indigènes qui ne s'épargnent aucune peine, aucune fatigue pour s'en procurer. C'est en raison de l'estime qu'ils on font, qu'il existe à ce sujet nombre de «tabou». C'est ainsi pour n'en citer qu'un qui concerne le sujet qui nous occupe, que les femmes ne peuvent traire. C'est absolument «tabou». Entendre dire qu'une femme aurait trait, serait chose inouie, et autrefois on n'aurait pas manqué de tuer celle qui aurait osé enfreindre une pareille défense. En raison de cette même estime pour la vache, et du cas qu'ils font tout particulièrement du lait, si les Banyarwanda pour une raison ou pour une autre, doivent en porter en chemin, c'est le lait qui a la préséance sur tous les autres produits du sol, excepté toutefois le sorgho qui a le rang d'honneur sur tout. Les porteurs n'ont pas besoin d'être avertis, le classement se fait d'instinct; les droits de préséance sont bien gardés. Le cas se présente, par exemple, le jour ou la jeune fille sort de sa claustration volontaire, le jour dit du *kutinyuka* (cesser de craindre, pour paraître aux yeux du public). C'est alors qu'elle fait en compagnie de son mari, sa première visite à son père et sa mère.

Après la reception dans la case des beaux-parents le jeune homme lui met sur la tête une plante indigène connue sous le nom de *mwishwa.* C'est une plante considérée comme ayant des vertus préservatives, et que l'on emploie avec nombre d'autres de ce genre dans maintes circonstances. La jeune fille la rejette aussitôt à ses pieds. Les personnes présentes la recueillent pour la remettre le lendemain à ses parents, ainsi qu'on le verra plus loin. Son mari prend ensuite une gorgée de lait qu'il rejette sur la jeune fille. A défaut de lait c'est un peu de bière indigène que l'on mêle ailleurs à une plante indigène dite *mbazi.* La signification de cet acte c'est de lui souhaiter, semble-t-il, de nombreuses maternités et la possession de baucoup de vaches. Elle est dès lors censée être vraiment la femme du jeune homme. C'est ainsi que fit Ryangombe le fondateur de la fameuse société secrète dite des *imandwa* (cf. «Anthropos» VIII, 1913. Le culte de la société secrète des Imandwa au Rwanda par le P. Alexis Arnoux). Ruiné et désespéré Ryangomba consulta les devins, dont l'un lui fit la réponse suivante: «Les humiliations et les malheurs vont bientôt cesser. Voici ce que tu dois faire pour cela. Quand tu arriveras à la rivière de Limuja, tu rencontreras quatre jeunes puiseuses d'eau. Demande — leur à boire. Quant à celle qui t'offrira de l'eau, suis-la dans sa famille. On te présentera des cadeaux et des vivres, refuse-les jusqu'au moment où ce sera la jeune fille qui te les offrira. Et quand elle t'apportera du lait, bois une gorgée pour la lui cracher sur la poitrine. Elle deviendra ainsi ta femme; tu lui donneras le nom de Kajumba, et l'enfant qu'elle aura de toi

devra s'appeler Binego [2].» Ryangombe suivit de point en point toutes les instructions qui lui avaient été faites, et tout s'accomplit comme le lui avait prédit le sorcier. Binego devenu grand rendit l'honneur à son frère. Comme on le voit par ce qui précède, c'est une coutume qui remonte déjà à une certaine date et qui a été consacrée par un personnage célèbre, tout légendaire qu'il puisse être, puisque la tradition l'a fait sien.

Mais pour en revenir à notre jeune mariée, la coutume veut qui elle se mette aussitôt à pleurer, comme si elle reconnaissait par là qu'elle ne s'appartient désormais plus à elle même, mais bien à son mari. C'est ainsi qu'avait fait celle qui devait s'appeler Kajumba, quand Ryangombe eut rejeté sur elle la gorgée de lait qu'il avait bu. Pour la consoler son beau-père lui offre un mouton, s'il est suffisamment riche, et toutes les autres personnes présentes doivent lui donner qui un bracelet, qui un collier de perles etc. Les larmes ne tardent pas à être taries par tous ces cadeaux. Toute la nuit se passe en réjouissances. Les chants, les danses, les récits des troubadours se succèdent, sans interruption pendant que les cris de joie et les *you you* aprennent à tous les éches d'alentour que le village est en fête. Il va sans dire que la bière coule à flot et que les beuveries occupent une place importante dans les réjouissances. Il n'y aurait pas de vraie fête sans cela. Ajoutons que les convenances sont assez bien gardées, que les femmes sont d'un côté et les hommes de l'autre, dans la même case, si elle est assez grande, sinon dans la case voisine.

C'est ainsi que s'écoule la première soirée et la première nuit des épousailles. Au lever du jour, le mari et sa jeune femme versent à deux du lait dans la courge qui sert de baratte et la secouent une fois. Les autres personnes présentes continuent l'opération jusqu'à l'apparition du beurre. Les Noirs se figurent que l'accomplissement de tous ces rites leur vaudra et le bonheur et la fécondité et la richesse, en particulier la possession de beaucoup de vaches, d'où leur fidélité à suivre toutes ces anciennes coutumes.

Suivent alors les derniers chants et les dernières danses. Tous ceux qui ont accompagné la jeune fille prennent alors place sur les nattes dont le sol de la hutte a été recouvert la veille, pour la réception de la fiancée. On leur apporte de la bière pour les congédier. La peau dont était revêtue la jeune fille, leur est remise pour qu'on la rapporte à ses parents, car c'est à son mari désormais qu'il appartient de l'habiller. Celui ou celle qui s'était constitué le défenseur et protecteur de la jeune fille et avait pris la direction du cortège, reçoit pour sa peine soit un mouton ou une pioche, ou s'il s'agit de gens pauvres, un simple collier de perles; mais c'est le plus ordinairement une pioche. L'herbe appelée *mwishua* que le mari avait placé sur la tête de sa femme est fixée sur la pioche; on enveloppe cette dernière dans la sus-dite

[2] N'y aurait-il pas un rapprochement à faire avec le passage de la Genèse, XXIV, 12 à 29, 42 à 54? Eliezer chargé par Abraham d'aller en Mésopotamie chercher une femme à son fils Isaac prie Dieu dans son embarras de lui venir en aide: «Fais, je t'en prie, que la jeune fille à laquelle je dirai: «Incline ta cruche pour que je boive...» soit précisément celle que tu as destiné à ton serviteur Isaac.» Toujours est-il que pour ce qui touche à la vie patriarchale, les Noirs ont d'un trait de ressemblance avec les Orientaux en général.

peau, pour les remettre aux parents de la jeune épousée. La plante est alors déposée sur ou sous le lit des parents et on n'en parle plus. Quant à la pioche on ne doit jamais s'en défaire. Il est permis de s'en servir, mais on ne peut pas s'en déssaisir. Tout au plus peut-on en faire forger, quand elle est usée, un couteau qui doit se conserver à la maison. Il en est de même de la première cruche de bière qui a été envoyée aux parents, lors de la demande en mariage de leur fille. La coutume veut que la cruche reste à la maison et qu'elle ne retourne pas chez ses premiers propriétaires, comme cela se fait pour les autres. Et cette première bière doit être, au moins dans certaines contrèes, faite uniquement de sorgho, qui est de la catégorie des plantes considérées comme de beaucoup supérieures aux autres. Parmi ces plantes, appelées *imbuto nkuru* sont compris en plus du sorgho: l'éleusine, les citrouilles, les courges et les bananiers. Le petit prince qui doit un jour régner, vient au monde en tenant dans ses petites mains crispées de ces grains ou de ces plantes.

Il va sans dire que toutes les coutumes suivies à l'occasion d'une noce varient à l'infini selon qu'il s'agit de tel au tel clan, de tel ou tel pays. Il serait fastidieux de vouloir les citer toutes, d'autant plus qu'il faudrait pour cela parcourir tous les différents groupes pour s'en faire une idée exacte. C'est ainsi que dans certaines contrées du Nord, s'il s'agit du rapt d'une jeune fille, son mari au lieu de lui imposer sur la tête la plante dite *mwishwa* se sert d'une herbe des marais, *ikigangaga,* une sorte de jonc tout à fait flexible. Ailleurs encore, avant de remettre aux parents qui ont accompagné sa jeune femme, la peau qui servait d'habillement à cette derniere, le mari la prend dans ses mains et fait un tour de danse en étendant les bras. Si les parents de la jeune fille ont reçu comme dot ou achat de leur enfant une vache, ce sont eux-mêmes qui doivent pourvoir à l'habillement de la mariée et fournir le jeune couple d'ustensiles de ménage. Le costume de la nouvelle mariée se compose habituellement d'une peau de vache. Comme atours, elle porte autour du cour ou même en bandoulière, de nombreux colliers de perles, ses bras sont couverts de bracelets de fer ou de cuivre. Elle se passe aux jambes de nombreux bracelets en herbe tressées assez finement, ce qui lui donne une démarche assez singulière et même assez déplaisante surtout quand les bracelets montent jusqu'aux genoux, ce qui est assez fréquent. C'est un vrai boulet qu'elles trainent, mais qui est considéré chez les Noirs comme un signe de richesse. En plus de toute cette parure, les beaux parents doivent fournir au ménage tout ce qui sert pour le lait et la nourriture, pots et assiettes en bois, courge pour baratter le lait, siège indigène pour le mari, etc. Le tout est estimé la valeur d'un jeune taureau dont les beaux-parents doivent se dessaisir en faveur des jeunes mariés pour leur première installation. Un autre détail à signaler c'est que, dans maintes contrées, la sus-dite plante *mwishwa* n'est envoyée aux parents de la jeune fille que lorsqu'on leur a forcé la main, ainsi qu'il a été dit plus haut et qu'en dehors de ce cas on se contente de leur rendre une pioche enveloppée dans la peau qui servait d'habillement à leur fille. Comme le culte de la société secrète dites des *Imandwa* est très en honneur au Ruanda, il est de tradition dans un bon nombre de clans au moins, de les invoquer à l'occasion d'une noce, pour attirer leur

protection sur la tête du jeune couple. Le père et la mère du fiancé, recoivent la jeune fille à l'entrée de la case. Ils sont assis l'un et l'autre sur des sièges indigènes; le beau-père une lance en main joue gravement le rôle de Binego, fils de Ryangombe qu'il est censé représenter, et la belle-mère la grande cuiller du ménage à la main joue celui de Ryangombe, le fondateur de la société des «Initiés» qu'elle est censée représenter. Tous deux à tour de rôle aspergent la jeune fille d'une eau lustrale délayée dans de la craie, ainsi qu'il a été raconté précédemment, en lui disant: *Ndakukuye akabi,* c'est-à-dire je t'ai délivrée de tous les maux. Et la belle-mère lui met habituellement la main sur le front et sur la poitrine, selon les rites consacrés par l'usage.

Le port de la lance de la part du père, comme le port de la cueiller de la part de mère, a un sens. Il signifie pour le père que c'est à lui qu'il appartient de protéger sa famille; son rôle à lui est de défendre, tandis qu'il appartient à la femme de s'occuper de tous les soins du ménage que symbolise la cueiller. Le père et la mère, par ce faisant, implorent donc, chacun pour sa partie, la protection de Ryangombe, de Binego et de tous les autres *imandwa.* Ils supplient ces mêmes esprits de vouloir bien étendre cette même protection sur leur fille qui va entrer en ménage.

Nous avons laissé la jeune épousée chez ses beaux-parents, après le départ de tous ceux et de toutes celles qui l'avaient accompagné la veille. Dans la soirée le mari se rend dans sa case particulière, suivi de quelques amis, pour y faire du feu. Il est d'habitude que tout jeune homme quand il construit sa hutte, est censé l'élever en l'honneur de l'esprit de l'un où de l'autre de ses parents défunts. La construction achevée il suffit pour cela de verser quelques gouttes de bière ou mieux encore de secouer le chalumeau dont ils se servent pour boire, après l'avoir trempé dans le liquide, en disant: «Père ou grand-père, te voici chez toi; viens y résider, voici la bière que nous t'offrons». Et lors de son mariage, pour se rendre favorables les esprits de ses ancêtres ou de ces parents, ne manquera-t-il pas de leur offrir sa jeune femme et de l'épouser en leur nom. Pour cela comme précédemment, il suffira de leur présenter quelques gouttes de bière et de prononcer une formule à peu près semblable. Les Noirs agissent ainsi pour ne pas avoir l'air d'oublier les esprits, mais pour leur témoigner par là une attention touchante, afin qu'ils ne soient pas tentés de venir leur nuire. On boit en chœur la cruche de bière et tout le monde se retire, laissant seuls les deux héros de la fête, à l'exception toutefois d'un enfant qui est ordinairement le frère de la jeune fille. L'enfant doit passer la nuit avec les deux époux, couché au milieu d'eux. Il semble bien que ce soit une tradition pour les obliger à la continence[3]. Toujours est-il que l'enfant n'est renvoyé que le

[3] Les Banyarwanda doivent d'après les coutumes du pays observer la continence en un certain nombre de cas, en particulier à l'occasion d'un deuil de famille qui dure deux mois, si c'est un homme et un mois, si c'est une femme. La mort du roi dont ils doivent porter le deuil durant au moins trois mois, les met dans la même obligation. Et détail à noter dans ce dernier cas, il est encore de règle de séparer le taureau, le bouc, le bélier du troupeau. Le coq lui-même ne fait pas exception à la loi.

lendemain, après avoir reçu en présents quelques colliers de perles ou des bracelets de cuivre.

Si ce sont des gens de condition, la jeune mariée passera un ou deux mois sans faire aucun travail, sinon de balayer, baratter ou faire des paniers pour les besoins du ménage. Dans le Kiziba, à l'est du Victoria-Nyanza, la jeune femme passe une année dans cet état et dans cette situation. Elle doit se cacher dans le fond de la case quand se présente un visiteur quelconque. Durant tout ce laps de temps, elle ne peut sortir ni se montrer à personne. Elle ne peut en aucune façon toucher aux marmites, ni les découvrir; ce serait s'exposer à les voir toutes se briser entre ses mains, si elle voulait passer outre. Tout au plus lui est-il permis d'entretenir le feu. Mais s'il s'agit de gens peu aisés, ces état d'oisiveté et de captivité volontaire ne dure que huit jours. Il en est de même chez ceux qui, à la suite de deuils de famille ou pour tout autre motif, n'ont pas assez de bras féminins pour les travaux du ménage.

Quand le temps est venu de mettre un terme á cette vie de demi-désœuvrement, s'accomplit alors la cérémonie dite du *kutwikurura* ou encore du *kukoza amashiga* (action de toucher les pierres du foyer). Non pas qu'on fasse toucher réellement les pierres du foyer à la jeune femme, mais on lui fait alors remplir pour la première fois ses devoirs de cuisinière. Pour cela les parents de la jeune femme font apporter plusieurs cruches de bière aux jeunes époux. Il n'est pas encore permis à la mère d'aller leur rendre visite, mais seulement au père tout au plus. C'est généralement la tante paternelle ou la sœur de la mariée qui va assister à la cérémonie. On doit encore emporter de la maison paternelle un panier de farine de sorgho, qui est porté en tête du cortège et précède les cruches de bière, parce que le sorgho fait partie de la catégorie des plantes qui sont censées être supérieures aux autres, d'où sa préséance sur les cruches de bière. Le panier de farine est surmonté de la grande cueiller qui sert à remuer la pâte pour le pain du ménage. Bon nombre de parents, d'amis et de voisins sont invités à cette occasion. On envoie alors puiser de l'eau un petit garçonnet et une fillette qui ne sont pas choisis indistinctement comme on pourrait le croire. Ces deux derniers, en effet, ne doivent pas être orphelins et doivent avoir leur père et leur mère, ce qui n'est pas du tout indifférent pour le bonheur des jeunes époux qui cherchent à réunir toutes les chances de succès. Les deux époux prennent alors à deux, ou même à quatre quelquefois avec les enfants, la cruche d'eau, pour la verser à même dans la marmite qui sert à faire cuire le pain. Pour cela ils doivent s'y prendre ou bien quatre ou bien huit fois. L'eau étant devenue suffisamment chaude, le mari et sa femme prennent encore à deux le panier de sorgho qu'ils penchent sur la marmite. Après y avoir fait tomber la quantité voulue, on leur met en mains la grande cuiller et ils doivent tourner ensemble une fois la pâte. Une des personnes présentes s'occupe ensuite de la cuisson du pain. Désormais il sera permis à la jeune femme de toucher aux marmites, de s'occuper du pot-au-feu et de vaquer à tous les autres soins du ménage, mais seulement dans l'intérieur de la maison, car il ne lui est pas encore donné de sortir de la cour qui précède sa case.

Suit aussitôt la coupe des cheveux *kukiza amasunzu*. Dans le Rwanda les hommes et les enfants, soit filles, soit garçons ne se rasent jamais complètement la tête, mais conservent des toupets de cheveux dont les dessins varient à l'infini. Devenue femme, la jeune fille doit se raser dès lors complètement la tête. Cela se fait généralement après ce que l'on pourrait appeler assez justement la cérémonie du pot-au-feu dont il vient d'être parlé, mais dans certaines régions on ne lui coupe les cheveux qu'après le premier enfantement. La coutume veut que ce soit le mari qui porte les premiers coups de ciseau, ou mieux, les premiers coups de couteau, car les indigènes se servent pour couper les cheveux, d'un vulgaire couteau assez finement aiguisé toutefois qu'on utilise à peu près comme un rasoir. Il est convenu que la jeune fille verse quelques larmes ou tout au moins fasse montre d'un peu de chagrin. Pour la consoler, les personnes présentes lui offrent des présents, comme pour le jour du mariage. Quant aux cheveux, ils sont soigneusement recueillis et ramenés au logis paternel, où ils sont brulés. On en répand la cendre sous le lit. Tous ces détails sont plus importants qu'on ne pense, vu les croyances indigènes et la crainte des sortilèges; d'où le soin qu'ils mettent à accomplir jusqu'au bout tous leurs rites et coutumes, tout ridicules et tout vides de ses qu'ils puissent paraître à nos yeux. Les Banyarwanda sont persuadés qu'il suffirait aux ensorceleurs et aux noueurs d'aiguillettes, de pouvoir s'emparer de quelques cheveux pour jeter un sort sur les époux et empêcher surtout la jeune femme d'enfanter. Quelques brins de l'herbe fine dont est jonché le sol de la case, ou même un des colliers de la jeune femme ou encore un de ses bracelets, qu'arriveraient à se procurer des gens mal-intentionnés, pourraient servir aux mêmes maléfices. Ces derniers n'ont qu'à rouler entre leurs mains les cheveux ou les herbes comme pour en faire une sorte de couronne; et s'il s'agit de collier ou de bracelets en herbes, de les froisser violemment comme s'ils voulaient les rompre, la jeune femme deviendra stérile ou mourra en mal d'enfantement; tant ces sortes de charmes passent pour être puissants autant que redoutables aux yeux des Noires.

Vient alors ce que les indigènes appellent le *kutinyuka* et qui n'est autre pour la jeune femme que la cessation de sa claustration volontaire. C'est soit quatre jours, soit six jours, soit même un mois après le *kutwikururа*, c'est-à-dire après la cérémonie du pot-au-feu qu'a lieu le *kutinyuka*, ou en d'autres termes que prend fin cette sorte de captivité, à laquelle s'astreignent les nouvelles mariées. Le jeune homme doit, à cette occasion, se procurer pour le moins autant de bière que lui en a envoyé son beau-père, lors de la dernière cérémonie. Au jour sus-dit, le mari et sa femme se rendent chez les parents de cette dernière, où les cruches de bière les ont précédés. Inutile d'ajouter que les parents, amis et voisins sont de la fête et que l'on y boit tout ce qui a été apporté. Les chants et les danses font partie du programme. Quant aux jeunes époux, ils doivent s'enlacer et faire aux moins un tour de danse, selon la coutume qui veut qu'ils le fassent ainsi pour la première fois, chez les beaux-parents du jeune homme. Il est convenu aussi qu'à cette occasion le beau-père remette à son gendre une ou deux pioches de celles qui ont servi à acheter la jeune fille. Ce n'est pas obligatoire, mais les

convenances l'exigent. Aussi les beaux-parents s'exécutent-ils d'assez bonne grâce, quand ils ne sont ni trop chiches, ni trop pauvres. C'est à partir de ce jour aussi que le jeune homme est appelé de son vrai nom, c'est-à-dire le gendre *(umukwe)* et qu'ils le reconnaissent comme tel. Jusqu'alors la politesse n'avait pas encore permis au jeune homme de voir sa belle-mère, et c'est aussi pour la première fois que la nouvelle mariée est sortie de sa hutte pour aller voir ses parents chez eux. A l'aller, elle avait encore, soit une étoffe, soit une natte pour se voiler le visage. Arrivée chez ses parents, à la nuit tombante, ainsi que le veut l'usage, elle s'en débarasse définitivement et se montrera désormais aux regards de tous. Ainsi prend fin cette sorte de claustration, comme l'indique le terme *kutinyura* qui traduit textuellement signifie «ne plus craindre», c'est-à-dire la cessation de cette soi-disante pudeur qui d'après les convenances du pays, ne permet pas à la jeune fille de se montrer après son mariage, et l'oblige à ne pas quitter la hutte de son mari, durant un certain temps.

On a vu précédemment que le *kutwikururа* ou cérémonie du pot-au-feu permettait à la jeune femme de s'occuper de tous les soins du ménage, mais rien qu'à l'intérieur de la case. Pour ce qui est des autres travaux de sa condition tels que puiser de l'eau, cultiver la terre, il lui reste à accomplir une dernière formalité. C'est le *kussubya amaguru* ce qui veut dire que la jeune femme revient pour la deuxième fois chez ses parents.

Dès le lendemain du jour où la jeune mariée a cessé de se voiler, le mari apporte chez ses beaux-parents une ou deux autre cruches de bière, que l'on boit alors en petit comité, sans faire appel aux concours des voisins. Les deux époux prennent ensuite chacun une pioche et doivent au moins donner quelques coups. Désormais la jeune femme pourra se livrer à tous les autres travaux qui lui incombent à l'extérieur, comme de piocher, de sarcler, etc. Toutes les formalités sont remplies. Elle rentre dans le commun des autres femmes de sa condition. Généralement, les deux époux passent la journée à travailler, et ce n'est que sur le soir qu'ils réintègrent le domicile conjugal, pour y recommencer une nouvelle vie.

Tous ces rites et formalités sont précédés ou suivis de chants dont le sens moral est parfaitement honnête. Il y est question de mettre la jeune fille en garde contre le divorce. Ce sont les jeunes filles du cortège qui chantent. On lui fait des recommandations touchant les soins et les attentions dont elle devra entourer son mari. On l'y console des larmes qu'elle doit verser par pudeur, et qui sont souvent des larmes de joie, quand elle reçoit sur la poitrine la gorgée de lait, qui constitue de la part de son mari, comme une sorte de prise de possession. Comme son chagrin peut être sincère par suite de la séparation qui doit en résulter pour elle vis-à-vis de tous les siens, ses compagnes essayent de la raisonner et lui présentent des arguments assez originaux quelquefois. On fait des vœux pour son bonheur, on lui souhaite de n'avoir pas de rivale, ou si ce malheur doit un jour arriver, ses amies lui souhaitent tout au moins, d'avoir suffisamment des enfants, déjà grandis, qui puissent la dédommager de ce malheur.

III° Chants nuptiaux.

Première Chant.

La jeune fille quitte le toit paternel pour se diriger vers la hutte de son marie. Les amies et les voisines qui l'accompagnent chantent en chœur les strophes suivantes, auxquelles la modeste traduction suivante voudrait bien conserver toute sa saveur originale.

Refrain:

Va t'en jeune fille
A ye é é, va t'en.
On te donne ton congé
A ye é é, va t'en.

Couplets:

Elle s'en est allée dans toute sa beauté, Va t'en ...
Elle reviendra dans toute sa laideur (si elle divorce) ...
Elle s'en va toute luisante de beurre ...
Elle s'en reviendra comme un voleur (si elle divorce) ...
Elle est partie avec un cortège d'honneur ...
Si elle revient, elle sera toute misérable ...
Tu t'en vas, tu passes par la porte ...
Si tu reviens, tu passeras sur le côté (en cachette) ...
Que ton cœur soit bien disposé (vis-à-vis de son mari) ...
Que tes oreilles soient attentives ...
Que tes yeux soient vigilants ...
Tes cheveux vont disparaître ...
Tes pieds vont se livrer au travail ...
Ton habillement est tout nouveau (neuf) ...

Va t'en jeune fille
A ye é é, va t'en.
On te souhaite bon voyage,
A ye é é, va t'en.

Deuxième Chant.

C'est au moment où elle reçoit sur la poitrine la gorgée de lait dont il a été question plus haut. Il est convenu qu'elle se mette à pleurer. C'est la tante paternelle qui est censée chanter les strophes suivantes, pour la consoler. Le chœur des jeunes filles ne fait que reprendre le refrain. Il s'agit de lui faire tarir ses larmes.

Refrain:

Console-toi, ô mon amie
Console-toi, allons, console-toi.

Fais comme les autres (résigne-toi à devenir femme) . .
Ta mère, celle qui t'a enfanté le fût aussi ...
Ta tante paternelle le fût aussi ...

La sœur de ta mère également . . .
Mais montrez-lui donc, la cruche de bière, la première . . .
Que l'on apporta à son père . . .
Toute remplie de bière de sorgho . . .
Quand on vint la demander (en mariage) . . .
Pour que sa vue termine son chagrin . . .
Les plateaux qu'elle vient de traverser . . .
L'herbe en est toute foulée (tant on y a dansé) . . .
Les vallons qu'elle vient de parcourir . . .
Il n'y reste plus (au lieu de gazon) que des endroits dénudés . . .
Comme si on avait arraché l'herbe . . .

Pour comprendre cette dernière allusion il faut se rappeler que le bois de chauffage est assez rare dans certaines contrées. On envoie alors les enfants arracher l'herbe qui doit servir aux besoins de la cuisine.

Troisième Chant.

C'est encore la tante paternelle *(nyirasenge)* qui est censée chanter les paroles suivantes, auxquelles répondent à chaque fois les jeunes filles par le refrain.

Refrain:

Console-toi ô ma compagne.

J'ai une enfant à consoler . . .
Mais la (future) laveuse des pots à lait . . .
Refuse de se calmer . . .
Si elle ne pleure pas, elle peut en mourir . . .
C'est le tonnerre (le fiancé) qui l'a frappée.
C'est un homme (son mari) qui en est cause . . .
C'est sur le soir qu'eurent lieu les pourparlers (pour les fiançailles) . . .
Sur le soir quand les vaches rentrent à l'étable . . .
Tu pleures en me regardant . . .
Mais ce n'est pas moi qui aie présidé aux fiançailles . . .
Ce sont ces gens d'ici qui apportent des pioches (pour l'achat de la fiancée) . . .
Qui s'emparent de toutes nos compagnes . . .
Ce sont ensuite les donneuses de conseil (entremetteuses) . . .
Qui font que toutes nos filles disparaissent . . .

On suppose que la jeune femme aura le bonheur un jour de posséder des vaches, on le lui souhaite aussi. C'est elle qui lavera les pots à lait, mais ce sont les hommes seuls qui peuvent traire, d'après les usages du pays.

Quatrième Chant.

Refrain:

Allons! console-toi, ô mon amie.

Que veux-tu, Nyinarwoga, fille de Lwogera . . .
Elle veut une belle vache . . .

Qui mugisse jusqu'au coucher du soleil (tout le long du jour) ...
Console-toi Nyirabahire (c'est le nom de l'épousée) ...
Console-toi, toute belle ...
Tu est sans défaut ...
Console-toi, ô toute aimable ...

Au début de ce quatrième chant, pour la flatter, on l'appelle du nom d'une princesse de sang royal, fille du grand-père du roi actuel. La tradition veut que Nyinarwoga soit une femme de tête. Dans une circonstance tragique, elle aurait elle-même fait passer à la nage, les vaches de son père ou de son mari, pour les dérober aux mains d'ennemis rapaces. C'est une allusion flatteuse pour l'épousée, dont les larmes seront bien vite taries, par les compliments, les souhaits et les espoirs qu'on fait miroiter à ses yeux.

Cinquième Chant.

Au lendemain du jour, ou pour parler plus exactement de la nuit des épousailles, puisque c'est à la nuit qu'elles ont lieu, les amies de la mariée chantent au point du jour, ce qui suit.

Refrain:

Yee, Nyabami (ô toi, la mère des rois! qualificatif on ne peut plus honorifique).
O toi dont le travail est d'aller chercher du bois ...
O toi dont le travail est d'aller puiser de l'eau ...
O toi dont le travail est d'aller piocher ...
Tu deviendras comme un enfant qui n'a plus de père (si tu viens à divorcer) ...
Comme un enfant qui n'a plus de mère ...
Comme un enfant qui n'a plus de tante ...
Comme un enfant qui n'a plus d'oncle ...
Reste (donc) chez toi, à la maison (de ton mari) ...
Car le fleuve déborde ...
Celui de Nyaruteja (petit village sur les bords du fleuve de la Kanyaru) ...
Tu auras beau appeler au secours (si tu quittes ton mari) ...
Les hyènes ne manqueront pas de te dévorer ...

Sixième Chant.

C'est le chant d'adieu. Tous ceux et toutes celles qui ont accompagné la jeune fille chez son mari, prennent congé d'elle en chantant:

Si elle se plaît, qu'elle reste.
Je prends congé d'elle, je m'en vais.
Si elle ne se plaît pas, qu'elle revienne (s'il y a grave motif).
Je prends congé de la hutte royale (où se trouve la jeune fille).
Je réponds au son du tambour (je rentre chez moi).
C'est le fils du roi qui m'appelle (manière noble de faire ses adieux).
Sois heureuse, Nyirabahire (nom de la jeune femme)
Aie-soin des objets de ton ménage.
Et veille à l'entretien de l'herbe

Dont est jonché le sol de la maison.
N'oublie pas la place de la pipe (du mari)
Veille bien à ce qu'il te la remette (pour la remiser, quand il a fini de fumer);
Car s'il la jetait négligemment à terre,
Ce serait qu'il songe à une autre femme.
Fais en sorte qu'il aime sa compagne,
Fais en sorte qu'il aime son aimée.
Allons, sois heureuse, Nyirabahire.
Un mari qui prend une rivale (une deuxième femme) est un trompeur.
Quand il veut tromper sa femme (la première) il prend des détours (pour la quereller).
Si sa femme va cultiver, il compte les sillons.
Si elle va chercher du bois, il compte même les éclats de bois.
Pour avoir une raison de se fâcher (c'est-à-dire de divorcer ou de prendre une deuxième femme).
Il entre comme à regret dans sa maison.
Après avoir fumé sa pipe, au lieu de la remettre à sa femme,
Il la serre lui-même à sa place habituelle.
Puisses-tu ne pas voir tout cela!
(Si ce malheur doit arriver) il est mieux pour toi
D'avoir été épousée la première que de trouver déjà une rivale.
Puisses-tu (dans ce cas) avoir des enfants,
Qui puissent te procurer du bois, aller puiser de l'eau,
Et faire la cour au roi (pour en obtenir des vaches).
Puisses-tu avoir alors une fille assez grande
Qui puisse te procurer du lait (on fait allusion à la vache qui sera donnée par celui qui l'épousera) Nyirabahire, fille de Bitavaro.

IV° Terminologie.

Il ne s'agit ici que des mots et expressions dont on se sert pour désigner les cérémonies, les usages et les formalités que l'on remplit à l'occasion de la célébration d'un hymen. Peut-être ne sera-t-il pas inutile aussi d'y ajouter les noms des différents degrés de parenté qui résultent d'une alliance matrimoniale, ainsi que de tous les autres termes qui s'y rapportent.

Ubukwe mariage ou noce.
Kutaha ubukwe célébrer un mariage.
Kushingira donner (son fils ou sa fille) en mariage.
Kulongora marier, épouser.
Kuzan' umugore épouser une femme.
Umwari une fiancée, jeune fille promise (achetée).
Kukwa acheter une jeune fille.
Inkwano l'achat (la dot).
Umukwe le gendre; *umukazana* la bru, la belle-fille.
Sebukwe le beau-père; *nyirabukwe* la belle mère.

Umuramu le beau-frère; umuramukazi la belle-sœur.

Umukeba une rivale (quand le mari est polygame) ou encore.

Umugore w'ishawi une femme de jalousie.

Umugeni c'est ainsi que se désigne la jeune fille depuis le premier jour de son mariage, jusqu'au jour où elle cesse de se voiler et de se cacher au public *(kutinyuka)*.

Inka y'ilembo la vache d'entrée (le cadeau de bienvenue).

Inka y'ibibero la vache des genoux, c'est-à-dire la vache qu'on lui donne à l'occasion de son entrée dans sa nouvelle famille. *Kubuganiz' amata* verser du lait (à deux).

Kutera umwishwa a deux significations, comme on l'a déjà vu. Au sens propre, mettre une herbe sur la tête de la jeune fille, et au sens figuré, forcer la main aux parents pour les obliger à donner leur fille en mariage.

Kutwikurura ou *kukoz' amashiga* au sens propre faire toucher les pierres du foyer à la jeune femme, alors qu'en réalité il ne s'agit que de la cérémonie dite du «pot-au-feu», qui doit désormais permettre à la nouvelle mariée de s'occuper des soins du ménage. *Abana b'issugi* enfants qui ont leur père et leur mère.

Kutinyura ne plus craindre, ne plus avoir honte, c'est-à-dire cesser de cacher pour paraître désormais en public.

Kusubya amaguru ce qui veut dire que la jeune fille retourne chez ses parents, pour la deuxième fois, en vue de terminer chez eux, la dernière formalité qui lui permet de rentrer dans la vie commune.

V° Coutumes spéciales au Busozo.

Un vrai mariage ne se fait pas, sans que se déroulent, au moins dans leurs grandes lignes, toutes les cérémonies que l'on vient d'énoncer. Ainsi qu'il a déjà été dit, ces dernières varient selon qu'il s'agit de tel ou tel clan, sans y introduire toutefois des changements notables. Il est un clan toutefois, connu sous le nom de Basozo d'où le nom du pays Busozo un peu au sud du lac Kivou, qui vaut la peine d'être cité à part pour les coutumes originales qu'il a introduites, en plus des précédentes, dans le cérémonial suivi à l'occasion de la célébration d'un mariage. C'est une tribu qui vit un peu à part, en raison des privilèges autrefois obtenus du célèbre Ruganzu, le plus célèbre des rois du Rwanda. Ce dernier, après être revenu d'une expédition au delà du Kivou dans le Bunyabungu, traversait le dit pays de Busozo. Harassé de fatigue, il reçut l'accueil le plus hospitalier du chef de l'endroit, qui lui donna entre autres choses, de la bière d'hydromel tout à fait à point. Pour récompenser ce dernier, Ruganzu arrondit tout d'abord son domaine, lui permit ensuite de porter le nom de roi, et ne lui imposa à lui et à ses successeurs qu'une légère redevance annuelle. Il en a été ainsi jusqu'ici, ce qui fait que les Basozo ayant une certaine vie propre à eux, ne se sont pas mêlés beaucoup aux autres Banyarwanda. Si l'on ajoute, qu'ils sont limitrophes de l'Urundi, et que bon nombre de leurs ancêtres en sont venus autrefois, on comprendra aisément, qu'ils aient en qu'ils suivent des coutumes un peu différentes de celles des Banyarwanda, tant à cause de leur isolement et de leurs origines.

Et tout d'abord, ils ne peuvent se marier que lorsque le roi leur donne la permission, qui n'est accordée quelquefois que tous les deux ans. Toutes les noces se font alors en même temps. A cette occasion, chaque nouveau ménage, doit offrir au roi en cadeau, deux pioches indigènes. Comme dans tout le Rouanda, la fiancée se rend chez son futur, quand le jour du mariage est arrivé, vers le soir, à la nuit tombante. On boit et on danse jusqu'au matin, selon la coutume. Quand il fait jour, les personnes présentes font un pain de sorghe, qu'elles partagent en deux. On fait ensuite rôtir sur un tesson ou même au fond d'une marmite en terre cuite, huit graines de courge. A chaque fois qu'éclate une de ces graines, l'assistance se livre aux cris de joie et aux danses, ce qui arrive donc huit fois, c'est-à-dire autant qu'il y a de graines. Ces dernières une fois grillées, sont fixées quatre par quatre, sur chacun des deux petits pains. C'est alors qu'ils font venir deux enfants, un garçonnet et une fillette, dont le père et la mère doivent être encore vivants, et qu'on appelle enfants *d'issugi*. Le garçon prend un des deux morceaux de pain, et va l'offrir au jeune homme qui se trouve assis sur une chaise, en se mettant tout d'abord à genoux avant de le lui présenter. Le nouveau marié le prend des deux mains et se met à le manger, pendant que toute l'assistance se met à pousser des cris de joie et des *you you*. La fillette à son tour prend l'autre morceau, se met à genoux et le présente à la nouvelle mariée, assise près de son mari, ou côte à côte avec lui sur une natte. Celle-ci le reçoit comme son mari avec les deux mains, ce qui est une manière de politesse pratiquée quand on reçoit un objet de prix, ou quand on veut faire honneur à celui qui présente le cadeau ou l'objet en question. Les parents et les amis doivent se livrer aux mêmes manifestations de joie que précédemment, pendant que la jeune fille mange sa part.

Le nouveau marié d'un côté, la nouvelle mariée de l'autre prennent ensuite chacun une houe indigène qu'ils enduisent de beurre, d'où leur nom, houes d'*isigo*, c'est-à-dire parfumées. Une vieille femme de la parenté s'avance à son tour, reçoit les deux houes qu'elle frappe l'une sur l'autre, au milieu des chants et des cris de tous les invités. Un enfant est appelé séance tenante pour les porter aux parents de la jeune fille. Il est suivi d'un ou deux porteurs de bière, car encore ici, ce sont les pioches qui ont la préséance sur la bière. En cours de route, il est convenu que l'enfant les frappe l'une sur l'autre pour les faire résonner. Le père de la jeune fille assis à l'entrée de sa case, reçoit des deux mains la houe qui lui a été envoyée par son gendre, et la dépose un instant sur ses genoux. La mère assise à ses côtés, reçoit pareillement celle que lui a destiné sa fille. Ils boivent alors en chœur la bière qui accompagnait le précieux et original envoi. Si la nouvelle mariée appartient au clan dit des Basambo, autrement dit des Banyiginya, qui passe pour être le plus noble et le premier de tous les clans, on doit envoyer aux parents de cette dernière trois houes au lieu de deux, en vertu du principe qui dit que Noblesse oblige. Il est d'usage aussi que ce soit une vieille femme qui présente successivement aux deux epoux, le morceau de pain; les deux enfants, garçon et fille ne font qu'aller puiser l'eau nécessaire pour faire le pain, comme cela se pratique dans tout le Rouanda, ainsi qu'on l'a dit précédemment.

C'est encore une vieille femme qui intervient dans les autres formalités qu'ont à remplir les gens du Busozo, le jour où la jeune fille subit épreuve dite du pot au feu, et le jour où cesse sa claustration volontaire.

Au jour de la susdite épreuve, les parents de la jeune fille se procurent de quatre à dix cruches de bière, selon leur condition ou situation de fortune. On met dans un tout petit panier une poignée d'éleusine, de sorgho, et de haricots, avec en plus huit graines de courge, de celles qui sont comestibles, car il en est d'autres moins appréciées qu'on laisse pousser jusqu'à donner des fruits assez durs qu'ils utilisent ensuite comme bouteilles, ou ustensiles de ménage, après les avoir évidés. C'est une femme, qui porte sous son bras le petit panier qui contient les *mbuto nkuru,* c'est-à-dire les plantes qui sont estimées les plus nobles. Les haricots toutefois n'interviennent dans cette circonstance qu'en raison de leur importance, en tant que constituant le fond de la nourriture indigène. On remplit ensuite deux paniers de farine de sorgho, dont le plus petit est surmonté d'une feuille de *muko* de l'arbre qui semble être l'érythrée à fleurs rouges, et qui ouvriront la marche du cortège qui doit se rendre chez les jeunes époux. Dans un autre grand panier enfin, les parents de la jeune fille déposent un pain de sorgho, un peu de viande pliée dans une feuille de bananier ou déposée sur une sorte d'assiette creuse en bois (*imbehe*) et une toute petite cruche de bière. Le panier qui est désigné sous le nom de *Nyakasha* est fermé au moyen d'un couvercle et confié à une vieille femme. Nul autre ne pourrait y toucher sans danger, d'après les croyances indigènes. Le cortège se met en route, ayant à sa tête le porteur ou la portueuse du panier à farine surmonté d'une feuille de *muko,* ou érythrée à fleurs rouges. Cette feuille de *muko* est un préservatif, comme une sorte de porte-bonheur. D'après la tradition indigène, c'est aux pieds d'un arbre de cette espèce, que Ryangombe transpercé par les cornes d'un bufle, rendit le dernier soupir. Depuis ce temps le *muko* ou érythrée à fleurs rouges passe pour être sacré, d'où son nom de *mulinzi* ou arbre protecteur que lui donnent les Banyarwanda, qui aiment à en planter chez eux. C'est aux pieds de cet arbre que se font les initiations à Ryangombe et à son fils Binego, ainsi que toutes les autres cérémonies en leur honneur. Le porteur de la dite farine est toujours un enfant, plus souvent une fillette. Suivent ensuite, le porteur de lait s'il y en a, les bières et le fameux panier connu sous le nom de *Nyakasha;* les parents et les amis ferment la marche.

On se rend ainsi chez les parents du jeune homme, dont la hutte est généralement plus vaste, et où il est plus facile de se réunir. Tout le monde s'assied. Au milieu du cercle ainsi formé on dépose un ustensile ou une cruche remplie d'eau et un chalumeau. Chacun à tour de rôle prend le chalumeau et aspire une gorgée d'eau, pour se rincer la bouche, comme le font les gens de qualité, tels que les Batusi, avant de boire du lait. On fait ensuite passer de main en main la jarre de lait, et chacun fait mine d'y boire en le portant à ses lèvres, sans y toucher toutefois. Le maître de céans offre alors à chacun des assistants, deux petites branches d'un arbre connu sous le nom de *umutchuro* qu'il retire d'un panier dans lequel elles avaient été recueillies.

Elles ne servent qu'à cette occasion, et elles sont censées servir de «serviettes» pour se nettoyer les mains (*i kori*), et elles sont assez douces au toucher. Tout cela pour faire honneur aux invités qu'on traite comme des personnages de marque. Ces petites branches doivent être gardées à la main, toute la journée, par chacun des invités, qui ne les abandonnent que dans la soirée. C'est ainsi que cela se passe non seulement chez les Basozo, mais également dans bon nombre d'autres clans. Dans ces derniers on fait encore plus. On renouvelle cette marque de politesse, qui pour les Banyarwanda est une vraie marque de savoir-vivre, le jour même du mariage, puis comme chez les Basozo, le jour de l'épreuve du «pot-au-feu», et enfin le jour où la jeune fille cesse de se cacher dans la hutte de son mari. Alors que les Basozo emploient de préférence, comme «serviette», des feuilles de l'arbre dit *umurama*, c'est surtout le *umutchuro* qu'employent les autres Banyarwanda, et tout particulièrement les Batusi. Et chez ces derniers, il est encore de règle qu'à la fin de la journée, quand ils abandonnent leurs feuilles ou branches-serviettes, le maître du logis doit leur en offrir de nouvelles qu'ils emportent à la hutte d'où ils sont partis. Si le mariage a eu lieu chez les parents de la jeune fille, comme cela peut arriver, avant de quitter ces derniers, ils en reçoivent de nouvelles feuilles ou de nouvelles branches qu'ils laisseront chez les parents du jeune homme ou vice versa. Il en est de même pour les deux autres circonstances citées précédemment.

Chez les Basozo, cela ne se fait que le jour où les parents de la jeune fille viennent la «réconcilier» avec les ustensiles du ménage, auxquels il va lui être désormais permis de toucher, sans n'avoir plus rien à craindre. Chaque invité ayant donc reçu sa feuille d'arbre (*umurama*), le fameux panier à provision surnommé *Nyakasha* est découvert par la vieille femme à qui on l'avait confié. Elle en retire le contenu auquel personne autre qu'elle et les parents du jeune homme ne peuvent toucher. Si les deux mariés avaient le malheur d'y porter eux-mêmes la main, ils risqueraient de ne pouvoir avoir d'enfants. Ce serait la stérilité qui s'ensuivrait. Aussi sont-ils servis par la vieille femme qui leur présente successivement de tout ce que centenait le panier. Cette formalité remplie, les jeunes époux, au Busozo, sont conviés à planter les *mbuto nkuru* c'est-á-dire les graines considérées comme les plus importantes, qui leur ont été apportées dans un autre petit panier, et qui viennent de chez les parents de la jeune fille. Cela peut se faire dans l'intérieur de la cour, ou en dehors sur le côté. Le mari prend une serpette et en donne deux ou trois coups pour couper l'herbe, la femme vient ensuite avec une pioche et donne trois ou quatre coups. Ils sèment pour la forme les quelques grains de sorgho, d'éleusine, de courge et de haricots, et tout le monde se remet à boire, à chanter et à danser, sans cesser de garder à la main la feuille ou branche-serviette. La formalité précédente ainsi remplie, vaudra aux jeunes époux d'obtenir désormais de brillantes récoltes. Cette sus-dite formalité s'accomplit dans les autres clans, le jour où la nouvelle mariée se rend pour la deuxième fois chez ses parents.

Quand le jour est venu pour la jeune fille de quitter la case de son mari, pour la première fois et de faire sa première visite chez ses parents,

c'est aux parents du jeune homme de faire les frais de la fête qui doit se passer chez les parents de sa femme. Ils doivent se procurer pour le moins autant de cruches de bière, qu'on leur en a apporté la dernière fois. Le cortège s'organise de la même façon avec les mêmes paniers de farine de sorgho et le fameux *Nyakasha* où se trouve le «viatique» ou «provision de bouche» (*impamba*) des enfants, comme disent les Basozo, et auquel personne ne peut toucher en cours de route, sinon la femme à laquelle on l'a confié. On se dirige donc cette fois-ci, en conservant les mêmes préséances que précédemment, chez les parents de la jeune fille. Les deux conjoints sont de la partie, puisque c'est le jour où prend fin pour la jeune fille, la sorte de captivité que lui imposent les coutumes du pays.

Le père et la mère sont assis côté à coté à l'entrée de leur case. Le cortège s'arrête devant eux et l'on dépose à leurs pieds le panier de sorgho que l'on retrouve devant eux et l'on dépose à leurs pieds le panier de sorgho que l'on retrouve dans toutes ces grandes circonstances. La jeune fille s'avance aussitôt, plonge la main dans la farine, pour la porter sur le front et la poitrine de son père. Elle en fait autant pour sa mère. Le terme consacré par l'usage, pour désigner la farine ainsi employée est *umwuba*. La journée se passe ensuite dans les réjouissances habituelles. Il va sans dire que les cruches de bière inséparables de toute fête indigène y mettent plus que de l'entrain et de la gaieté. C'est un grand jour pour la jeune fille, le jour où elle devra comme tout le monde, se livrer désormais à tous les travaux de sa condition (*umusi wo kuhabg 'imilimo* ou encore *umusi wo kurushwa*). Le soir venu, chacun rentre chez soi.

Un ou deux jours après, la jeune fille revient une deuxième fois en compagnie de son conjoint, chez ses parents, comme cela se passe du reste dans chaque clan à cette occasion, laquelle démarche est connue sous le nom de *kussuby' amaguru* ainsi qu'on l'a déjà vu. Il y a généralement peu ou presque pas d'invités, on reste tout à fait en famille. Les deux conjoints prennent une pioche et travaillent en général toute la journée, bien qu'ils ne soient tenus en principe qu'à donner quelques coups de pioche. C'est autant de travail, fait en faveur des parents de la jeune fille. C'est pour la première fois aussi que le gendre et son beau-père se saluent et s'embrassent à la mode du pays (*kulamukanya*). On boit en famille là où les cruches de pombe que le gendre a pu se procurer. Au moment du départ, le père de la jeune fille confie à celle-ci un panier dans lequel il a mis une houe, et quelques provisions de choix pour le jeune ménage qui doit désormais vivre de sa vie propre, et qui entre pour de bon, dès ce jour dans la société pour y vivre et y travailler comme tout le monde.

Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien.

Beobachtungen, Textaufnahmen und linguistische Studien.

Unternommen im Auftrage der Staatlichen Museen zu Berlin mit Mitteln der Herzog von Loubat-Professur-Stiftung.

Von Prof. Dr. K. Th. Preuss, Direktor am Staatlichen Museum für Völkerkunde, Berlin.

(Fortsetzung.)

Grammatik.

Die Sprache der *Kágaba*, die sie selbst *Kaŭgian* nennen, gehört zu den Chibcha-Sprachen. Die darüber erschienene Grammatik von Rafael Celedón[1] entbehrt der einheimischen Texte, die eine Kontrolle ermöglichen. Da jedes Studium einer Sprache ohne zwanglos aus Erzählungen der Eingebornen gewonnene Texte sehr unvollkommen erscheint, so ist hier eine kurze Darlegung der Grammatik, insbesondere des Zeitwortes, das in seiner eigentümlichen Zusammensetzung den Sprachforscher anzuziehen geeignet ist, erforderlich, um das Eindringen in die Texte und das Verständnis des folgenden Lexikons zu erleichtern. Der Abriß bildet einen Auszug aus der druckfertig vorliegenden *Kaŭgian*-Grammatik, die ich bereits während der durch den Krieg veranlaßten Verlängerung meines Aufenthaltes in Kolumbien ausgearbeitet hatte. Wo Erläuterungen zu Worten weiter notwendig erscheinen, ist das Lexikon heranzuziehen.

Lautwechsel.

Das *Kaŭgian* gebraucht eine große Anzahl Laute im Wechsel mit anderen, teils in regelmäßiger Folge, wie zuweilen bei Konsonanten, je nachdem dieser oder jener Laut vorhergeht oder folgt, teils ohne ersichtlichen Grund, wie bei den Vokalen und Diphthongen. Dieser Lautwechsel tritt durchaus nicht bei allen Worten ein.

Vokale.

1. *a* wechselt mit *aį*, *aŭ*, *e*, *eį*, *i*, *o*, *u*; 2. *e* mit *a*, *eį*, *i*; 3. *i* mit *a*, *aį*, *e*, *eį*, *u*; 4. *o* mit *u*; 5. *u* mit *a*, *aŭ*, *o*; 6. *aį* mit *a* und *e*; 7. *aŭ* mit *a*, *o*, *u*; 8. *eį* mit *a*, *e*, *i*.

Konsonanten.

1. *b* wechselt mit *m*, *p*, *v*; 2. *d* mit *n*, *nd*, *t*, *ž*; 3. *g* mit *k*, *z*; 4. *h* mit *k*; 5. *k* mit *g*, *h*, *s*, *t*, *z*; 6. *l* mit *d*, *n*, *r*, *z*, *ž*; 7. *m* mit *b*, *p*, *v*; 8. *n* mit *d*, *nd*, *l*, *s*, *š*, *t*, *y*, *z*, *ž*; 9. *p* mit *b*, *m*, *v*; 10. *s* mit *n*, *t*, *ts*; 11. *š* mit *s*, *tš*, *ž*; 12. *t* mit *d*, *k*, *n*, *s*, *š*, *ts*; 13. *ts* mit *t*, *tš*, *z*; 14. *tš* mit *š*, *t*, *ts*; 15. *v* mit *b*, *m*, *p*; 16. *y* mit *n*, *ž*; 17. *z* mit *g*, *n*, *s*; 18. *ž* mit *g*, *l*, *n*, *s*, *š*, *y*.

Zwischenkonsonanten.

Die Silben der Worte enden — abgesehen von einigen einsilbigen sinnmalenden Bezeichnungen — stets auf einen Vokal oder Diphthong. Dagegen wird häufig ein zur Verbindung dienender Konsonant, selten zwei, zwischen

[1] Gramatica de la lengua *Köggaba* con vocabularios y catecismos, Paris 1886.

die Silben eingefügt. In den meisten Fällen läßt sich feststellen, daß da, wo solche Zwischenkonsonanten vorkommen, in der Tat zwei fremde Bestandteile zusammentreten. Diese einfachen Verhältnisse werden dadurch unübersichtlicher, daß bei der Zusammensetzung zweier Bestandteile das erste Wort zuweilen den Vokal der letzten Silbe verliert, so daß das Wort nicht mehr auf einen Vokal, sondern auf den Stammkonsonanten ausgeht, z. B. *kal-káį* Baumblatt aus *kali* Baum und *kaį* Blatt. Lassen wir diese Stammkonsonanten außer Betracht, so haben wir Zwischenkonsonanten zwischen zwei Vokalen oder zwischen einem Vokal und einem Konsonanten, und zwar sind es: *d, g, ķ, l, lt, n (ñ), ng, r, s, ṡ, t, tš, ž,* mit denen sich die Konsonanten der folgenden Silbe vereinigen. Auch am Wortschluß wird der Zwischenkonsonant *n*, selten *l*, zuweilen angefügt. Wirkt nun auch noch der Stammkonsonant des ersten Wortes mit, so versteht man, daß sich dieselben Konsonantverbindungen in ganz verschiedener Weise erklären.

Eine besondere Stellung nimmt *y* als Zwischenkonsonant ein, weil er nicht eine Zusammensetzung kennzeichnet, sondern innerhalb einer Silbe, besonders häufig zwischen *l* und *i*, weniger oft zwischen *n* und *i* bzw. *z* und *i* und zwischen *n* und *u* bzw. *l* und *u* eingeschoben wird; *nyi* und das im Lautwechsel entsprechende *lyi, zyi* verwandelt sich dabei meist in *nye, lye, zye.*

Nomen.

Im Anfang des Nomens stehen wenige Vorsilben, um so mehr aber am Ende, und beide erscheinen manchmal teils zwecklos, teils erweitern sie den Sinn des Grundwortes nur in sehr allgemeiner Weise.

Präfixe.

Die Nominalpräfixe sind *a, hu, seį (sē), šu, zala, zu (su).*

a: *a* wendet eine Anzahl Adjektiva an, wenn sie — was selten vorkommt — vor dem Substantiv oder allein stehen, z. B. *(a)bulu* klein. Manchmal steht die Form mit *a* auch nach dem Substantiv. Ferner werden eine Reihe von Substantiven, die, losgelöst von einem regierenden Wort, vom Indianer gar nicht gedacht werden können, in derselben Weise mit und ohne *a* gebraucht, z. B. *(a)kaį* Blatt. Farbige Zaubersteine wie *(a)seįhi* werden wohl in dem Gedanken an die bloße Farbe mit *a* ausgestattet. Umgekehrt sagt man *alana kašikuama* oder *kašikuama lane* wollenes Gelb (der *Kašikuama*-Blüte), weil man an die Farbe gekaufter Wolle denkt. Teile von Häusern und Taschen, die nur mit *a* anlauten, z. B. *ahula, ahúlaba,* zwei Arten von Dachsparren, sind ebenfalls hierhin zu rechnen. In allen diesen Fällen erklärt sich *a* als „zu diesem zugehörig". Vgl. *a-li* in diesem, darin. Vgl. ferner das Poss.-Pron. *a* sein, das allerdings meist nur bei Personen gebraucht wird: *a-hateį* sein Vater.

hu siehe unter den Verbalpräfixen.

seį, sē: bezeichnet eine besondere Eigenschaft oder Fähigkeit, z. B. *seįžakú* das in Blöcken gekaufte Salz (*laku* Salz); *seįkuí* Steinbeil (*kuí* als Stamm in vielen Ausdrücken für Zaubersteine); *sēkuava* Größe, Erhabenheit (*[a]kuama* hart). Als Stamm kommt *seį* z. B. vor in: *aseįži* zur Rechten,

mit der rechten Hand; *aseịava* gut; *séịvakaị* Knabe, insbesondere Tempelnovize.

šu: wohl mit der Grundbedeutung rot. Vgl. *šukuéị* oder *kuá tsuši* roter Arara; *šukuītši* ein hellroter Zauberstein.

zala: von *zali* sein, gekannt sein, von auswärts sein, bedeutet vor dem Subst. auswärtig z. B. *zala-vúlkale* die Unwetter, die vom Meere kommen.

zu (su): bedeutet eine besondere Art, z. B. *zuhuba* Männerhemd (*[a]huba* Haut, Rinde); *sugaméị* Tasche aus Baumwolle (*gamá* Tasche).

Suffixe.

arzé, von *arzēši*, empfinden wird bei einigen Adjektiven gebraucht, um die Sinnesempfindung auszudrücken, z. B. *mátšuarzē* schwer von Gewicht (*matšui* reichlich); *málurzē* süß (*malú* reife Banane).

bē, beị von *beị* lebendig, z. B. *kárlabē* Jaguar (*kagi* Erde).

ga, gaba *(geba)* zur Verstärkung bei allen Wortklassen, verändert jedoch zuweilen die Bedeutung, z. B. *ḥígeba* etwas (*hi?* was?); *mulígeba* Worte (*muli* Asche); vgl. *sagá sagá* unerlaubter Beischlaf (von *zahi* essen).

getse, seltener *agatse, agetse, gatsali* von *agatsali* sein, verändert bei Adjektiven das Wort gewöhnlich nicht oder gibt ihm eine andere Färbung und macht andere Wortklassen zu Adjektiven, z. B. *hantši, hántšigetse, hántšagetse, hantšigatsali* gut, hübsch; *toáñgetse* tief (*toáñ* Dunkelheit); *hánagetse* ähnlich (*hana* wie, als ob); *túñgetse* ähnlich (*tui* sehen).

gui von *guíaka* Savanne; *guīži* Flur usw. kommt in Siedlungs-, Berg- und Flußnamen vor, z. B. *Ulabangui* (Siedlung); *Gaụltsangui* (Berg), *Kavikongui* (Fluß). Dagegen geht die Endung *nungui, lungui* besonders in Siedlungsnamen auf *nuui, nungui* Gürteltier zurück; z. B. *Mamalu(n)gui.*

ka bezeichnet eine besondere Art des zugrunde liegenden Wortes, z. B. *uluká* Topf zum Rösten von Kokablättern (*ulu* Topf); *hika* Ding (*hi?* was?); *matšuarzaka* dumm (*mátšuarzē* schwer von Gewicht). Dazu gehören die Namen von Siedlungen, bei denen ein zweites *ka* „in" bedeutet, z. B. *Aluaka* Takina, *Aluagāka* in Takina (*alu* die Macanapalme).

kala *(gala)* von *kala* auf, über, bezeichnet 1. einen Fortsatz oder etwas Zugehöriges, z. B. *kásakala* Fußknöchel (*kasa* Fuß); *šunu(a)kala* die verjüngte Handhabe des *šunu* Keule zum Herausziehen der Agavefasern. 2. Eine Abart oder besondere Anwendung, z. B. *kankuakala* Holz zum Festschlagen der Agavefasern; *nuñhuakala* Tempelberg, Berg als mythischer Tempel (*nuñhuá* Tempel). 3. Das aus einem Material Gefertigte oder Bestehende, z. B. *nuvakala* Federschmuck, Festgeräte (*nuva* Vogel); *nikala* Regen; *níngala* Meer (*ni* Wasser). 4. Das Werkzeug oder Material zur Herstellung, z. B. *žakuakala* Webstuhl (*žakuá* Hemd); *šeịžakala* Eisen (*šeịžá* Buschmesser). 5. Ohne Veränderung, z. B. *gamankala* Umhängetasche *(gamá)*; *káụ(kala)* Hand. — Vgl. auch *múlkala* Wind von *múlihi* drehen.

Nicht zu verwechseln ist dieses *kala* mit der Endung *kala* Wald, Gras, Kraut von *kali* Baum, Staude, z. B. *hahiúkala* Kokapflanzung. Auch *gala* Feder, Haar am Körper, verändert sich zuweilen in *kala*, z. B. *šēkaškala* Rabenfeder *(šeịká)*.

kuá, von *kuali* sein, erzeugt einen verwandten Begriff, z. B. *kámakue* fest (z. B. Erdboden) von *kama* Kraft; *malkua* Spinne (*mala* Nabel); *mulkua* weiß (*mula* Baumwolle).

kukui groß, bedeutungsvoll, wohl von *akukuaši* sichtbar sein, leuchten, z. B. *aviokukui* Monatsblut der Frauen (*avi* Blut); *hánguakukui* ausgelernter Novize (*hangui* denken); *húgukui* Oberhaupt (*hu* Hütte, Bezeichnung des Vereinigtseins); *núikukui* Mittagsstand der Sonne (*nui* Sonne).

la *(le)*, von *nali* sein, bewirkt zuweilen einen verwandten Begriff, z. B. *sukala* spitziger Stab, Spindel *([a]sụka* Spitze, letzter); *harsukale* spitzer Stein, auf den sich die Frauen zur Strafe setzen müssen (*hagi* Stein); *ahula* Dachsparren (*hu* Hütte); *nabla* weiß; *nabela* Frailejon, Paramopflanze mit weißer Blüte (von *nabu* in *Nabulueị* Schneeberge); *ataba, atábarle* Seite, unterer Teil.

lia von *ni* Wasser. In Tairona heißt *dia* Wasser. Das Suffix bezeichnet eine flüssige oder feste Absonderung, z. B. *hatia* (aus *hal-t-lia*) Bienenhonig (*hali* Biene); *kalgulalia* Suppe von *Kalgula*-Bohnen; *uvalia* Träne (*uva* Auge).

liue *(liua, žiua)* von *niua* See in Namen von Seen, Ansiedlungen, seltener von Flüssen und Höhlen, z. B. *nakuliúe* Salzsee; *Kuamáliue* (See); *Dunguižiua* (Ansiedlung); *Sulivaka* (statt *Suliua-ka*: Dorf und Fluß); *Kurliueị* (Fluß); *Zunkáliue* (Höhle).

ma *(va, ba)*, von *ama* dieses, so, wird auch zur Bildung verwandter Begriffe gebraucht, z. B. *(a)huba* Haut, Rinde, Schale (*hu* Hütte, Inneres); *dueịva* der Alte (*dueị* älterer Bruder); *eịzuama* ursprünglich (*eịzua* 1); *akuá-(ma)* Traglast; *Mulkuava* Ortsname (*mulkua* weiß); *naụma* Dinge, Eigentum (*naụši* sein); *niúva* Gold (*n[y]ui* Sonne); *sukuama* zunehmender Mond (*sukua* Knabe, *tsukua* klein); *sụman-kukui* Vollmond (*sụ* Mond).

mala *(vala, bala)*, wohl von *avahi* übrigbleiben, *máširi* zurücklassen, *mangui* zur Aufbewahrung einwickeln, bezeichnet zuweilen das Sichdanebenoder Unterhalbbefinden oder die Eigenschaft des Herunterfallens und macht Substantiva zu Adjektiven, z. B. *ahuímala* Falle, Sonnenfinsternis, eigentlich: Hütte *(hui)*, die nach unten zuklappt; *galabala* behaart (*gala* Feder, Körperhaar), *hárvala* Mahlstein, eigentlich: Stein *(hagi)*, auf dem die geriebene Masse nach unten rutscht; *kåkavala* Topfrand, Unterlippe (*kāka* Mund); *nuimalá* der Nachmittag, die Sonne *(nui)* im Niedergehen; *šíbala* Röhrenperle zum Vorhersagen. Vgl. *šivangui*, mit einem Faden *(ši)* zauberisch einwickeln, sichern; *tuibala* schmutzig (*tui* nasse Erde).

na *(ža*, vgl. *la)*, von *nali* sein, verändert zuweilen die Bedeutung, z. B. *nina* Fluß (*ni* Wasser, Fluß); *kušuna* Kamm (*kúi šúi* Läuse auskämmen); *nuñhueịža* Besen aus Palmblättern, Zeremonialgerät (*nunhuéị* Tempel); *šíža* Band (*ši* Faden).

ne, von *neịši* werden, sein, verändert zuweilen den Sinn von Adjektiven und macht aus Adverbien Nomina, z. B. *múane* der mittlere (*muan* in der Mitte); *suíne* frisch vom Holze (*súi* kalt); *ša(ne)* schlecht; *guéịnine huala* untere Zahnreihe (*gueịni* unten).

nui *(lui, žui, dui, nua, nueị* usw., auch *rua)* kommt von *nui* Sonne und ist deshalb Suffix von Bergen geworden, weil der Weg der Sonne auf

den Bergen entlang geht (vgl. Kap. III: Priester und Häuptlinge). Auch Ausdrücke für Berg im allgemeinen *(guínui, guinunueį, ulunalúeį, unalúa)*, für Gipfel (*ahuínua)*, für einige Ansiedlungen (z. B. *Šeįlua, Mulkuanua*) und Gegenden *(Šualúa)* haben die Endung. Vgl. auch *hākulúe* weiblicher Geschlechtsteil, eigentlich Schamberg (*hāku* Frau). Solche Namen von Bergen sind z. B.: *Gondužuě, Karvamaluě, Nabulúeį, Nangakaruá.*

sánkala Kopf, Oberhaupt, Gedächtnis, wird auch für das, was auf dem Kopfe ist und für das Ende gewisser Dinge gebraucht, z. B. *guīžasánkale* geflochtener Hut als Unterlage für den Kopfaufsatz; *īsasánkale* das kurze, wie von Ameisen *(īsa)* abgefressene Haar der Neger; *husánkala* Hausdach; *saųlisánkala* Eichel des Penis.

ši verändert den Sinn des Grundwortes, z. B. *nuķší* Kalebasse für Kalk *(nugi)*; *zuleįši* Stab zum Säen (*zula* Saatkorn, Setzling). Es schafft verwandte Adjektiva, z. B. *(a)butši, bušeį* weiß; *munši* hell (*muni* aufgehen von Gewächsen); *(a)tsuši* rot (vgl. *sų* Mond usw., *žitsú* rötlichgelb von *žizēši* Tag werden).

šīža Band, Schnur von *ši* Faden, wird auch im übertragenen Sinne für lange Gegenstände gebraucht, z. B. *málkuašīža* Spinngewebe; *abišīža* Blutader (*avi* Blut); *ganuķšīža* Darm; *háķšīža* Felsenreihe (*hagi* Stein); *kākašīža* Oberlippe (*kāka* Mund); *malašīža* Nabelschnur (*mala* Nabel); *tukuášīža* Quellbäche (*tukua* Bach).

ta schafft zum Teil verwandte Worte, z. B. *(a)vata, ava* leer; *hakata* Höhle (*haká* Brücke); *nímuta* Nebel, Staubregen (*nimue* Regenzeit); *séįkuita* Blitze, die in der Nacht *(seį)* die Blätter zum Verwelken bringen (vgl. *seįkuí* Steinbeil).

tana bedeutet im Tairona „der Alte" und dürfte auch im *Kaųgian* „alt, bedeutend" bezeichnen. Es kommt in vielen Namen von Vorfahren und Dämonen vor, z. B. *Hisatana* Name des Vaters der Toten *(hisá)*.

tava *(taba)* bedeutet „unterhalb, zur Seite", auch „seitlich, unterhalb gelegen", z. B. *hutava* unterhalb der Hütte, die untere Hütte. Vgl. *multava* Asche (*muli* Herd, Asche); *nuķtava* Brustplatte (*nuka* Augenschirm).

tukua Enkel, Bach ist dasselbe Wort wie *tsukua* klein, z. B. *huítsukua* Termitenhügel, eigentlich: kleine Hütte *(hui)*; *šeįžátukua* oder *šétsukua* Messer, eigentlich: kleines Buschmesser *(šeįžá)*; *duántukua* winzig kleiner grüner Kolibri; *nítukua* = *tukua* Bach, eigentlich: kleiner Fluß. Auch einige Ortsnamen gehen auf *tukua* Bach zurück, z. B. *Šendukua.*

vakaį von *avakaį* darüber, darauf (örtlich), z. B. *Nabuvakaį* eine hochgelegene Ansiedlung (vgl. *Nabulúeį* Schneekette); *niuavakaį* See, Meer (*niua* See, Tümpel); *sévakaį* Knabe als Ausführender von Zeremonien.

(a)vulu klein, z. B. *eįbivulu* Maiskorn; *híbulu* Fröschchen; *hárvulu* Zaubersteinpulver; *níkalavulu* dichter Nebel, Staubregen; *sárvulia* dicke Gemüsesuppe (*za* essen); *uñuavulu* Schuppe (*uñua* Fisch).

zala von *zali* sein macht Nomina selbständig und gibt ihnen zuweilen eine besondere Bedeutung. Es verwandelt auch Adverbien in Adjektiva und Substantiva, z. B. *aįnizala* diesseitig (*aįni* hier); *alůnizala* zur Linken gehörig; *žéįzala* Furcht (*žeį arzēši* Furcht haben); *kaįgazala* heutig; *mánižala*

wohin gehörig? *púlizala* Fieberhitze (*puli* Brand); *zahalizala* im Gebirge lebend; *sáñzala* starke Kopfschmerzen mit Fieber (*san arzēši* am Kopfe leiden).

zali sein gibt besonderen Nachdruck und macht Nomina, die nur in Verbindung mit Verben gebraucht werden, selbständig, z. B. *hárligitsalyi* eine Axt seiend, axtmäßig (*hárligi* eiserne Axt); *huitsalyi* tief (*huéi̯* hoch, vom Stand der Sonne); *nūsazalyi* tapfer; *suizalyi* Schatten, schattig.

zei *(sei̯)* von *zei̯ši* sein (bei Witterung, Regen, Frost, Kälte, hell, dunkel, Sonnenstand); z. B. *žizé-getse* rötlich, gelb (*žizei̯ši* Tag werden); *muñséi̯* Tempelaufsatz, der die Sonne darstellt (*muñzēši* Tag werden); *náuazei̯* wenig (*naua* wenig).

ža, außer der *na* gleichgesetzten Bedeutung (siehe *na*), schließt sich *ža* an Verben an, wo *ž* vielleicht stammhaft ist, z. B. *zei̯žá* Kraftlosigkeit, Lähmung (*arzēši* leiden); *kalvei̯žá* Schießbogen, eigentlich: gebogener Stab *(kali)*; *mei̯žá-getse* gebogen (vgl. *arvei̯ši* eine Wendung machen; *mei̯žgui* umwenden, z. B. den Kopf).

ži Wurm wird in übertragenem Sinne unter Bezugnahme auf die Krümmung bei Fluß- und Siedlungsnamen gebraucht, die auf Flußbezeichnungen zurückgehen, z. B. *niži* Wasserleitung; *Aluai̯ži*, *Nuamei̯ži*, *Sei̯kai̯ži*, *Mai̯škai̯ži*. Ebenso der Bergname *Kuitámeži*; vgl. dagegen *Nabuguīži*, wo *guīži* von Matte, Flur abgeleitet ist, obwohl auch hier *ži* die erwähnte Bedeutung haben kann.

Stämme.

Für die Nominalstämme sei auf das Lexikon verwiesen, das die etymologische Seite möglichst berücksichtigt.

Substantiva und Adjektiva.

Der Gebrauch des Präfixes *a* vor vielen Substantiven und Adjektiven als Zeichen der Unselbständigkeit: „zu diesem gehörig" hat uns gezeigt, daß es nicht immer leicht ist, beide auseinanderzuhalten. Auch werden beide Klassen, das unselbständig gebrauchte Hauptwort wie das Adjektiv, unmittelbar dem bestimmenden Hauptwort angefügt: z. B. *húgakai̯* Haustür; *hútsukua* kleines Haus; *hakšīža* Steinreihe, Fels; *hakteima* großer Stein, Fels; Selten ist die umgekehrte Stellung des Adjektivs: *šane aluna*, böse Gedanken.

Nomina in Verbindung mit Verben.

Abgesehen von den Endungen *gi* und *ži*, die sich nur bei Substantiven finden, gibt es kein äußeres Kennzeichen für Substantiva und Adjektiva. Nur kommen den letzteren gewisse von Verben abgeleitete Suffixe zu, die fast sämtlich „ist" bedeuten, nämlich *arzé*, *getse (agatsali)*, *že*, *ne*, *zalyi* und *kale*. Letzteres bedeutet „behaftet mit."

Ebenso haben Substantiva und Adjektiva Suffixe wie *ma*, *va*, *zala* usw., die beiden Arten von Nomina, zukommen. Läßt man die genannten Suffixe fort, so bleiben zuweilen Worte übrig, die nur in enger Verbindung, mit Verben gebraucht werden. Solche Verben sind besonders *arlēši* und *arzēši*, empfinden, leiden, sein; *arzukui*, machen und andere, die mit dem

Nomen zusammen einen körperlichen oder seelischen Zustand bezeichnen. Die zugehörigen unselbständigen Begriffe sind z. B. *guáñ* Traurigkeit; *guáñ-gua* Fieberhitze; *hiua* Scham; *mali(a)* Hunger; *maụlí* Eifersucht; *mina* Faulheit; *nūsa* Zorn; *sañ* Kopf, Kopfschmerz; *súi* Kälte; *tamá*, Untauglichkeit; *toáñ* Dunkelheit, *zeñ* Zufriedenheit; *žeị* Furcht usw.

Um diese Worte selbständig zu gebrauchen, wendet man die erwähnten Suffixe an, und dann entstehen Nomina, wie: *guañguazala* Fieberhitze; *guañguarzé* warm; *hiuava* Scham; *miuakale* faul; *nūsazali* tapfer; *nusavá* böse; *sáñzala* Kopfschmerz; *sánkala* Kopf; *suíne* frisch (Holz); *suizali* schattig; *suisuizala* Fieberfrost; *toañgetse* tief (See); *toañzali* schattig; *zene* gesund; *žéịzala* Furcht.

Apposition.

Nebeneinanderstellung von Substantiven gibt dem einen oft attributiven Wert, doch nicht immer dem an zweiter Stelle stehenden. Dahin gehört z. B. *sigí* Mann und *munži* Frau, die zur Bezeichnung des Geschlechtes in der Bedeutung „männlich" bzw. weiblich meist nachgestellt werden. Vgl. *péịvuka Kágabakueịha* lauter Freunde die Kágaba, d. h. lauter befreundete Kágaba; *nuñhuakala guínuikueị* die Tempelberge die Berge, d. h. die bergartigen Tempelberge, wo nur der Begriff von *nuñhuakala* noch verstärkt ist; *aluna kágaba* ein Zauberwesen, ein Mensch, d. h. ein göttlicher Mensch; *aluna balku* ein übernatürliches Ding, ein Schiff, d. h. ein Zauberschiff, nämlich das Schiff der Sintflut.

Zuweilen wird das zweite Substantiv als Apposition zur Erläuterung zugesetzt, z. B. *kuižvánguikueị hágukui makukueị* die Donner, die Herren und Häuptlinge, oder auch *húgukui kuižvánguikueị*, ferner *alánikueị mulvatá kágabakueị* ihre jüngeren Brüder, die Krankheiten als Menschen.

Adjektiva, substantivisch gebraucht.

Der Gebrauch von Adjektiven als Substantiva ist nicht häufig, z. B. *abutši teịma* der große Weiße, d. h. der Morgenstern. *béịarzē* lebendig hat stets die Bedeutung: lebendes Wesen, Tier; *manta valu* süße, d. h. reife Banane; *málurzē* süß, davon *malú* reife Banane; *káñzalakueịha* die zur früheren Zeit Gehörigen, d. h. die Vorfahren; *ša (šane, šángeba) atšihi, hangui* Übles tun, planen.

Genitiv.

Als einziger Kasus obliquus kommt der Genitiv vor, der durch Anfügung von *tš(i)*, *š* gebildet wird, z. B. *sukuatši saị* des Knaben Haar; *nungui-tš-ú* (statt *hu*) Gürteltierhöhle; *monkutšaváị* Kalebassenstöpsel; *žēma-š-kuakala* Rand des Handnetzes; *Taịkutši bunži* oder *Taịku-š-bunži Taịku's* Tochter; *šeịka-š-kala* Rabenfeder. Dieses verbindende *š* ist in der Tat keine beliebige Konsonantenverbindung, sondern kommt nur vor, wo der Genitiv am Platze wäre; vgl. jedoch *tai-š-kala* Rasselgriff; *katu-š-kala* Fallenvorsprung usw., wo *kala* wohl = auf, über ist. Statt *š* findet sich auch *ž*, z. B. *baka-ž-uaua* Säugling der Kuh, d. h. Kalb; *eịbi-ž-uaua* Junges des Maises, junge Maispflanze.

Sehr oft findet sich *tši* nicht, wo es zu erwarten wäre, z. B. *nui-t-sēua* oder *nuitši sēua* Frau der Sonne; *nuñhuá kuka ahuézguitši sánkala* die

Tempelspitze von seines Schwiegervaters Dach. Gemeint ist: die Spitze des Daches des Tempels seines Schwiegervaters. Meist steht es überhaupt nur, wenn das bestimmende Nomen ein lebendes Wesen ist.

Bei einer Reihe von Genitiven wird *tši* gewöhnlich nur an das letzte von diesen gefügt, z. B. *alakalyi mama uéiẓukueiṭši hava* die Mutter der Obrigkeiten, Priester und alten Frauen.

Auch die Vorstellung des näher zu bestimmenden Wortes kommt vor: *hato bakatši* Viehherde.

Trotz der Anwendung von *tši* findet sich, allerdings selten, zu gleicher Zeit das Possessivum *a* sein, *kaui* ihr (Plural), z. B. *nánitši ahateị* des jüngeren Bruders (sein) Vater; *náụmatši ahugúkuikueị* der Dinge (ihr) Besitzer. *kauihava meịvankukuikueiṭši* die Mutter der Seen.

tši wird auch prädikativ bzw. als entfernteres Objekt gebraucht in der Bedeutung „zugehörig zu, in bezug auf, für", z. B. *bui Lavátatši narlá* der Ochse ist das Eigentum *Lavata's*; *hábatši meị nalašinkala* der Mutter (Allmutter) allein gehören wir an. *mámakueiṭši añuakala ga guakualyēka* im Hinblick auf die Priester wird man sein (d. h. des Hirsches) Fleisch essen, d. h. als Speise für die Priester wird sein Fleisch dienen; *hárlulatši kala akuīza* in bezug auf die Steine (weil sie Krankheiten senden) tanzte man einen Tanz. *munžitši šeịžakueị hántšiže hibalēgakueị* im Hinblick auf die Frauen pflegen die Buschmesser gut zu arbeiten, d. h. sind gut für die Arbeit der Frauen (da es eine leichtere Sorte ist).

Geschlecht.

Zur Bezeichnung des männlichen und weiblichen Geschlechtes braucht man, wo die Unterscheidung durchaus nötig ist, *sigí* oder *sígi* Mann und *munži* Frau. Z. B. *pižu sigí* männlicher Hund; *pižu bunži* Hündin; *sigí sukueị* Sohn; *sukua bunži* Tochter. *kuīzi sigí* männliche Rohrflöte mit fünf Löchern; *kuīzi bunži* weibliche Flöte mit einem Loch.

Besondere Namen für männliche und weibliche Tiere gibt es, abgesehen von eingeführten und zum Teil mit spanischen Namen genannten, wenig. *kantalulu* (von cantar) Hahn; *šantá* Henne; *bui* Ochse; *baka* Kuh; *suku* männlicher Specht; *subaụkuí* weiblicher Specht. *baụkuí* ist = *paụkué* durchbohrt, mit Loch, d. h. weiblich. Die undurchbohrten Zaubersteine heißen *sévakaị* Knabe, weil sie als männlich gelten, die durchbohrten Steinperlen heißen dagegen *paụkué*, indem sie zugleich als weiblich gelten.

Artikel.

Als bestimmten Artikel kann man das dem Nomen vielfach angefügte *ha* betrachten, das besonders viel bei Personennamen und sonst fast nur bei lebenden Wesen steht und etwa bedeutet: „der bekannte, erwähnte." Weder der Plural noch das Possessivpronomen schließen ihn aus. Z. B. *Sintánaha, Sintana*; *hávaha* die Mutter; *hátekueịha* die Väter; *aséuaha* seine Frau; *žiha* die Würmer; *niha* der Fluß; *šiha* der Faden; *ízaha* die Bergabhänge. — *ha* ist = *haị* dieser, das zwar wie alle Pronomina vor dem Substantiv steht, aber in *hava ale* diese Mutter ebenfalls dahinter stehen kann mit derselben Bedeutung wie *ha*: „die bekannte Mutter."

Selten wird der unbestimmte Artikel *ẹizua*, zugleich das Zahlwort eins, gebraucht. In Sätzen wie „ich habe ein Buschmesser gekauft", sagt man stets *ẹizua šeịžá*, obwohl die Zahl dabei gar nicht betont wird. *peịvu ẹizua sa ẹizua gāha ẹizua* (wie) einen Freund, Onkel und Landsmann (pflegte er dich zu behandeln); *ẹizua kágaba* ein Mensch (mit Namen *Kašindukua* war ein jüngerer Bruder...); *ahuínua ẹizua zeịn* an einem Punkte der Kuppe.

Plural.

Der Plural wird bei lebenden Wesen durch Anfügung von *kuéị*, seltener *kuá(ñ)* gebildet, was „seiend" bedeutet in dem Sinne von „was da ist" von *kuali* sein. Z. B. *súkuakueị*, *sukuakuáñ* die Söhne; *gúakueị* die Leute; *ábikueị* Blut = Geschlechter; *alúnakueị* übernatürliche, göttliche oder Zauberwesen; *kuišvánguikueị* die Donner, da diese dämonische Wesen sind; ebenso *múlkalakueị* Winde; *meịvankúkuikueị* Seen; *nuḳsúsuakueị* Muscheln; *mulvatakueị* Krankheiten; *katukueị* Fallen; *kályikueị* Bäume; *sēkalaụkakueị* Schemel (die in Puma verwandelt werden); die Worte *nabkákakueị* Pumarachen und *nabžakuakueị* Pumahemden bedeuten Maskendämonen.

Der Plural kommt aber auch zuweilen vor, wenn nicht lebende Wesen nachzuweisen sind, z. B. *kásakueị* die Pfosten (der Hütten); *haḳštžakueị* die Felsen; *guínuikueị* Berge; *nuñhuakálakueị* Tempelberge; *nuvakálakueị* Festgeräte, Federschmuck; *nurlakueị* Kalebassentrompeten; *zukavákukueị* Täschchen mit Zaubersteinen usw. Immerhin handelt es sich auch hier um mythische Dinge: die Pfosten der Schlangenhütten in den Seen; die Felsen, die ein Urahn zersägte, um das Wasser der Seen abzuleiten; die Berge, die Tempel sind; die Vögel als Festschmuck, und die Muscheltrompeten, die beim Einzug der Masken erschallen. Andere in mythischem Zusammenhang genannte Dinge, wie *gēka* Berg; *hagi* Stein; *guíaka* Savanne; *guīži* Matte; *mitabi* Caracolíbaum, haben Partizipien im Plural bei sich.

Entsprechend erhalten auch die zugehörigen Adjektiva das Pluralzeichen, z. B. *nánikueị šánekueị* die bösen jüngeren Brüder. Gewöhnlich erhält es jedoch nur der zweite Teil, das Adjektiv, z. B. *nuva bútšikueị* die weißen Vögel; *meịvankukui aseịávakueị* die guten Seen. Auch von den als Apposition aneinandergereihten Substantiva erhält nur das letzte das Pluralzeichen, während bei Aufzählungen jeder einzelne Teil *kuéị* anhängt, z. B. *hátekueị*, *mámakueị*, *dúekueị* die Väter, Priester und älteren Brüder.

Sehr häufig wird der Plural auch bei lebenden Wesen nicht ausgedrückt. Manchmal bildet die Anfügung von *lula* Art, einen Plural in dem Sinne von „alle Arten von" z. B. *hagi lula*, *hárlula* Steine; *kagi lula* Erdarten; *kala lula* Stroharten; *kátula* Bäume; *mizēka lula* Schmerzen; *ninula* Flüsse; *maụkuížula* Frösche; *nuvalula* neben *nuvakueị* Vögel; *náblula véịarzē lula* Tiere. Vereinzelt findet sich *kueị* außerdem noch z. B. *ninulakueị* Flüsse. Auch in diesen Fällen ist die Auffassung als lebende Wesen zum Teil nachweisbar. *hika hika* Dinge. Die Reduplikation von *hika* Ding ist ebenfalls als Plural aufzufassen.

Pronomina.

Persönliche Pronomina.

Präfixe.

1. *nas (das), na (la, ža)* ich, mir, mich; *nu (lu, žu), gu* ich
2. *ma (maị, va, ba), mi, vi* du, dir, dich
3. *aléñ* er, sie, es; *a* ihn, sie, es
4. *nasụñ (žasụñ, yasụñ), ka (ga)* wir, uns; *nasụñ na*[2] uns
5. *man (maị[n]), mi(n), vi(n), bi(n)* ihr, euch
6. *kauižéñ, a, hana* sie; *ka (ga)* sie, ihnen

Suffixe, die dem pers. Pronomen entsprechen.

ku, kué ich; *gē* ich (Perf.)	*ka* er, sie	*ka* ihr
ka du	*ka* wir	*ka* sie

Mit dem Pronomen verbindet sich oft das Suffix *ki*, das auch sonst bei allen Wortarten stehen kann. *ma* du wird häufig im allgemeinen Sinn: einer, jemand usw. gebraucht. *aléñ, nasụn* und *kauižéñ* werden selten gebraucht und sind mehr selbständig. *aléñ* ist das demonstrative Pronomen *ale* dieser; *nasụñ* ist das durch das Suffix *zina* verstärkte *nas* ich und *kauižéñ* ist das Possessivpronomen *kaui* mit *žē* „ist". *a* sie (Pl.) wird mit dem Präfix *i* zu *ia*; mit dem Präfix *u* zu *aua*, ähnlich zuweilen *ma* mit *u* zu *maua*.

Beispiele:

(Das Pronomen wird in den Beispielen durch einen Bindestrich isoliert und fett gedruckt.)

Zu 1 und 2: ***nas**-ki neịalyi-**kú*** ich werde gehen. — ***nas**-ižākui **ma**-kúñ?* (weshalb) fliehst du mich? — *nagisalyi (**na**-agisalyi) niguatu-**kú*** ich bin betrübt. — *narveịa (**na**-arveịa) ši-**ba**-lá* sage mir. — *guáñ žarlé (**ža**-arlé)* ich bin betrübt. — *atšá gualyi-**kuen**-žá* (so) werde ich es machen. — ***ma**-larlevyekalyé-**ka**-ki (**ma**-la arlevyekalyé-**ka**-ki)* treffe du mich (in Noavaka). — *migilšuižaḳšaža (**mi**-agitšuižaḳšaža) **gu**-gé* ich habe es dir nicht verloren. — *gaụa **ma**-kualyí* mache du es. — *na-**vi**-veịn-**kú*** (aus: *na-**vi** arveịn**kú**)* (das) sage ich dir.

Zu 3: ***alen**-ga arzé* er selbst empfand es übel. — ***a mi**-luni?* liebst du ihn? — *nuvia gualyē-**ka*** (er sah, daß) sie die Oberhand gewinnen werde.

Zu 4: ***nasụn**-sui žalgú* wir besitzen (sie, nämlich Eisengeräte). — ***yasun**-guvineị* (die Fische) überwältigen uns. — ***nasụñ na**-kåka guataụ-**ká*** sie schickten uns aus. — *hitši **ka**-la?* wessen sind wir? d. h. wem gehören wir an? — *agaị guan-**ka**-lalé* wir wollen (das Fleisch dem Knaben) übergeben.

Zu 5: *hibalékal neị **min**-gualyē-**ká main**?* geht ihr arbeiten? *neịa **bin**-gukua nigúñ* gehet. — ***mi**-meịa nagungu-**kú*** ich sagte euch. — ***mi**-ma-tual na nakáñ **ka**-ló* wir kommen euch besuchen.

Zu 6: ***kauižen**-ga kágakale narlalá* sie selbst besaßen Land. — *na **a**-lagú* sie kamen. — *i-**a**-téị* sie saßen. — *ni **a**-u-**a**-lagú* sie brachten es her („es" ist nicht ausgedrückt). — ***hana**-šá* oder *aka-**hana**-šá* oder ***hana**-kašá*

[2] *na* ist Pron. 1. Pers. Sing.

*(**hana**-akašá)* (so) machten sie es. — *kagusani (**ka**-agusani)* sie waren müde. — *ni kakalēgú (**ka**-akalēgú)* (so) sprach er zu ihnen.

Das reflexive Pronomen.

Ein solches gibt es nicht. Die reflexiven Formen werden durch das Präfix *iži*, seltener durch *a* ausgedrückt[8].

Possessivpronomina.

na, nahí mein	*naui, nauihí* unser
mi, mihí dein	*miui, miuihí* euer
a, ahí sein, ihr	*kaui, kauihí* ihr

na, mi, a und *kaui* entsprechen sehr den betreffenden Formen der Personalpronomina.

Die einfache Form wird meist nur bei Personenbezeichnungen gebraucht, die Form auf *hi* dagegen bedeutet das Eigentum und wird daher fast nur bei Sachen und Tieren angewendet.

napeịvu mein Freund	*nahí maụkuíbulu* mein Fröschchen
misēua deine Gattin	*nahiki* der meinige (Hund)
asāka seine Großmutter	*mihí kagi* deine Heimat
asakueị seine Onkel	*ahí kábukueị* seine Boten
nauivakú unser Häuptling	*ahí gamankala* ihre (weiblich) Umhängetasche
miuihateị euer Vater	*nauihiki* das unserige (Steinsalz)
kaui huézgui ihr Schwiegervater	*kauihí hatuka* ihre (mehrerer) Keulen

Beide Formen werden gebraucht:

nahi guakuáñ mamakuáñ meine Leute und Priester (sagt der Maskendämon), auch sonst: *nahí guakuáñ* meine Leute; *akuakueị* seine Leute.

nahulyi in meiner Hütte; *mihulyi* in deiner Hütte; *nauihí, miuihí, kaui hui* unsere, eure, ihre Hütte(n).

Demonstrativpronomina.

aị (haị), aịhiéị (ahiéị), Pl. *aịkueị, aịngueị, aịhieịkueị* dieser.

ale (hale), aléñ, Pl. *álekueị* dieser.

kuale, kueịha dieser.

tuí, tšuí dieser.

neị, nekueị diese, alle.

unkuéị, unkuahiéị, unkuale, unguéịkale, Pl. *unkueịngueị, unkuahieịkueị, unkuálekueị, ungueịkalekueị* jener.

ai dieser ist am gebräuchlichsten. An seine Stelle tritt in Verbindungen *a.* Für das Suffix *hieị* vgl. *hiá?* wer? *aịtši sēkuava* die Größe dieses (Krebses), etwa: seine Hoheit, *aịgetse* diese (Ratten)...

ale (*le* = ist) ist seltener und wird oft zu Personennamen und entsprechenden Bezeichnungen gesetzt im Sinne von „der bekannte, erwähnte,

[8] Siehe unter Präfixe des Verbums.

ausgezeichnete“ (vgl. Artikel *ha*), was aber oft nicht zu übersetzen ist, z. B. *hava aléñ* oder *alēki* diese Mutter.

kuale, *kueịha* dieser, eigentlich der Seiende von *kuali* sein, Pl. *žēkuali* diese von *žēkuali* zusammen sein.

tuí, *tšuí* dieser; eigentlich: man sieht, z. B. *napéịvukueị tšuí* dieses sind meine Freunde; *kalguakuītši tuí* dieses ist ein *kálguakuītši* (ein Zauberstein).

unkuéi jener, eigentlich *uníkueị* dort seiend, ebenso *un-guéịka-le*. Die Bezeichnungen für „jener“ werden mit Vorliebe bei den Verbformen für „er“ und „sie“ 3. Pers. Sg. und 3. Pers. Pl. des Personalpronomens gebraucht, wenn man einen Ausdruck dafür haben will, kommen aber in den Texten nicht vor. Z. B. *maịtši ša pižu unkueịhiéị* wem gehört jener Hund; *hiéị* = *hiá* wer?

Fragepronomina.

maị(a) wer? wen? Pl. *maịngueị* (vgl. *maị* wie?)	*mi* wie viel?
hia wer? was? (selten)	*mitsá* wie viel?
hi was? was für ein?	*mili* was für ein?
sakí was? (selten)	

Alle diese Fragepronomina können auch in indirekter Frage gebraucht werden. Öfters wird *ši* angefügt, was bei Fragen, Negationen usw. überhaupt zuweilen üblich ist.

Indefinita.

éịzuane jemand, ein anderer (eigentlich: einer ist), Pl. *eịzuánekueị*; mit der Negation: niemand. *éịzuane...*, *éịzuane* der eine..., der andere.

akaụtši ein anderer, Pl. *akáụtšikueị*.

sa, *sagetsé* irgendeiner, vgl. *mitsá* wie viel?

salí gesamt, alle; eigentlich: zu Ende gehend, wird meist pleonastisch gebraucht.

haịn alle.

ka ganz, alle; wird meist pleonastisch gebraucht.

neị, *néịgeba*, *nekueị* alle, eigentlich: seiend. *neị* wird besonders nach *lula nala* alle Arten pleonastisch gesetzt; *néịgeba* besonders bei Zahlenangaben bestimmter Art, z. B. *kugua néịgeba kuḳhase* 7 alle 70 = 7 Siebzigheiten. *eịtaḳuīža néịgeba eịtagua* 9mal 9 insgesamt.

nala alle, eigentlich: seiend.

náụka(le), selten *zaụka* alle, gesamt; eigentlich: seiend. Der Plural *naụkā(le)kueị* heißt dagegen: die vorhandenen.

Diese Bezeichnungen für alle werden häufig auch bei zwei Dingen oder Personen gebraucht.

hika, *hika* und so weiter.

Niemand und nichts wird gewöhnlich durch die Negation ausgedrückt.

Zahlwörter.

Für die Zahlwörter 1 bis 10 haben wir einen lehrreichen Vergleich mit den Zahlwörtern der Tairona, die im folgenden daneben gesetzt werden.

1 *eịzua, išiua*	3 *maịgua, maịža*
2 *maụžua, maụža*	4 *makeịua, makeịža*

5 *hatšiua, atšiža*	8 *ávigua, abiža*
6 *teịžua, teịža*	9 *eịtagua, itaža*
7 *kugua, kuža*	10 *ugua, uža*

Da die Taironazahlen außer 1 die einheitliche Endung *ža* haben, im übrigen aber — abgesehen von 1 — mit den Kágabazahlen übereinstimmen, und da diese in Verbindung meist die Endsilbe — zuweilen einschließlich des Konsonanten — verlieren, so kann auch für die Kágabazahlen als Endsilbe einheitlich *va* = *ua* gelten von *ama* dieses. Namentlich ist *g* ein häufiger Verbindungskonsonant zwischen Vokalen und besonders vor *u*. Im einzelnen ergibt sich folgendes:

1. ***eịzua*** *eị(s), a(s)*: *as-kala, as-kulu* Summe von einem; *as-kui* einer allein; *a-t-séịn* eine Nacht; *atšata, eịtšata* eine Spanne *(hata)*; *atšuīža eịtšuīža* einmal *(huīža)*; *atšúiñ, atúiñ* ein Tag *(nui)*; *atšula* ein Real (*hula* = Münze). Entstehung vielleicht von *aị, a* dieses.

2. ***maụžua***, *maụ(ž), mu(ž)*: *muš-kuimi* 2 allein; *muš-kulu* 2; *muš-tava* zu beiden Seiten; *mutšata* zwei Spannen; *mutšui* zwei Tage; *mútšuīža* zweimal; *mutšula* zwei Realen; *maụzeñ* vorgestern; *maụši* übermorgen. Dieser Stamm kommt auch in dem Verbpräfix *bu, baụ*, vor; *abulēhi* nachfolgen; dem *maụkueị* wiederum; *abaụkuali* am folgenden Tage entspricht (von dem ungebräuchlichen *maụkuali, abaụkuali* darnach sein). Ferner *abulaši* zu dem Zwecke (Novizen) einsetzen, dem *múane* mittlerer; *muan* in der Mitte; *vuan* gegenüber; *vuol* zur Zeit von; *(a)vua* hauptsächlich entspricht; *maụžua* ist daher wohl als der folgende, gegenüberliegende, wichtige (Finger) entstanden.

3. ***maịgua*** *maị(g)*: *maị-kala, maị-kulu* 3; *maị-kaueị, maịkuīža* zum drittenmal; *maị-lui* drei Tage; *málkula* drei Realen. Derselbe Stamm wahrscheinlich in *maịši* aufbewahren, hinbringen. Daher wohl: der (Finger), der etwas hinzubringt.

4. ***makeịua***, *makéị*: *makeị-n-gula* vier Klafter; *makeị-n-kala* 4; *makeị-n-kulu* 4; *makeị-n-tava* nach vier Seiten; *makéị-nui* vier Tage; *makéị-(h)uīža* viermal. Wohl von *avakaị* darüber, darauf (örtlich) abzuleiten.

5. ***hatšiua***, *hatší*: *hatši-žui* fünf Tage; *hatši-uīža* fünfmal; *hatšula* fünf Realen. Von *hatšá, hatséị* das Handgelenk, da *ts* und *tš* wechseln.

6. ***teịžua***, *teịž*: *teižlúi, teịtšuí* sechs Tage; *teịšhuīža* sechsmal; *teišula* sechs Realen. Von *(a)teịža* an der Seite, neben, mit Beziehung auf die nebenstehende Hand, die bei der Zählung an den Fingern herankommt.

7. ***kugua***, *ku(g)*: *kukala* 7; *kúhula* sieben Realen; *kuḳséị* sieben Nächte; *kukuīža* siebenmal; *kurlui* sieben Tage. Wohl von *guši* nehmen, nämlich der eins hinzunehmende Finger.

8. ***ávigua***, *avi(g)*: *ávikula* acht Realen; *ávilui* acht Tage. Wahrscheinlich von *arveiši* wenden, hineinstecken, umrühren, wie *maịgua* vom Simplex *maịši* hinbringen; der Finger, der eins hinzubringt.

9. ***eịtagua***, *eịta(g)*: *eịta-gula* neun Klafter; *eịtakula* neun Realen; *eịtaḳseị* neun Nächte: *eịtarlui* neun Tage. Vielleicht von *aị*. Vgl. Nominalsuffix *ta*.

10. ***ugua***, *u(g)*: *ukula* zehn Realen; *urlui* zehn Tage. Von *uni* dort; *unkuéị* jener, dort, wo *ni* „in“ bedeutet und *kueị* „ist“. Also etwa: bis dort,

wo die Hand aufhört, bis zum letzten Finger, oder besser bis dort zum Fuß, denn *hase* „die Einheit von 10“ ist = *kasa* Fuß. Z. B. *ei̯nunka hase Kašínguitši gúa* viele Zehner von *Kašinguï's* Leuten.

Die Bedeutung von *hase* bzw. *kasa* wird auch zum Aufbau der weiteren Zahlen gebraucht, z. B. 11 = 1 vom Fuß, 12 = 2 vom Fuß usw. bzw. Fuß 1, Fuß 2 usw. im Gegensatz zu den Einern: (Hand) 1, (Hand) 2 usw.

11 *kasei̯zua*	16 *kasatei̯žua*
12 *kasabau̯žua*	17 *kasakúgua*
13 *kasamai̯gua, kasabai̯gua*	18 *kasávigua*
14 *kasamakei̯ua*	19 *kasaei̯tagua*
15 *kasatšiua*	20 *múžugua (= mau̯žua ugua)*

Wie 11, 12 usw. wird auch 21, 22 usw. gebildet: *múžugua ei̯zua* 21; *múžugua mau̯žua* 22 usw. Die weiteren Zehner werden mit *hase* gebildet:

30 *mái̯hase*	60 *tei̯šase*	90 *ei̯tak(h)ase*
40 *makéi̯ase*	70 *kuguahase, kuk̯hase*	100 *uhase, ukase*
50 *hatšiase*	80 *avikase*	

Die Hunderter werden durch Zusammensetzung mit *uhase*, 10 Fußzehnern gebildet:

200 *mau̯ž-uhase*	500 *hatšiua uhase*
300 *mai̯g-uhase*	1000 *ugua ukase*
400 *makêi̯-uñhase*	

Indessen ist es nicht wahrscheinlich, daß Zahlen über 100 gebraucht werden. Die höchsten in den Texten vorkommenden Zahlen sind — entsprechend der Bevorzugung von 7 und 9 — 70 und 90, und zwar in der Form: *kugua néi̯geba kuk̯hase* 7 (und zwar) diese 70, d. h. 7 × 70. Ebenso *makei̯ua ei̯tak̯hase* 4 Neunziger, d. h. 4 × 90. Überhaupt bedeuten die Zahlen von 1 bis 10, z. B. 3 zugleich dreimal, was auch durch Hinzufügung von *huïža* mal, eigentlich: „zusammengenommen“ ausgedrückt werden kann. Doch wird *huïža* selten gebraucht, um ein Vielfaches einer anderen Zahl auszudrücken. Es gibt ferner *mau̯kuei̯* zum zweitenmal; *mai̯kauei̯* zum drittenmal.

Ordinalzahlen werden wenig gebraucht und kommen in den Texten nicht vor. Ausgenommen ist *ei̯zuama*, die ersten ursprünglichen (Geschlechter: *táu̯kekuei̯*). Man sagt *ei̯zuakala* der erste, doch wird *kala* auch sonst zu den Zahlen 1 bis 9 ohne Änderung des Sinnes hinzugesetzt. *atava* der zweite, eigentlich: zur Seite, unten befindlich, schwächer; *mai̯kau̯i* der dritte; *makau̯i* der vierte.

Das Verbum.

Die Grundformen.

Die Grundformen, in denen die Verba entsprechend unserem Infinitiv hier aufgeführt werden, haben die Bedeutung eines Progressivums (bin oder war gehend) und unterscheiden sich durch die Endungen *i, li, ni, hi, ši.* Bei einer geringen Anzahl Verben sind diese Grundformen nicht sicher festzustellen, weil sie nicht in den Texten vorkommen und die Indianer sich

in ihren Angaben widersprechen. Die Endungen sind für die Bildung der Formen von Bedeutung, indem dabei die Endung in Fortfall kommt.

Grundform auf *i*.

1. Mit auslautendem Vokal des Stammes.

gaų̣i herstellen, pflücken, *gui* tun, *haų̣i* schärfen, mahlen, *aḳhiúi* einstecken, eindringen, *aḳiáų̣i* antworten, *kaų̣i* einhändigen, aufladen, *maų̣i* weinen, *sui* ergreifen, *šui* rasieren, kämmen, *teį̨* (statt *teį̨i*) vorhanden sein, *tui* sehen.

2. Mit auslautendem Konsonanten des Stammes.

galaų̣ni verfaulen, *guani* kochen (intr.), *huaį̨ni* schwimmen, *kani* trocken werden, *kaų̣li* singen, schreien (von Tieren), *akuani*, *iškuani* zerbrechen (tr. und intr.), *arluni* lieben, *meį̨ni* einstürzen, reißen, *muni* aufgehen (von Gewächsen), *núlini* sich schaukeln, *peį̨ni* fallen, *sali* zu Ende gehen, *šimi* lachen, *tani* fallen, *taveį̨ni* gelb werden, *itsaų̣li* zornig werden, *tsini*, *tšini*, *tini* einstürzen, herabfallen, *itšani* denken, wollen, betrübt sein, *zali* sein.

Grundform auf *ti* und *ni*.

Von den Verben auf *i* mit auslautendem Konsonanten des Stammes unterscheiden sich einige auf *li* und *ni* dadurch, daß sie daneben durch Wegfall von *li* und *ni* besondere Formen bilden. Diese reduzierte Form ist vereinzelt bzw. Hauptform bei folgenden Verben:

1. Vereinzelter Fortfall von *li* und *ni*.

kalali besitzen, *mini* fesseln, lähmen, *pani* anfangen, legen, *puli* verbrennen (intr.), *agatsuli*, *arzuli*, *itsuli* gießen.

2. Gewöhnlicher Fortfall von *li* und *ni*.

duani herfallen über einen, *hiélini* unterliegen, *hiēni* herabsteigen, *ihuali* einem etwas anziehen, *kuali* sein, *kuálini* zurückkehren, *akuížani* vergessen, *húluni* eintreten, *nali* sein, *agatsali* sein, *agisali* leiden, *arzali* leiden, antreffen, von *zali* sein (s. vorher!), *agusani* ermüdet sein, *suali* schmelzen, verwelken, *šuižani* sterben.

Grundform auf *hi*.

gahi essen, *hábihi* kaufen, *háų̣lihi* beißen, benagen; *huéįžihi* fehlen, notwendig sein, *kálahi* haben, geben, *keį̨hi* lösen, frei machen, *zukeį̨tihi*, *zukéįtšihi* herauskommen, *kuihi* herausnehmen, *kuízíhi* tanzen, *málahi* jäten, *meį̨hi* singen, *mížihi* wandern, *múlihi* spinnen, *nálahi* laufen, *nánkahi* ankommen, *neį̨hi* gehen, *nihi* suchen, einschließen, *šihi* legen, liegen, *teį̨hi* schießen, *iuátsihi* zerschmettern, abreißen, *avahi* bleiben, *uvihi* die Oberhand gewinnen, besiegen, *žábihi* herabsteigen, *zahi* essen.

Von diesen Verben auf *hi* werfen *gahi* und *avahi* bei der Formbildung zuweilen nur *i* ab und *múlihi* zuweilen *lihi*.

Grundform auf *ši*.

gaį̨ši übergeben, *gäši* schicken, *guaši* erzählen, töten, *guši* fangen, *haų̣ši* baden (tr.), *huazēši* sich verheiraten, *huiši* blasen, *kabaši* schlafen, einschlafen, *kuaši* Zaubermittel anfertigen, *hala kuḳši* riechen (intr.), *maį̨ši*

aufbewahren, *huízi miši* pissen, *muši* schlagen, *nábiši* ankommen, *nákuiši* fliehen, *naši* kommen, *nauṷši* sein, *neįši* sagen, machen, sein, *nīši* säen, *nítšiši* hinaufsteigen, *nuķši* hören, *nuši* kochen (meist tr.), *peįši* fegen, zusammenlesen, *šuiši* sterben, *šuižēši*, *šuilēši* sterben (Verbindung mit *neįši*), *tašaši* grün werden, *taši* zerstampfen, *tušeįši* stehlen, rauben, *tuši* trinken, *uašeįši* geboren werden, *yauṷši* verbrennen (tr.), *yauṷši* sein, *zeįši* sein (vom Wetter usw.).

Verbpräfixe.

Das Simplex der Verba hat konsonantischen Anlaut, wie aus den vorhergehenden „Grundformen" hervorgeht. Die wenigen, die dort mit vokalischem Anlaut aufgeführt sind, haben wahrscheinlich ein Präfix und stehen nur deshalb dort, weil ein Simplex nicht vorkommt. Dahin gehört auch *zukéįtihi* herauskommen (Präfix *zu*) und *húluni* eintreten (Präfix *hu*).

Die Präfixe verursachen mitunter einen großen Unterschied in der Bedeutung des Verbums, haben aber selten einen durchgängigen eigenen Sinn, und meistens verändern sie die Bedeutung nicht. Es sind: *a*, *aga (ga)*, *age (ge)*, *agu*, *aka*, *akaį*, *i*, *iži (iž, iš, ži)*, *za*, *zi*, *is*, *zu (s, z)*, *u*.

Aus diesen zusammengesetzt sind folgende Präfixe: *agaza*, *agazu*, *agi*, *akaz*, *akiž*, *a-ķ-u*, *a-r-z*, *a-r-zu*, *ia*, *ikaį*, *iz*, *ižga*, *ižgaza*, *iška*, *iški*, *iš-ķ-u* *iu*, *uza*, *uz*, *us*. *ķ* und *r* treten dabei als Bindelaute ein. Dazu kommen einige Präfixe mit bestimmter Bedeutung: *bu*, *hu* und *dañ*.

Im folgenden werden einige Besonderheiten in der Bedeutung namhaft gemacht.

Zu *a*, das öfters durch *ķ* oder *r* mit dem Grundwort verbunden wird:

duani hinlegen; *arduani* einstecken (Feder auf den Kopf).
hábihi kaufen; *arzébihi* bezahlen.
meįhi singen, erzählen; *arveįhi* sagen.
meįžgui umwenden (Kopf); *arveįši* umrühren.
nábiši ankommen; *arlábiši* begegnen.
nánkahi ankommen; *arlánkahi* zugrundegehen, ankommen.
naši kommen; *arlaši* hinlegen, sich anschicken.
nuķši fragen; *arluķši* hören.
pani anfangen; *aķpani* handhaben, anfassen (Werkzeug).
peįši fegen; *aķpeįši* öffnen.
sui besitzen; *aķsui* in der Hand halten.
zali sein; *arzali* leiden; finden, antreffen.
zeįši sein (vom Wetter, Sonnenstand); *arzēši* empfinden, sein (vom Wetter).

Zuweilen entsteht durch das Präfix *a* reflexive Bedeutung:

haṷši baden (tr.); *ahaṷši* sich baden.
guaši töten; *akuaši* sich töten.

Eine besondere Stellung nimmt *atšihi* tun, *hanašihi* sie tun ein, das von *aķšihi* liegen unterschieden werden muß. Simplex *šihi* liegen, legen, das anderseits zur Bildung der kausativen Form dient.

Zu ***aga, aka***. Verbindung zuweilen durch *t*:

huiši blasen (ein Instrument); *agahuiši* anblasen (Feuer).
meịni ziehen; *akaveịni* ausreißen (Arm).
meịžgui wenden (Kopf); *akaveịši* Wendungen machen (bei Zeremonien).
nánkahi ankommen; *agalánkahi* zugrundegehen.
naši ankommen; *agalaši* hinsetzen (Fuß).
sungui ausfüllen mit Steinen; *agatsuli* gießen, einschenken.

Zu ***agu***:

hiēni einnicken, den Kopf sinken lassen; *aguhiēni* herabsteigen.
nihi verschließen, suchen; *agulihi* Streit suchen.
peịni fallen; *agupeịni* zusammenbrechen.
sangui auslöschen (Feuer); *agusani* außer Atem sein.

Zu ***i***:

guši fangen; *ikuši* wegnehmen.
kaụi geben; *ikaụi* hineinstecken.
kaụli singen, schreien (von Tieren); *ikaụli* rufen.
meịžgui umwenden (Kopf); *iveịši* aufsetzen (Kochtopf), hinaufbringen.
muni aufgehen (von Gewächsen); *ibuni* wachsen (Federn).
muši schlagen; *ibuši* werfen.
pani anfangen; *ipani* in Empfang nehmen, packen.
peịši fegen; *ipeịši* abnehmen (Deckel).
tani fallen; *itani* stampfen, treten.
taši zerstampfen; *itaši* picken (Vögel).

Zu ***ia***. Das Präfix macht das transitive Verbum zuweilen intransitiv:

meịžgui wenden (Kopf), umkehren (intr.); *iaveịši* hinaufsteigen.

naši kommen (die Komposita bedeuten meist „legen"); *ialaši* sich niederlassen (Vögel); untergehen (Plejaden).

šihi liegen, niederlegen; *iašihi* sich ausbreiten (See, Nebel), auf Grund bleiben (Schiff).

žeịni hinlegen; *iažeịni* einfallen (Vögel), über einen herfallen.

Zu ***iži***. Das Präfix gibt dem Verbum häufig reflexive bzw. reziproke Bedeutung, wahrscheinlich, weil das Wort die Vereinigung, Zurückbeziehung der Handlung auf das Subjekt bezeichnet. Vgl. *žē, žeị* vereint; *žiluka* lang, groß, von *naụši* sein, eigentlich: vereint sein; *huiži* vereint mit, mitsamt.

iškagaịši sich gegenseitig etwas geben.
iškazakuaši sich unterreden *(guaši)*.
iškasgui sich zu etwas machen.
ižguši sich (das Gesicht) abnehmen (als Maske).
itšualyi (aus *iš-t-ihualyi*), *ižahualyi* sich anziehen; vgl. *ihualyi* einen bekleiden.
išhiúi sich aufsetzen (Kopfputz). Vgl. *aḳhiúi* einstecken.
ižgazahuiši wechselseitig ein Instrument blasen.
ižukaụi (aus *išhukaụi*) sich bekleiden (Simplex *kaụi*).
iškaụi, ižgaụi sich etwas aufladen *(kaụi)*.

ižikuali in sich enthalten.

ižgakuihi sich gegenseitig (die Augen) ausreißen.

ižilaši sich aufsetzen (Federschmuck). (*naši*; vgl. *agalaši* hinsetzen [Fuß].)

ižgalébiši, *išlébiši*, *žilébiši* sich begegnen *(nábiši)*.

iškalihi sich aufsetzen (Maske), sich gegenseitig etwas suchen, aber auch: suchen, jagen (Wild), versammeln (Leute) *(nihi)*.

žiluni einander gern haben, vgl. *arluni* lieben.

ižgapani sich aufsetzen (Maske); *ižipani* sich bedecken (mit einer Matte, wenn die Novizen bei Mondschein ausgehen).

ižgapeįši ablegen (Hemd), sich (das Gesicht) abnehmen.

žiįksēkui, *žiįkseįšihi* sich ausruhen, eigentlich: sich die Zeit vergehen machen *(zeįši)*.

žiįksuižēši sich einer Sache berauben *(sui)*.

kaųgižgašihi miteinander kämpfen, eigentlich: Hand aneinander legen.

iškitaši sich (die Testikeln) zerstampfen.

ižiįkteį, *ištеį* sich aufsetzen (Federschmuck).

žiuátsihi sich abreißen (die Testikeln). Vgl. *iuátsihi* abreißen.

iškavášihi zurücklassen (eine Erinnerung an seine Taten). Vgl. *avahi* bleiben.

ižgaveįhi einander sagen *(meįhi)*.

Eine Bedeutungsveränderung tritt ein bei *iškuali* wissen (*kuali* besitzen).

Zu ***za***, ***zu***, ***zi***:

gaųi anfertigen; *skaųi* gebären.

kuali leben, sich aufhalten; *zinkuali* sich vergehen.

keįhi lösen, befreien; *zikeįkuali* reinigen (den Dorfweg).

Zu ***u***. *u* macht zuweilen das intransitive Simplex transitiv. Vgl. *uni* dort:

kaųi geben; *uzakaųi*, *uzgaųi* schicken.

mižihi wandern; *uvižihi* forttragen.

naši kommen; *ulaši*, *akulaši* herbringen.

neįhi gehen; *ulēhi* fortbringen.

nťťšiši hinaufsteigen; *ulťťšiši* hinaufbringen.

teįhi schießen; *uteįhi* werfen, fortwerfen; *usteįhi* umherstreuen.

zábihi herabkommen; *usábihi* abwärts bringen.

Zu ***bu*** vgl. *maųžua*, Stamm *maų(ž)*, *mu(ž)* zwei, bezeichnet die Aufeinanderfolge und wird stets in Zusammensetzung mit *a* gebraucht:

neįhi gehen; *abulēhi* nachfolgen.

Zu ***da***, von *ta*, *tak*, das das Abschlagen, z. B. eines Kopfes, bezeichnet:

nihi verschließen; *dañnihi* durch Schläge die Trommel bespannen.

šihi liegen, legen; *dañšihi* festmachen.

Zu ***hu***, von *hui*, *hu* Hütte, bezeichnet das Versperren, Bedecken, Vereinigen:

kaųi aufladen; *ižukaųi* (aus *išhukaųi*) sich bekleiden.

húluni eintreten; vgl. *arlúni* haben wollen.

nihi verschließen; *huakalihi* absperren, *huiškalihi* verschließen, dagegen *iškalihi* vereinigen.

zeįši sein (von der Zeit); *huazeįši* sich verheiraten.

žeįni vereinigen; *huížakui* einsammeln; vgl. *huéįžihi* fehlen, notwendig sein, d. h. vereinigen müssen oder wollen. *huiži* mitsamt.

Zusammensetzung mit Hilfsverben.

Bei der Erörterung der Präfixe kamen einige mit Hilfsverben verbundene Verben vor. Solche Hilfsverba sind *gui*, *kuali*, *nauši*, *neįši* und *šihi*, die dem Hauptverbum angehängt werden und entgegengesetzt der wuchernden losen Verbindung mit Hilfsverben eine festere Vereinigung mit ihm eingehen.

gui, tun. *gui*, das als Hilfsverbum sich mit transitiven Verben verbindet, ohne seine Bedeutung zu ändern, nimmt in Verbindung mit Nomina die Bedeutung: zu etwas machen, an:

kágaba Mensch; *iškágabakui*, zu einem Menschen machen.
akuama hart; *iškuámakui* hart machen.
(a)vata leer; *matakui, aḳbátakui* leermachen.

Intransitive Verben macht es zu transitiven, und hat dabei kausative Bedeutung:

ibungui zu wachsen veranlassen *(ibuni)*.
galongui in Fäulnis versetzen *(galaųni)*.
aḳhingui herabwerfen *(hiēni)*.
hulkui verscheuchen (*húluni* eintreten).
kangui trocken legen *(kani)*.
kualgui zerbrechen, tr. *(akuani)*.
ižgaveįngui zerstückeln (*meįni* einstürzen).
agupeįngui umstürzen (tr.) (*agupeįni* umfallen von Tierfallen).
salingui vollenden *(sali)*.
žiḳsēkui sich die Zeit vergehen lassen, sich ausruhen *(zeįši)*.
agatangui herabtreiben (Vieh), umstürzen (Baum); *agatani* herabkommen.
tsingui zerstören *(tsini)*.
ižuašēkui schaffen (Sonne); *uašeįši* geboren werden.

kuali sein, leben, sich aufhalten, besitzen. Wie *gui* sich mit transitiven Verben verbindet, ohne die Bedeutung zu ändern, so *kuali* mit intransitiven. Doch wird dadurch häufig der Zustand zum Ausdruck gebracht:

avakuali übriggeblieben, vorhanden sein; *avahi* übrigbleiben. Vgl. auch: *aḳsakuali* voran sein; *saha* im Angesichte von, früher als.

Anderseits werden dadurch aber auch transitive Verben zu passiven und bezeichnen einen Zustand:

duakuali herabgesenkt sein (Dunkelheit); *duani* über einen herfallen, sich herabsenken.
ikaųkuali hineingesteckt sein *(ikaųi)*.
arlikuali aufgehängt sein *(arlihi)*.
nikuali geschlossen sein *(nihi)*.

akpakuali liegen *(akpani)*.
ipakuali vorhanden, eingesetzt sein; *ipani* legen.
akpeikuali geöffnet sein *(akpeiši)*.
tuakuali sichtbar sein *(tui)*.
žēkuali vereint sein, leben; *žeini* vereinigen.

Da aber *kuali* auch „haben, besitzen" bedeutet, so kann es auch ohne wesentliche Änderung der Bedeutung an transitive Verben gefügt werden:

zikeikuali reinigen (Dorfweg); *keihi* befreien.
aksukuali besitzen, Macht haben; *sui* ergreifen, besitzen.

nauši sein wird wie *kuali* zur Umwandlung des aktiven Verbums ins Passivum gebraucht, z. B. *itšei nauši* sich oben darauf befinden von *itšeini* oben hinlegen.

žei nauši vereint sein von *žeini* vereinigen.

neiši machen, anfertigen, werden, entstehen behält auch in der Zusammensetzung diese beiden Bedeutungen, indem es eine Tätigkeit oder ein Werden bezeichnet. Es wird dazu nicht nur an Verben, sondern auch an Nomina angefügt.

Eine Tätigkeit bezeichnet es in folgenden Fällen:

gaunēši helfen; *gaui* anfertigen.
guañnēši um eine Gefälligkeit bitten; *guáñ* ein trauriger Gemütszustand.
hibalēši arbeiten; *hiva* Arbeit.
agaseižēši anfertigen; *aseiži* mit der Rechten.
žikšuižēši sich einer Sache berauben; *šui* rasieren.

Ein Werden gibt es in den folgenden Verben wieder:

dueivalēši alt werden; *dueiva* der Alte.
guañgualēši sich erhitzen; *guani* kochen (intr.).
guilēši, guialēši wachsen, groß werden.
gukseinēši zu Feuer werden; *gukséi* Feuer.
harlēši sich in Stein verwandeln; *hagi* Stein.
kagabalēši ein Mensch werden; *kágaba* Mensch.
kuīvižēši als Novize lernen; *nuñhuakuīvi* Tempelnovize.
isukalēši endigen (Himmelsrichtungen); *(a)suka* Ende.
suneiši reichlich vorhanden, voll sein; vgl. *itsuli* gießen.
šuižēši sterben; *šuiši* sterben.
ižalēši sich versammeln; *žeini* hinlegen, vereinigen.
itamalēši einen Fehler begehen; vgl. *tamá arlēši* untauglich sein.

šihi liegen, hinlegen, hat in Verbindung mit Nomina die Bedeutung „ins Werk setzen, machen" und ist bei Verben kausativ wie *gui*, indem es sowohl bei transitiven wie bei intransitiven Verben gebraucht wird. Einige Verben werden dagegen durch *šihi* nicht verändert. Die Bedeutung von *šihi* ist also bei Verben weniger „legen" als „machen", wie es besonders in dem Kompositivum *atšihi* machen zutage tritt. Eine Ausnahme bildet *kuášihi* hineinlegen, von *kuali* sein.

Verbindung mit Nomina:

dañšihi fest machen, *ta*, *tak* das Schlagen bezeichnend.
dulašihi Nachricht geben.
dula ižgašihi sich unterreden.
kagišihi beerdigen (Erde legen).
karbataišihi die Erde leer machen, entvölkern; *kagi* Erde; *avata* leer.
kauḳšihi kämpfen, eigentlich Hand *(káuḳala)* anlegen.
aḳsamšihi locker machen; *samne* locker.
žeiṇšihi, *itšeiṇšihi* Furcht einflößen, erschrecken (tr.).

Kausativ bei intransitiven Verben:

hibalēḳšihi einen zur Arbeit anstellen.
húluḳšihi hineinstecken.
kualiḳšihi zurücksenden; *kuálini* umkehren.
zukuiaḳšihi aufziehen (Junge); vgl. *guialēši* aufwachsen.
arlankašihi vollenden, vernichten; *arlánkahi* zugrunde gehen.
mášihi zurücklassen; *avahi* übrig bleiben.
agisalašihi ins Unglück stürzen; *agisali* leiden.
salikšihi etwas vollenden; *sali* zu Ende gehen (Lebensmittel usw.)
itšuižaḳšihi vernichten; *itšuižani* zugrunde gehen.
arzabišihi umstürzen (tr. Baum); *arzábihi* herabkommen.
zeiḳšihi Regen verursachen; *zeiši* regnen.
žiḳzeiṣihi sich ausruhen; *zeiši* vergehen (Zeit).
ižankašihi hinbringen; *ižánkahi* gelangen.

Kausativ bei transitiven Verben:

aluna ižguaḳšihi einen veranlassen, zu beichten. *aluna izguaši* beichten.
gašihi zu fressen veranlassen.
habišihi einen zum Kauf veranlassen, verkaufen.
arlábiḳšihi schlagen, stoßen; *arlábiši* einem begegnen.
gaị miḳšihi veranlassen, daß einer sich (vor Angst) bemacht; *gaị miši* kacken.
nuḳšihi, *nuḳšišihi* verständlich machen, erklären; *nuḳši* hören.
šíšihi bitten (veranlassen, daß einer etwas hinlegt oder tut).
atšíšihi zu tun veranlassen.
atuñšihi machen, daß einer sieht.
guiava arvéiṇšihi veranlassen einzuwirken; *guiava arveiḥi* Rat erteilen, einwirken.
uvtšihi zum Siege verhelfen.
zašihi zu fressen veranlassen.

Sinnmalende defektive Verben.

Verbalen Charakter haben manche sinnmalende Worte, die unveränderlich sind und statt eines Verbums gebraucht werden, aber auch als Zusatz eines Verbums, zum Teil als eine Art Adverbium gesetzt werden. Die Ergänzung durch Hilfsverben „tun, sein, haben“ entspricht nur dem häufigen Vorkommen solcher Hilfsverben bei allen Verben, bei denen sie oft als voller

tönende Ausdrucksweise erscheinen. Am besten kann man diese sinnmalenden Worte als defektive Verben auffassen, die nur als Progressivum vorkommen.

Solche unveränderlichen sinnmalenden Verba, von denen zum Teil viele andere Verben abgeleitet werden, sind die folgenden Tätigkeitsbezeichnungen:

aų das Brausen des Flusses, *gas* Abreißen, *ha, ha, ha* Lachen, *hahán* Gähnen, *hanavala* Husten, *haįšúñ* Niesen, *hiát* Zischen des Feuers im Wasser, *hīt* Schmerz bei Krämpfen, *huáį* Schlagen mit der Keule, *huát* Auffliegen, geräuschvolles Aufstehen, *huí* Anblasen mit dem Hauche, *hui* schnelles Laufen und Fliegen, *huini huini* schnelles Hin- und Herbewegen, *huis* Schießen mit Pfeilen; schnelles Sichbewegen, *huna, huna* Lodern des Feuers, *ķa* Schlagen mit einem schweren Gegenstand, Auftreffen von Geschoßen, *ķākañ* wiederholtes Schlagen, *ķalga* Eindringen einer Spitze in den Körper, *kasuk* Aneinanderschlagen von Krallen, *kúa* schnelles Hinzuspringen, *kuí* Emporschnellen, *kúi kúi* sprungweise Bewegung, *kutám* kopfüber sich bewegen, *kuva kuva* Umherflattern von Schmetterlingen, *man man* Umstürzen, Umherwirbeln, *ni* Scharfmachen einer Spitze, *pa* Legen einer Steinplatte, *pa pa*; *pak, pak* Schlagen, Züchtigen, *pak* Aufschlagen geworfener Gegenstände, Ergreifen, *peį* Herabreißen der Kleidung, *peį peį* Zusammenstürzen, *piáñ* Rollen, *sílihi* Singen des Kolibri, *suát* Festhalten, *suñ suñ* Singen des Kolibri, *ša* Ansetzen eines schneidenden Werkzeuges, *šiñ* Picken von Vögeln, *ta, tak* Abschneiden, Abschlagen, *teį teį* Aufhäufen von Steinen, *tu* Ausspucken, *tuán* Zerstückeln, *tuva tuva* Blitzen, *uaųuáų* Bellen des Hundes, *uhu uhu* Niesen, *ui ui ui* schnelles Sichbewegen, *zak* Eindringen einer Spitze in den Körper, *ziki ziki* Kitzeln des weiblichen Geschlechtsteils, *zuñ* Springen.

Beispiele:

nina aų neįgatuķšíñ der Fluß rauschend geht (fließt rauschend).

múnžikueį ha ha ha ni múnžikueį šimgú die Frauen ha ha ha, die Frauen lachten.

Krampf schnürte die Beine zusammen, „*au!* gekrümmt waren sie“ *(hít! dutu ni kagatsegú).*

hatuka huéį! ni hanašiñgú mit der Keule bums! machten sie.

Auch die Steine verbrannte die Sonne, „als das Feuer selbst brausend“ *(guķseįga huna huna).*

kutám teį piáñ piáñ piáñ piáñ kopfüber war er, roll, roll, roll.

kuva kuva ni atšišingú er veranlaßte (die Schmetterlinge), husch husch zu tun, d. h. umherzuflattern.

kuíbulu man man neįšinguakua die Ansiedlung würde wirr wirr werden, d. h. einstürzen.

katukueį peį peį peį agupeįna die Fallen stürzten krach! krach! zusammen.

sílihi! nītši mit *sílihi* (d. h. so singend) steigt (der Kolibri) empor.

makeįua šin! šanavitelyi sánkala meįžgua (die Raben) viermal pick! (d. h. pickten), wandten den Kopf zum Rücken.

tuán! kágaba iżgaveįngua schwaps! zerstückelte er den Menschen.

tuva tuva! nuñhuakuka iuátsia blitz! (d. h. er blitzte), riß er die Tempelspitze ab

pižu uaụuáụ! neịši žeịžá der Hund hauhau! machend ging.
zuñ! nauianka yaụ Sprung! war er im Himmel.

Andere defektive Verba.

Unter den Verben, deren Grundformen vorher aufgeführt sind, gibt es ebenfalls einige defektive Verba, insofern als sie unveränderlich sind und an der Formbildung der übrigen nicht teilnehmen. Sie unterscheiden sich aber von den eben genannten dadurch, daß sie nicht sinnmalend sind und die Endung der Grundform aufweisen. Dahin gehören:

galaụni verfaulen.
sạli zu Ende gehen.
sui ergreifen.
taveịni gelb werden.
teị, Pl. auch *teịteị*, vorhanden sein; vgl. jedoch *hava téịaka* wo die Mutter ist, am Wohnorte der Mutter.
ihuali einem etwas anziehen; vgl. jedoch *ihua-naụši* bekleidet sein.
suali schmelzen, verwelken; vgl. jedoch *suo-kui* (statt *suakui*) verwelken machen.

Formbildung.

Die einfachsten Formen.

Während die angeführten Grundformen auf *i, li, ni, hi, ši,* wie erwähnt, ein Progressiv ausdrücken, sind die davon abgeleiteten einfachsten Formen indifferent, d. h. sie dienen nicht nur wie jene zur Bezeichnung der Gegenwart und Vergangenheit, sondern haben auch keinen bestimmten modalen Charakter. Diese einfachsten Formen werden selbständig gebraucht, anderseits aber auch zum Teil zu weiterer Formbildung verwendet, während letzteres bei den Grundformen, abgesehen von der hypothetischen Bedingungsfolge auf *guakua,* weniger der Fall ist.

Die einfachsten Formen sind nach der Endung der Grundformen etwas verschieden.

Verba auf *i (li, ni).*

1. Stamm durch Fortfall von *i.* Dieser ist zugleich, wenn auch selten, Verbform, sobald er auf einen Vokal endigt, und wird dann auch in wenigen Fällen zu weiterer Formbildung verwendet. 2. Anfügung von *a* an den Stamm: hauptsächlich gebrauchte Verbform und Grundlage für die Formbildung. *ạkhiúi* einstecken, eindringen hat nur *ạkhiú.* 3. Anfügung von *ka* (pers. Pron. außer „ich") an den Stamm nur selten bei *gaụi* pflücken: *gaụka*; *gui* tun: *guka*; *tui* sehen: *tunká* (keine Formbildung).

Beispiele:

gaụi herstellen, machen, 1. *gaụ*, 2. *gaụa.*
gui tun, 1. *gu*, 2. *gua*, 3. *guka.*
muni aufgehen, 1. *mun*, 2. *muna.*
zali sein, 1. *zal*, 2. *zala.*

Verba auf *li, ni.*

Wie erwähnt, haben einige Verba auf *li* und *ni* außer dem Stamm auf *l* und *n* einen solchen durch Fortfall von *li* und *ni.* Der letztere nimmt aber

nicht ein *a* an. Das von den Verben auf *i* Gesagte gilt im übrigen auch von denen auf *li* und *ni*. Ausnahmsweise wird hier aber *kuaka* von *kuali* sein in seltenen Fällen zur Formbildung verwendet. Ebenso *hiēnanka* von *hiēni* herabsteigen; *agatseka* von *agatsali* (ohne Formbildung).

Beispiele:

duani über einen herfallen, 1. *dua, duan*, 2. *duana.*
kuali sein, 1. *kua (kue, kueį), kual*, 2. *kuala*, 3. *kuaka.*
nali sein, 1. *na (la, ža), nal*, 2. *nala.*
puli verbrennen (intr.), 1. *pu, pul*, 2. *pula.*
žeįni hinstellen, 1. *žeį (žē), žeįn*, 2. *žeįna.*

Verba auf *hi*.

Die Verba auf *hi* haben den Stamm durch Fortfall von *hi*. Im übrigen ist alles wie bei den Verben auf *i*, nur daß der Stamm bei einigen Verben nicht als Verbform gebraucht wird und *ka* häufiger auftritt. Außerdem kommt in zwei Fällen eine zweite Stammform durch Fortfall von *i* vor.

Beispiele, die alle mit den erwähnten Besonderheiten ausgestatteten Verben aufführen:

gahi essen, 1. *ga, gah* (nicht gebraucht), 2. *gaha*, 3. *gaka.*
hábihi kaufen, 1. *habi*, 2. *habia*, 3. *hábika (hábyeka).*
kálahi haben, geben, 1. und 2. *kala (kale)*, 3. *kálaka.*
keįhi lösen, 1. *keį* (nicht gebraucht), 2. *keįa.*
zukéįtihi herauskommen, 1. *zukeįti*, 2. *zukeįta* (statt *zukéįtia*), 3. *zukéįtika.*
kuihi herausnehmen, 1. *kui* (nicht gebraucht), 2. *kuia*, 3. *kuika* (selten auch zur Formbildung).
kuízihi tanzen, 1. *kuízi*, 2. *kuīza* (statt *kuízia*), 3. *kuiska* (statt *kuízika*).
meįhi singen, 1. *meį* (nicht gebraucht), 2. *meįa*, 3. *meįnka.*
mížihi wandern, 1. *mīži*, 2. *mīža* (statt *mížia*), 3. *miška* (statt *mížika*).
múlihi spinnen, 1. *muli* (nicht gebraucht), 2. *múlia*, auch *mua* (unregelmäßig).
neįhi gehen, 1. *neį*, 2. *neįa*, 3. *neįnka.*
nihi suchen, einschließen, 1. *ni* (nicht gebraucht), 2. *nia*, 3. *ninka.*
šihi legen, liegen, 1. *ši* (nicht gebraucht), 2. *ša* (statt *šia*).
atšihi machen, 1. *atší*, 2. *atšá* (statt *atšía*), 3. *atšika* (sehr häufig).
teįhi schießen, 1. *teį* (nicht gebraucht), 2. *teįa*, 3. *teįka.*
avahi bleiben, 1. *avá, avah* (nicht gebraucht), 2. *avaha.*
zábihi herabsteigen. 1. *zabi*, 2. *zaba, zábia*, 3. *zábika (zábyeka).*
zahi essen, 1. und 2. *za*, 3. *zaka.*

Verba auf *ši*.

Am einfachsten liegen die Verhältnisse bei den Verben auf *ši*. 1. Der Stamm, durch Fortfall von *ši* gewonnen, wird nicht immer als Verbform gebraucht. 2. Anfügung von *a* findet nicht statt, dagegen stets Anfügung von *ka*, der Entsprechung des pers. Pron. außer „ich“, so daß dieses als zweite Form auftritt, während eine dritte fehlt. Die weitere Formbildung schließt sich an 2, selten an 1 an.

In den Beispielen ist das Fehlen von 1. als Verbform durch Einklammerung gekennzeichnet. Auch 2. fehlt zuweilen. Diese Ausnahmen sind im folgenden besonders berücksichtigt:

gāši schicken, 1. *(ga)*, 2. *gāka.*
guaši töten, 1. *(gua)*, 2. *guaka.*
kuaši Zaubermittel anfertigen, 1. *kua.*
maịši aufbewahren, 1. *(maị)*, 2. *maịka.* Einige Komposita behalten in Zusammensetzungen *š* in Gestalt von *ž*, z. B. *meižgui* umwenden (tr.)
nábiši ankommen, 1. *nabi*, 2. die *ka*-Form nur bei einigen Komposita.
nákuiši fliehen, 1. *nākui*
naši kommen, 1. *na*, 2. *naka.* Zur Formbildung verwendet wird auch *na-r-le* (*le* von *neịši* sein).
naụši sein, 1. *naụ, lō*, 2. *naụka.*
nīši säen, 1. *(nī)*, 2. *nīka.*
nuḳši hören, 1. *(nu)*, 2. *nuka.*
nūši kochen (meist tr.), 1. *(nū)*, 2. *nūka.*
šuiši sterben, 1. *(šui).*
šuižēši sterben, 1. *(šuižē)*, 2. *šuižēka.*
tašaši grün werden, 1. *(taša).*
taši zerstampfen, 1. *(ta)*, 2. *tášika.*
uašeịši geboren werden, 1. *uašeị.*

Z. B. *nas nigukuá* ich sage (sagte) von *guaši (kuaši)*; *gu* ich.

maịvakuakė́ du sagst	*kē = ka*
aléñ niguaká	
nasụn nigaguaká	*ga = ka* wir
maịn vinguakē	*kē = ka*
kauižéñ ni akuaga	*a* sie; *ga = ka*

Über *ni* siehe das Folgende.

Hinweis auf das Verbum *ni, na.*

Zum Verständnis der meisten Formen ist notwendig zu wissen, daß die Verben durch einen unübersetzbaren Hinweis *ni* oder *na*, verstärkt *ninga* bzw. *nanga*, eingeleitet werden, die sich auch beim Gebrauch von Hilfsverben wiederholt finden. Bei Formerklärungen werden sie mit „so" übersetzt werden.

Hilfsverba.

Die „Grundformen" oder „einfachsten Verbformen" werden nicht nur an sich gebraucht bzw. durch Suffixe zu anderen Formen erweitert, sondern sie werden durch Verwendung von „Hilfsverben", oft von mehreren zugleich, meist scheinbar zwecklos voller ausgestaltet. Dadurch, daß diesen auch formbildende Suffixe angehängt werden und das Personalpronomen ebenfalls zu ihnen tritt, entstehen mannigfaltige, wenig übersichtliche Gebilde. Häufig ist die Einleitung durch *ni* oder *na* auch bei ihnen vorhanden.

Solche Hilfsverba, soweit sie eine Veränderung der Bedeutung hervorbringen, sind schon vorher namhaft gemacht, nämlich *gui*, *kuali*, *neịši* und

šihi. Sie teilen sich in zwei Gruppen, 1. mit der Bedeutung: „tun“: *gui*, *atšihi*, *neįši*; 2. „sein“: *nauši*, *yauši*, *teį*, *neįši*, *agatsali*, *kuali*, *nali*. Die Gruppe „tun“ wird aber nicht nur bei Verben des Handelns gebraucht, sondern auch bei solchen des Geschehens und Seins, und umgekehrt die Gruppe „sein“ auch bei Verben des Handelns, häufig in einer Mischung von beiden. Im allgemeinen bezeichnen aber die Hilfsverba des Tuns den Aorist, die des Seins die Dauer, die Wiederholung der Handlung oder einen Zustand.

Beispiele:

gui: *neįhi nigukú* ich gehe; *ni* so; *ku* ich.

na-r-lagukuá ich kam; *naši* kommen; *la* = *na* ich; *gu* und *kuá* (= *guá*): doppeltes *gui*.

alak ni akungú sie kamen; *alaši* kommen; *ni* so; *a* sie; *kungú* doppeltes *gui*.

šuíža nivakúñ du starbst; *šuížani* sterben; *ni* so; *va* du; *kuñ* von *gui*.

šárlēka žalgú (der Volksstamm) war schlecht; *ša* schlecht; *neįši* sein (schlecht seiend); *žal* von *nali* sein.

atšihi: *yaušingeba atšika žalgú* er verbrannte (alles); *geba* = *gaba*. Verstärkung: selbst; *nali*, *gui*.

akualyi ni hanašingú sie kehrten zurück; *a* sie; *kuálini*; *ni* so; *hana* sie; *ši* von *atšihi*; *gui*.

neįši machen, sein.

akuaši neį sie sagten.

huakalia neįlē er schloß ein; *lē* = *neį* (doppeltes *neį*).

nivakulē er fangt dich; *ni* so; *va* dich; *ku* von *guši*.

iteį guane er steckte (den Kopf auf eine Stange); *gui*, *neį*.

arlé avá guankalenžá größer bleiben wir; *gui*; *ka* wir, *neįši*; *nali*.

šuižēši nábilēk du stirbst; von *šuiši neįši* sterben. *na* so; *bi* du; *lēk* = *neįka*.

uñua neįlenžá (der Hirsch) wurde zu Wildbret (früher war er ein Mensch), *neįši* werden; *le* = *neį* (doppeltes *neį*); *nali*.

zeįkša niguá neįkšigúñ er ließ Regen fallen; *zeįkša* er ließ regnen; *ni*; *gui*; *neiši-šihi* = *neikšihi* tun; *gui*.

teį tun, eigentlich legen (auch sein).

ižankašatéį niguá er stellte (die Stühle) hin.

nivaputéį du verbrennst dich.

arlañkatéį naguá er kam an.

agatsali sein.

hīt dutu ni kagetsegú im Krampfe krümmten sie sich; *ka* sie; *gui*.

ni mungú na agatsalá (die Gewächse) gingen auf; *ni* so; *muni*; *gui*; *na* so.

kuali sein, haben; vgl. vorher: Zusammensetzung mit Hilfsverben.

nali sein.

ibuši nalyi er warf.

itšuižakšika narlalá nalá (die Tänze) vernichtete er; *na* so; *lalá* = *nalá*.

na neįná er ging hin; *na* so; *na* von *nali*.

suvéịa akuéị žalá zu singen verstand er; *žalá* = *nalá.*
uvia guaša (die Schädlinge) gewinnen die Oberhand; *gui*; *ša* = *ža* = *na.*

Darstellung der Zeiten und Modi durch Hilfsverba.

Die Hilfsverba mit der Bedeutung sein: *neịši, kuali, nauṷši. yauṷši* und ebenso *teị* legen, sein, werden besonders zum Ausdruck der Modi und Zeiten verwendet, wie an anderer Stelle ausgeführt werden wird.

Hilfsverba als Ergänzung des Prädikatsnomens.

Die Hilfsverba mit der Bedeutung sein: *nali, neịši, nauṷši, yauṷši* werden zur Ergänzung des Prädikatsnomens gebraucht.

nali: *naski mipeịvu narlakú* ich bin dein Freund; *naski, ku* ich; *na* so; *la* = *na* bin.

peịvu nalyi sie waren Freunde.

kágaba naléñ er war ein Mensch; *nalé* = *nalá.*

sigí sukueị nalgué er war ein Kind männlichen Geschlechts; *gué* = *guá.*

neịši: *zeñ minēka*? seid ihr zufrieden?

zeñ žarlé ich bin damit zufrieden (= ich danke); *ža* = *na* ich.

šarlēši schlecht, böse sein; *arlēši.*

tamá arlēši untauglich sein.

nauṷši: *ninula hava nauṷká* sie ist die Mutter der Flüße.

katú múnžikueị nauṷgué die Fallen waren Frauen.

Progressiv der Grundform.

Die Bedeutung ist „beschäftigt sein mit etwas, in einem Zustande sein". Da häufig daneben ein anderes Verbum die Haupthandlung oder einen Zustand bezeichnet, zu dem das Progressiv eine Schilderung ausdrückt, so ist es oft durch das Partizipium der Gegenwart wiederzugeben, doch ist das Personalpronomen ausgedrückt.

Beispiele:

túingeba nagatéị sich umschauend kam er herab, *geba* als Nachdruck.

atušeịši ni aualengú indem sie *(a)* es raubten, brachten sie es fort *(ulēhi).*

aváṷingeba ažēkuala weinend waren sie beisammen; sie *(a)* weinten, sie *(a)* waren beisammen.

kábiši mizēši er träumte (schlafend fühlte er); *mi arzēši*; *mi* dir, mit Beziehung auf den interessierten Zuhörer.

aị nauṷši siza ateịa dort seiend schossen sie einen Pfeil ab.

hahiú arluningeba er liebte sehr die Koka.

ibuši er warf (einzeln aufgezählte Dinge).

šimíngeba taši vor vielem Lachen (war sie) blau.

Verbalnomina:

puli was verbrennt, das Brennende, der Brand.

sánkala sani Schädel (Kopf, der erlischt).

gaịmiškuí weiblicher Geschlechtsteil: das Exkremente Aussondernde (die der Penis beim Beischlaf frißt), von *gaịmiši.*

Progressiv auf *tu, tau.*

Bildung durch Anfügung von *tu tau*, das wohl von *tui* sehen kommt. Bezeichnend ist, daß bei Anwendung eines Hilfsverbums das Verbum öfters in der Grundform (Progressiv I) gebraucht wird. Die Form kommt aber nur in der 1. P. Sg. und der 3. P. Sg. und Pl. vor.

Beispiele:

makéiuīža ni akuataukká viermal taten sie das.
nas abulêhinga niguatukú ich folge ihm (*ga* zur Betonung).
nabulêhinga nigutaukká er folgte mir.
guka salinga atšataukká er war damit beschäftigt, alle zu fangen.

Habitualis auf *tu, tau.*

Gebräuchlicher ist *tu, tau* für das gewohnheitsmäßige Tun: pflegen.

Beispiele:

na kaulatáu (die Frösche) quacken (damit es regnet).
na aleiatáu oder *ni neiataukká* sie (die Seelen) pflegen zu gehen; *a* sie.
kala nigatšatáu sie machen einen Tanz (damit . . .); *ni agatšatáu.*
iżgaveingua ni hanašitugú sie pflegten die Menschen zu zerstückeln. *gui*; *atšihi*; *gui.*

Habitualis und Progressiv durch *nauši, tei.*

Der Gebrauch der Hilfsverba *nauši, yauši* und *tei* bedeutet öfters ebenfalls pflegen zu tun. An anderen Stellen hat er den Sinn: beschäftigt sein mit. Ähnliche Bedeutung haben andere Ausdrücke des Seins wie *nali* und *agatsali.*

Beispiele:

agauatéi narlaukká er verfertigte (Goldsachen); *(na arlaukká).*
itei nuka yaukká er saß nur immer da.
nina tanatéin yaukká der Fluß fällt herab, d. h. schwillt an.
zan gaua ni žaukká er verfertigte nur (Masken).
gatéi er fraß (Menschen).
manižini ši nakabaló? von wo kommst du?
neiatéi (die Sonne) wandert (am Himmel).
zabatéi er pflegte abwärts zu steigen.
akakan nukan žalá sie aßen nur (Steine).
kuīzatéi tuá er sah, daß er tanzte (beim Tanzen war).
guka žalá man nahm (die Speise nur mit der Rechten).
akažuka na nalá er hieß . . .

Imperativ (2. P. Sg. und 2. P. Pl.).

Abgesehen von dem Futurum auf *li* und *kuali*, das als Imperativ verwendet und von dem später die Rede sein wird, wird die 2. P. Sg. und Pl. des Imperativs durch die Anfügung von *uá (guá)* bzw. *uí(n) (guín)* an die fortbildenden Formen, seltener an die Grundform, ausgedrückt. Wahrscheinlich sind diese Endungen nichts weiter als die Pronomina *ma, min (va, vin)*, die demnach ausnahmsweise suffigiert sind.

Beispiele:

nas ikaunguá setze mir (das Auge) ein *(ikaui)*.
nas ikuanguá verteidige mich *(ikuali)*.
tuauí sehet.
gauá iß.
nianguín verschließet (die Tür).
iškalia guatéi nauguín suchet einander die Augen.
guguá ergreife es.
Námaku nagakukanguín (guši) fangt mir *Námaku* (*na* durch *ga* verstärkt).
eibi nyēkauín säet den Mais *(nīši)*.
Selten kommt *aguí* wohlan mit der Grundform vor:
aguí tui sieh (oder vielleicht: sehen wir).

Imperativ I. P. Pl.

Die 1. P. Pl. wird durch *kuís* mit der Grundform oder den fortbildenden Formen ausgedrückt. *kuís* ist verwandt mit *kuí*, das sinnmalend das Emporschnellen bedeutet.

Beispiele:

tei kuís gaui laßt uns eine Rodung anlegen.
hiba kuízatšéñ laßt uns Arbeit verrichten *(kuís atšá)*.
kuizēhi laßt uns gehen *(kuīs neihi)*.
kuís nīka laßt uns säen.

Optativ.

Der Optativ wird (selten) durch *mía* (eigentlich wo?) eingeleitet, z. B. *míaga hántšiga utsalatáu nalé mangúñ* wenn ihr euch doch wohl befinden möchtet!

Partizipium des Präsens auf *ka*.

Es ist identisch mit der Form der 3. P. auf *ka* und wird demnach fast nur von den Verben auf *ši* gebildet. Bei den übrigen Grundformen, wo *ka* selten vorkommt, wird *guka* (von *guši*) und selten *nauka* (von *nauší*) mit den Grundformen oder den fortbildenden Formen gebraucht, was bei den Verben auf *ši* selten vorkommt. Bei *nauka* erhält das Verbum das *l* des abhängigen Futurums, das aber wohl hier als Bindelaut zu betrachten ist. Es hat (bei lebenden Wesen) die Pluralform auf *kuei* und kann häufig durch einen Relativsatz wiedergegeben werden. Der Zusaz *nalá* wie zu einem Prädikatsnomen kommt auch öfters vor. Insofern ist es ein Progressiv.

Beispiele:

núvaha gakakuei oder *gan gukakuei* die Vögel, die (die Feldfrüchte) fressen.
siza nuva teika ein Pfeil, der Vögel schießt, d. h. zum Schießen von Vögeln.
kagi eitagua náukakueiha (die Novizen) die es neun Jahre waren.
gukaki nasikaunguá (das Auge) nehmend setze es mir ein (= nimm es und setze).

šuižan gukaki der Sterbende.

makeịua kaležuka (= kala ižuka) neị nigungú vier Beine habend ging er, d. h. er ging auf vier Beinen.

múnžikuei saịžúkakueị hántšigetse Frauen, die schönes Haar haben.

akazguákaki nuñhuakuīvi žalá die Novizen, die (auf die Dämonen) einwirkend waren.

asaval kágubakueị nukákueị ni nalá die Kágaba waren abwärts wandernd.

ša alunarlúkakuei žalgú sie waren böse Gedanken habend *(aluna arlúkakueị)*.

mūži dúekueị kábaka eine Hängematte die Männer schlafen, d. h. zum Schlafen für die Männer. Hier ist der partizipiale Charakter nicht vorhanden.

hárlēka das sich in Stein Verwandelnde, d. h. das Steinbild *(hagi, neịši)*.

nauka, náukale vorhanden seiend: alle.

Verbalnomina auf *ka*.

Auf dieselbe Weise werden Substantiva mit der Bedeutung des Infinitivums gebildet.

Beispiele:

kuīza guka-tši hava die Mutter des Tanzens.

nahí agakuka huvéị meine Hütte *(huvéị)* des Nehmens, d. h. des Beischlafs, wie sie für die ersten Hochzeitsnächte üblich ist.

Partizipium des Präsens der einfachen Formen.

Außer der einfachen Form auf *ka* können auch die anderen einfachen Formen als Partizipien gebraucht und mit dem Pluralsuffix *kueị* versehen werden.

Beispiele:

Sulivaka agétsekueị die in Surivaka Seienden, die Leute von S.
múnžikueị mulētua agátsekueị schön seiende Frauen.
haḳšīža agekuékueịki die sich hinziehenden Felsen.
tugi makakueị dich, d. h. einen fressende Fliege = Stechfliege (von *gakuali*).
meịvankúkuikueị makakueịkueị die einen verschlingenden Seen.
gula meịna kuḳtú die an den Armen ziehenden Dörfer (der Riesen).
tuluma gamá akuéị die Kartoffeln, die die Tasche enthält.
akuá akuéị was (den richtigen) Inhalt hat, die Traglast.
gamá tsukua nalēki die klein seiende Tasche.
mulbatá kálekuei Krankheiten habende, d. h. Kranke *(kálali)*.
paụkué hohl seiend *(paukuali)*.
neị Pl. *nekueị* vorhanden seiend: alle.

Verbalnomina der einfachen Formen, entsprechend dem Infinitiv.

Einige andere einfache Verbalformen haben die Bedeutung des Infinitivs, nämlich *meịa* das Singen, der Gesang.

kuīza der Tanz.

Verbaladjektiva, entsprechend dem Partizipium Präsens durch Anfügung von *ka* alle.

Durch Anfügung von *ka* alle und Erweiterung des vorhergehenden *a* der einfachen Formen zu *aụ* entstehen Verbaladjektiva.

Beispiele:

naugáuka(le) alle vorhandenen: alle.
neigauka alle vorhandenen, zugehörigen, dienlichen.
hueižáuka(le) alle notwendigen.

Futurum auf *li*.

Das Futurum entsteht durch Anfügung von *li (lyi)* (= der in die Zukunft weisenden Konjunktion *ni* darauf) an die Bildungsformen oder an die Endung *tauka* des Progressivs, wobei die pronominale Bedeutung von *ka* ebenso wie in den Verben auf *ši* wegfällt. Außerdem folgt wie üblich in der 1. P. Sg. *ku*, in der 3. P. Sg., 1. P. Pl. und 3. P. Pl. *ka*. Selten ist *ka* in der 2. P. Sg. und Pl. Statt *ku* zur Bezeichnung der 1. P. Sg. kann auch *kuei*, *kue* gebraucht werden. Dieses *kuei* bezeichnet aber nicht „ich", wie *ku*, sondern ist wohl das Suffix, das beim Futurum auf *kuali* gebraucht wird, so daß hier eine doppelte Futurform vorliegt, ähnlich wie *kuei* hinter *lyēka (lika)* gesetzt werden kann. Da aber *likuei* nur in der 1. P. Sg. vorkommt, so ist diese dadurch ebenso gekennzeichnet wie durch *ku*. Die Endungen lauten also 1. P. Sg. *liku*, *likue*, *likuei*; 2. P. Sg. *li*, *lika*; 3. P. Sg. *lika*; 1. P. Pl. *lika*; 2. P. Pl. *li*, *lika*; 3. P. Pl. *lika (li)*. Statt *lika* wird fast stets *lyēka* gesagt.

Dieselben Formen wendet man auch an, wenn die Bildung am Hilfsverbum erfolgt. Es wird dazu neben anderen sowohl *gui* wie *nauši* gebraucht. Im letzteren Fall erhält das Hauptverbum zuweilen ohne ersichtlichen Grund das beim abhängigen Futurum auf *l* erscheinende Suffix *l*, das auch sonst vor *nauši*, wahrscheinlich als Zwischenkonsonant, auftreten kann. Schließlich folgen dem Futurum öfters *narlalá* ist, sind und ähnliche Formen.

Das Futurum bedeutet nicht nur „werden", sondern auch „sollen", kann auch von anderen Verben abhängig sein und drückt dann oft die Absicht aus: damit, oder die Folge: „so daß". In der 2. P. Sg. und Pl. wird es mit dem Pronomen für den Imperativ gebraucht.

1. P. Sg.: *gaualyikunzá*; *gaua gualyikuenžá*; *gaua nigualyikú* ich werde anfertigen.
gākalikue narlá ich werde schicken.
huiši naukalyikueinžá ich werde (die Flöte) blasen.
2. P. Sg.: *ma akuaka makualyēka?* du wirst dich töten?
mitsá mala-k-usaviliká? wann wirst du es mir herabbringen?
malaveialyí du wirst mir Rede stehen!
matualyí sorge dafür.
nákala makualyí gib mir.
3. P. Sg.: *galgéka, ga kualyēka, ga guakualyēka (gui* und *kuali), ga atšalyēka* er (man) wird essen.
mīžataukalyēka er wird wandern.
tualyēka, tuataukalyēka, tua kualyēka, tual naukalyēka er wird sehen, achgeben.
ižguaši guatéi naukalyēka narlalá er (man) wird (die Speise) verteilen.

1. P. Pl.: *kakuīzalyēka* wir werden tanzen.
hakán kagaụalyēkanžá; *hakán gaụi kalaụkalyēkanžá* wir werden eine Brücke machen.

2. P. Pl.: *gaụi minaụkalyēka ša* ihr werdet anfertigen.
neị mingulyēka? ihr werdet gehen?
nīkal minaụkalyí säet.
maịka mingueịli (gui); *maịka minaụkalyí* ihr sollt aufbewahren.
hin minarzevilyēka ša? was werdet ihr mir bezahlen?

3. P. Pl.: *iayaụkalyēka* sie werden verbrennen (tr.).
akuīza neịkalyēka (neịši) sie werden tanzen.
teị akaụalyēka; *teị akaụi alaụkalyēka ša* sie werden eine Pflanzung anlegen.
nuia gaụa akuatéị (gui) naụkalyēka narlalá damit sie Regen machten (fertigte er die Goldsachen).

Abhängiges Futurum auf *l* und *kañ*.

Das *l* des abhängigen Futurums entspricht dem *li* des selbständigen Futurums, während *kañ* wohl = *kani* ist, wo *ni* dann wieder: „darauf“ in der entsprechenden Konjunktion bedeutet. Beide werden an die Fortbildungsformen der Verba gefügt. Das abhängige Futurum auf *l* kommt nur in der 3. P. Sg. und Pl. vor, während das auf *kañ* zwar ein Substantiv, aber kein Pronomen vor sich hat, sondern hierin vom regierenden Verbum abhängig ist. Beide Formen haben kein Hilfsverbum bei sich. Sie dienen zur Bezeichnung der Absicht: damit ... oder um zu bzw. zu mit dem Infinitiv, und zwar ist das regierende Verbum der Form auf *l* meist ein solches des Befehlens und der Bewegung, während die Form auf *kañ* gewöhnlich von anderen Verben, besonders solchen einer zauberischen Einwirkung abhängig ist.

Beispiele für *l*:

katú ikaụal eine Falle zu machen (befahl er).
gaụlí kagual um Taufe abzuhalten (stiegen sie abwärts).
arlankal žengú (neịhi) anzukommen ging er, d. h. er machte sich auf den Weg.
atual nakal um besuchen zu kommen (steckten sie Geschenke ein).
teị yaụkal die Rodungen zu verbrennen (befahl er).

In dem Beispiel *nuñhuakuťvikueịha tual žalgú* „die Novizen geben darauf acht“ erklärt sich die Selbständigkeit der Form und die Anwendung der Hilfsverba *nali* und *gúi* wohl als Progressivform, wo *l* Zwischenkonsonant ist, wie öfters nach *naụši*.

Beispiele für *kañ*:

teị ižgaụakáñ damit die Leute die Felder roden können (singt man).
naku munakáñ damit das Salz hervorkomme (mußte man tanzen).
žižú šuižēgakáñ damit die Welse sterben sollten (klopfte er Giftkraut).
gugakáñ um ihn zu fangen (machte er eine Falle).

Futurum und hypothetische Bedingungsfolge auf *kuali*.

Eine Reihe einander sehr nahestehender Futurformen auf *kuali* sein behandle ich der Übersicht wegen in vier Gruppen. Futurum auf *kuéi̯*, *kuá*, *kuata* und *guakua*.

1. Futurum auf *kuéi̯*.

Die dadurch gebildete Futurform hat eigentlich die Bedeutung eines Habitualis (pflegen), bezeichnet aber zugleich ein Müssen, weil die Tätigkeit zwangsläufig aus der Natur des Subjekts heraus sich ergibt oder ein religiöser Glauben bzw. eine Sitte zu dem Tun zwingt. Wenn man demnach in der Vergangenheit oder Gegenwart sagt: man pflegt(e) zu tanzen, so ist im wesentlichen die Zukunft ins Auge gefaßt: man muß tanzen, damit...

Es gibt aber auch eine abhängige Form auf *kuéi̯*, die ganz wie die Formen auf *l* und *kañ* mit der Bedeutung damit..., um zu bzw. zu mit dem Infinitiv gebraucht wird und kein Hilfsverbum und kein Pronomen bei sich hat.

Das Suffix *kuéi̯* wird an die Bildungsformen gehängt oder an die Progressivform auf *tau̯ka*, manchmal auch an die Futurform auf *lika*. Bei der selbständigen Form kommen auch Hilfsverben in Betracht. Ein Personalpronomen wird nie angewendet, so daß also als Subjekt, wo es nicht angegeben ist, er bzw. das unbestimmte sie, man, anzunehmen ist, das ja auch an anderen Stellen nicht immer ausgedrückt wird. Auffallend ist aber, daß in einigen erfragten Formen auch pers. Pronomen außer der dritten Person aufgeführt werden, was in den Texten nie vorkommt. Es handelt sich in diesen Fällen um eine wirkliche Imperativform, wie sie auch bei dem folgenden Futurum auf *kuá* in den Texten vorkommt.

Form mit pers. Pronomen außer der dritten Person:

nas zuvei̯hi gualakuei̯ ich muß singen (*la* = *na* 1. P. Sg.).

mūžin gau̯i nau̯kalasu̯ñkuei̯ tuí wir müssen fürwar *(tui* eigentlich man sieht) eine Hängematte machen *(lasu̯ñ* = *nasu̯ñ)*.

nasu̯ñ hibalēgākuei̯ nakuakai̯ (statt *nakuaka*) *nuk̯šíñ* man sagte mir, daß wir arbeiten sollen (*nuk̯šíñ* offenbar; eigentlich: man hört).

mūžin gau̯a guavinkuei̯ tuí ihr sollt eine Hängematte machen.

Selbständige Form, Beispiele:

gūvu gau̯atau̯gakuei̯nžá der Frosch pflegt (dann) Eier zu legen (wenn er den Regen herbeigerufen hat).

ák̯hiu nau̯kalyékakuei̯ (die Termiten) werden oder sollen (in die Hütten) eindringen.

mikau̯lakuéi̯ er (der Vogel) pflegt einen zu rufen (als Vorbedeutung).

mayau̯gakuei̯ žalgú; *mayau̯ka makuakuei̯ žalgú* (zweimaliges *gui*); *mayau̯ši guakuei̯ žalgú* er (der Dämon des Blitzes) pflegte dich (d. h. einen) zu verbrennen.

mei̯atau̯gakuei̯nžá man muß singen (zu magisch-religiösen Zwecken).

na kuizalga nau̯gakuei̯ man mußte tanzen (*l* als Zwischenkonsonant, *ga* zur Betonung).

tual nau̯gakuei̯ man soll dafür sorgen.

zákakueį žalgú man mußte (um Mitternacht) essen.

yaugakueį kagetse alle (Menschen) müssen Koka rösten (während das früher ein magisches Feuerwesen beim Pflücken tat).

huigakueįnžá man muß (die Trompete) blasen.

akuagatéį naugakueį man muß die Dämonen anreden.

teį naukalyékakueį man muß (auf schwarzen Stühlen) sitzen.

Verbalnomen:

gākueį man muß essen, daher: Feldfrüchte, Saat, Ernte, Gewächse, selten Fleischspeise.

Abhängige Form, Beispiele:

hita gaukakueį um Bohnen (fort)zutragen (stiegen die Raben herab).

guakakueį um zu töten (kamen sie).

hui kábagakueį eine Hütte zum Schlafen.

2. Futurum auf *kuá*.

kuá ist genau dasselbe Wort wie *kuéį* und nur durch den gewöhnlichen Lautwechsel $a = eį$ von ihm unterschieden. Man darf es nicht mit *guá, kuá* von *gui* verwechseln. In der häufig auch an anderen Stellen vorkommenden Form *guakua* ist durchweg *guá* von *gúi, kuá* von *kuali* abzuleiten. Auch die Bildung der Form mit *kuá* ist dieselbe wie die mit *kuéį*, ebenso mit wenigen Ausnahmen das Fehlen des pers. Pron.

Ein Unterschied gegenüber der Form auf *kuéį* ist jedoch mehrfach vorhanden. Sie ist nämlich stets selbständig und wird auch als Imperativform bzw. als Aufforderung besonders für die 1. P. Pl. gebraucht (laßt uns . . ., wir wollen), ohne daß ein Pron. angegeben ist.

Formen mit Pronomen, Beispiele:

néįala makuá wenn du (jagen) gehen wirst, so . . . (du in der allgemeinen Bedeutung man).

neia bingukua (statt *binguakua*) *nigúñ* gehet!

Form ohne Pronomen, Beispiele:

žakuá itšuižakšakuá du wirst (eigentlich: man wird) das Hemd verlieren, *ialaka balalyí* wenn du dich setzen wirst.

neį ni guakuá laßt uns gehen.

das (statt *nas*) *ikuán guakuá* verteidige mich.

ni atšakuá wir werden (oder wollen) das (viermal) machen.

hurlē niguakuá laßt uns spielen.

kuīza niguakuá (jedes Jahr) feiern wir Feste, eigentlich: werden oder müssen wir tanzen.

nayaukšakuá er wird mich verbrennen (beeile dich).

hui mikalia niguakuá (der Schnee) wird dir (d. h. einem) die Hütte versperren.

. . . *ákižgua niguatáugakuá* (die Maske) muß (die Vögel) benachrichtigen.

ni meįakuá; *ni meįataugakuá* man muß singen.

3. Hypothetische Bedingungsfolge auf *kuata*.

ta heißt „an Stelle von etwas“ und bedeutet zusammen mit *kuá* werden, sollen, insofern als die Handlung an Stelle dessen tritt, was früher war. *kuata* kann auch als im Folgesatz einer hypothetischen Bedingung in der Bedeutung „würde“ stehen. Es kommt nur in der dritten Person ohne pers. Pron. als Subjekt vor. Es kann auch abhängig sein.

Beispiele:

aịkí naveịa kuataki so soll man mir singen (sagte der Dämon).

noakáị nyēka (statt *nīka*) *guakuatá* man muß den Tabak säen.

miguvia guakuatá (die Übel) würden dich besiegen (wenn man nicht singt).

guiava arveịa nauguakuatá um (auf die Dämonen) einzuwirken (setzt man die Masken auf).

4. Hypothetische Bedingungsfolge auf *guakua*.

Die Form auf *guakua* (selten *guakueị*) wird ganz anders konstruiert als die auf *kuá* und *kuata*, insofern als *guakua* nur an die Grundform und nicht wie *kuá* und *kuata* an die fortbildenden Formen angeschlossen wird. Als Hilfsverbum wird nur *gui* gebraucht in der entsprechenden Weise wie das Hauptverbum: *guinguakua*, worin übrigens auch *gua* von *gui* herkommt. Auch hier wird fast nie ein pers. Pron. als Subjekt gebraucht.

Die Bedeutung ist stets „würde“ wie im Folgesatz einer hypothetischen Bedingung. Die Bedingung muß aber fast immer ergänzt werden. Z. B. man muß singen, (sonst) würde etwas geschehen. Es wäre also zu ergänzen: wenn man nicht singen würde, so würde . . . Die passende Übersetzung ist demnach gewöhnlich: man muß singen, damit etwas nicht geschieht.

Beispiele:

šantan gapana guinguakua er (der Sperber) würde Hühner zu fressen anfangen, (wenn man nicht durch Tanzen auf ihn achtgeben würde). Hier ist die Negation bereits im Vordersatze ausgedrückt.

mali nakui guakua damit ich nicht Hunger habe, (säet) (*mali[a] gui* Hunger haben).

īza meịnin guakua damit die Abhänge nicht einstürzen, (tanzt man).

mahuateịhin guakueịnžá damit dich (der Gatte) nicht verstoße, (darfst du nicht lügen).

arlánkahi guinguakua damit (die Vögel) nicht aussterben, (legt der Dämon Zaubermittel).

šuišin guakua damit (der Säugling) nicht stirbt (sorge für ihn).

Futurum auf *neịši*.

In Verbindung mit den fortbildenden Formen oder auch mit der Grundform drückt *neịši* oft das Futurum oder den Willen aus, dient aber auch als Imperativ. In einigen Fällen hat es auch die Bedeutung des Progressivs. Als Hilfsverbum dient besonders *gui*.

Beispiele:

nas mikua nigunarlé ich werde (will) dich verteidigen (*nas, na* ich).

neịhin žarlék; *neịn žarlék*; *néịala nigunarlēk* ich gehe (sagt man beim Abschied), ich will gehen oder Ingressiv: ich bin im Begriff.

šuižēši nábilēk du wirst sterben (*na* „so").

avá makuneị bleibe (in der Hütte).

niganéị (der Vogel) frißt.

kualama niganéị (man tanzt, sonst) wird er (der Vogel) die Feldfrüchte fressen oder: damit er nicht... frißt.

nivakulé er wird dich fangen *(guši).*

avá guánkalenžá wir *(ka)* werden (größer) bleiben.

tuavinė ihr seht (daß...).

mani mikueịné? wo wohnt ihr? *(kuali).*

ži agakuīza neịnžá man soll den Würmern tanzen.

uvia nikuane (die Krankheiten) werden siegen.

uñua yasụñ-g-uvinéị (laßt uns eilen, sonst) werden uns die Fische überwältigen.

Hypothetische Bedingungsfolge auf *guná.*

In Verbindung mit *gui* wird *na*, wahrscheinlich von *naši* kommen, abgeleitet, in der Folge einer Bedingung gebraucht: Anschluß an die fortbildenden oder Grundformen.

Beispiele:

nyékala iaša guná (wenn man keine Gesänge besitzt) würde sich Regen ausbreiten.

makáhinga guná (der Schnee) würde dich (d. h. die Menschen) fressen.

ni sụneị guná Wasser *(ni)* wird im Übermaß vorhanden sein (wenn es keine Tempelnovizen gibt).

itšuižaḳši guná sie würden (die Tänze) vernichten (wenn die Kolumbianer kommen).

Potentiales Futurum auf *naka.*

Verwandt mit dem Futurum auf *guná* ist eine Form auf *naka*, die wahrscheinlich ebenfalls von *naši* kommen abgeleitet ist und die „werden, können", ausdrückt, was namentlich in negativen Formen hervortritt.

Beispiele:

nas mikua gunakanžá ich kann dich verteidigen.

huaịna milaká? kannst du schwimmen?

nákala milaká gib mir (deine Tochter).

hi šala nahabi milaká? wofür kannst du mir sie (die Tochter) abkaufen?

nitšuiža guárlaka túñ er sah, daß (die Gesänge) zugrunde gehen könnten oder würden.

ižgakaụa guažárlaka tuñ er sah, daß sie die Geräte nicht anfertigen könnten *(ža* = nicht).

Potentialis auf *guka.*

Der Begriff des Könnens liegt häufig in den Formen auf *guka*, von *guši* ergreifen, das wir schon im Partizip des Präsens kennen gelernt haben.

Vgl. *aluna hangua makukaki* der gute Gedanken gegen einen (gegen dich: *ma*) denkt. *guka* wurde aber dort fast nur gebraucht, wenn es eine fortbildende Form auf *ka* nicht gab, während es im Potentialis stets, also auch bei den Verben auf *ši* verwendet wird. Die Form auf *guka* hier ist zuweilen ein Progressiv, wie es auch im entsprechenden Partizip vorliegt.

Beispiele:

naua zitúñ makuka? kannst du ein wenig sehen?

kaụkšiša makukaki du hast sie zum Kämpfen veranlaßt, d. h. du hast es fertiggebracht.

nuka makuka höre oder kannst du hören, hast du gehört (was ich sage).

mala vikuka nigúñ du kannst jäten, d. h. es ist jetzt die richtige Zeit zum Jäten für dich.

mala kuka er konnte jäten (in demselben Sinne).

yaụkan guka... nīka gukan nigúñ er konnte (die Rodung) verbrennen... er konnte säen, d. h. es war die Zeit dazu.

kualama kuia kuka... (wenn die Vögel) die Feldfrüchte herausholen, d. h. wenn die Zeit, die Möglichkeit da ist.

akṭéị nuka gukan žalgú (der „Helfer") nur *(nuka)* konnte (die Maske) aufsetzen (nachdem er neun Jahre Novize gewesen war).

nak guka žalgú (der Tote) konnte kommen.

naksualyi oder *naksualyi guka* (die Speise) beißt mich.

salinga ga kuka er hatte vollauf zu essen, eigentlich: er konnte alles essen.

Aorist vermittels *gúi*.

Wie die Gegenwart, so kann auch der Aorist durch die „einfachen" Formen ausgedrückt werden. Das geschieht sogar sehr häufig. Selbst die Hilfsverba *teị* und *nali* werden gelegentlich dazu verwendet. Jedoch wird erst durch den Gebrauch von *gúi* bei „einfachen" Formen, wenn es allein hinzugesetzt wird, der Aorist gekennzeichnet. Öfters genügt dabei für eine Reihe aufeinanderfolgender Verben ein einmaliges *gúi*.

gúi in Verbindung mit der Grundform macht diese also nicht zum Aorist[4], z. B. *neịhi nigukú* ich gehe (sagt man beim Abschied). *nagahuéịžihi nigúñ* mir fehlt... *neịši nigú* er spricht.

Nicht zu verwechseln mit dem Aorist sind auch die kausativen Formen auf *gúi*, die Intransitiva zu Transitiven machen, und ähnliches, wo *gúi* zum Verbum gehört, z. B. *hangui* denken.

Ausnahmen:

neị nigukú ich gehe.

singua nigukú ich bemale.

naski za nigúñ na mahangukú ich glaube von dir *(ma)*, (du) ißt.

Wo aber andere Hilfsverba daneben verwendet werden, kann *gúi* immer noch den Aorist kennzeichnen, es ist aber nicht notwendig, daß es dieses tut.

[4] Obwohl auch das, wenn auch selten, vorkommt: *nabuši niguá* sie schlugen mich.

Beispiele

šima nigukuá ich lachte (*gu* = ich?).
guiava narveịa nivakúñ du erteiltest mir Rat.
hínaḳši nasižākui makúñ? weshalb flohst du vor mir?
huakalia nigungú er schloß sie ein.
atšá nigakúñ wir bauten eine Hütte.
na kaleịgú wir sagten *(neịši)*.
nukạn gakuė wir hörten (statt *kuá*).
nuka minguė? hörtet ihr?
alak nigungú; *ala-r-ligungú* sie kamen *(naši)*.
kana niguá (die Seen) trockneten aus.

Aorist vermittels *atšihi* und *neịši*.

Es kommen nur die Formen *atšá (hanašá)*, *atšika* und *neị* vor. *atšihi* kann auch durch angefügtes *gúi* verstärkt und *neị* verdoppelt werden: *neịlē*, während beide Hilfsverben *guá* vor sich haben können. Meist kommt nur die 3. P. Sg. und Pl. vor.

Beispiele:

agatana ni atšá er stieg herab.
neị naga-tšá er ging fort (*ga* Verstärkung zu *na*).
nākui ni atšá; *nākui ni atšingú; nākuiši ni atšá* (selten) er entfloh.
karluna ni hanašiká žalgú sie liebten.
atúñ ni hanašá sie sahen.
migatunéị er sah (bei) dir (ein Mädchen).
midí šane er setzte den Rochenstachel (als Säge) an.
huakalia neịlenžá er schloß ein.
za guane sie aßen.

Perfektum.

Der Aorist auf *gúi*, *atšihi* und *neị* kann zugleich die vollendete Handlung bezeichnen. Die besondere Form des Perfektums besteht aber in dem Zusatz von *nạụši*, *yạụši* sein, seltener *narlá*, *žalá* usw. zum Aorist überhaupt, besonders zu dem auf *neị*, z. B. *hava nasụn ižgaua guatéị naụkáị* (statt *ka*) *narlalá* die Allmutter hat uns geboren.

Eigentlich wird aber die Form dadurch zu einer passiven, ähnlich wie *žeịni* vereinigen durch *nạụši* sein, passivisches Perfektum bzw. sein mit einem Prädikatsnomen wird: *žeịni nạụši* vereint sein. Vgl. z. B. *ihuali* anziehen (ein Kleid); *ihua* er zog an. *žakuá mihua naụka* das Kleid, er zog dir an, ist, d. h. er hat dir ein Kleid angezogen, das Kleid ist dir in bezug auf ihn (d. h. von ihm) ein angezogenes. Einfacher ist noch die Auffassung, daß das Subjekt ein Genitiv bzw. poss. Pronomen ist: „Sein Kleid ist dir angezogen". Ebenso ist die sinngemäße Übersetzung des obigen Beispiels: „wir sind die Geborenen in bezug auf die Mutter" oder „der Mutter Geborene sind wir". Die Notwendigkeit dieser Auffassung geht daraus hervor, daß die aktive Aoristform öfters das Pluralzeichen *kueị* erhält, z. B.:

guīži ihiu guánekueị ni naụka er hat Matten hingelegt; die Matten sind in bezug auf ihn (von ihm) hingelegte, seine Matten sind hingelegte.

hagi itsábiša guánekueį ni ižaųká er hat Steine herabgestürzt; die Steine sind in bezug auf ihn herabgestürzte.

Hier sind sowohl die Matten (Fluren) wie die Steine als lebend aufgefaßt, da nur lebende Wesen den Plural haben.

Daß passive Verben dieselbe Pluralform im Perfektum bekommen können, ist deshalb verständlich:

gēka pulánekueį ni ižaų die Berge sind verbrannt, eigentlich: verbrannte (Berge als lebende Wesen). *puli* verbrennen (intr.).

Weitere Beispiele.

Transitiv:

gamá arlin yaų er (man) hat die Tasche angehängt.
nebi akukan yaų sie *(a)* haben den Jaguar gefangen.
eįbin nyēkane yaų man hat den Mais gesät.
hui aķpeįnen yaų, hui aķpeį guane narlṓ man hat die Hütte geöffnet.
sungua guánekueį ni iyaųká er hat die Seen ausgefüllt.

Intransitiv:

guiaka avá guánekueį ni naųká die Savannen sind übriggeblieben.
hin gual nárlekue (naši, neįši, kueį) ši haį iyáų? was zu tun (= weshalb: *hin gual*) sind sie hierher gekommen?
niná tananéį yaųká der Fluß ist angeschwollen (herabgestürzt).

Statt *naųši* sein kann auch *tuí (tšuí)* oder *tui* als Hilfsverbum behandelt zum Aorist gesetzt und dadurch das Perfektum gebildet werden. *tuí (tšuí)* von *tui* sehen, das in der Bedeutung „fürwahr, wie man sieht“ auch anderen Verbformen angefügt wird, ebenso wie *tui* als Verbum, versetzt nämlich in die Gegenwart bzw. gibt die Dauer an und bedeutet mit dem Aorist zusammen die Vollendung in der Gegenwart. Dasselbe ist mit *nuķšíñ* „fürwahr, wie man hört“, von *nuķši*, der Fall.

Beispiele:

pula guetšuí er hat sich verbrannt.
peįnan guetšuí oder *peįnan gue nuķšíñ* er ist abgestürzt.
naķyaųka guamalé tuí du hast mir das Kleid verbrannt.
nasųñ tušeį niguá tunkú er hat uns (alles) geraubt. Eigentlich: ich sehe, daß . . .

Für die 1. P. Sg. wird im Perfektum ein besonderes Suffix *gē, kē* gebraucht, das an *nu (lu, žu)* ich bzw. seltener an *gu* ich angefügt wird.

naskui gaų nukē narlá teį ich habe das Feld *(teį)* allein (*na askui* ich allein) gerodet.

migitšuížaķša gugé tuavalé ich habe es dir nicht verloren. *tuavalé?* siehst du? im Sinne des Perfekts zugesetzt.

ularlugé šarlá ich habe es hergebracht.

ižgakuka nugēnžá ich habe (die Fische) gefangen.

eįbi nīka guanuké narlá oder *narlṓ (laų)*; *eįbi nyēkal nukēnžá* ich habe den Mais gesät, bin damit fertig.

sųneį lugé itéį narlokú ich habe mich ruhig verhalten. *itéį* sein als Hilfsverbum; *lu, gē, ku* ich.

Partizipium Perfecti.

Wie der Aorist auf *neịši* durch Hinzufügung von *nạụši* usw. zum Perfektum wird, das eigentlich eine passive Form darstellt, so bildet er ohne *nạụši* usw. das Partizipium Perfecti in passiver Bedeutung auch bei aktiven Verben. Wie beim Perfektum ist das Pluralzeichen des Verbums der Beweis für die passive Auffassung. Obwohl ein Subjekt und Objekt das Partizipium begleiten kann, muß es doch als solches aufgefaßt werden. Es wird bei transitiven Verben durch das Partizipium Perfecti Pass. oder durch einen aktiven Relativsatz übersetzt, bei intransitiven natürlich durch die passiven Formen.

Beispiele von transitiven Verben:

sagá sagá hanašane hiúngule geschlechtliche Vergehen sie begingen wegen, d. h. wegen der von ihnen begangenen (wegen ihrer begangenen) geschlechtlichen Vergehen oder wegen der geschlechtlichen Vergehen, die sie begangen hatten.

nebi Kašíndukuaha katú ipúnekueị die Puma, die *Kašíndukua* in die Fallen *(katú)* geworfen hatte. *kuéị* ist Pluralzeichen: die geworfenen.

ši pane salyí alle *(salyí)* ausgelegten Schlingen (*pani* legen).

duánane durchnäßt; was man benetzt hat.

Hindukana munži žē guane, Hindukana, den er als Mädchen hingestellt hatte, der zu einem Mädchen gewordene *Hindukana.*

nụksuzua nụkší kuašane die in die Kalkkalebasse gelegten Muscheln *(nụksuzua)*; *kuašihi* hineinlegen.

gukane das Abgenommene, das Bildnis, eigentlich: was man abgenommen hat.

sukua... guakan guane... (sie steckte) den Sohn, den sie getötet hatte (in einen Topf).

eịbi kuiane Maiskorn, d. h. Mais, den man herausgenommen, entkörnt hat.

eịbi nīkan guane Mais, den man gesät hat.

baka yaụkane gebratenes Rindfleisch (das man geröstet hat).

Beispiele von intransitiven Verben:

uve sanane blind, eigentlich: erloschenes Auge.

žakuá ipula guane das verbrannte Kleid.

kágabeị neịlē der zu einem Menschen Gewordene.

mitabi avánekueị die übriggebliebenen Caracoli-Bäume.

šuižánekueị (er sah sie) tot, eigentlich: gestorben (auf dem Boden liegen).

hanguakukui zabinekueị die (vom Himmel) herabgestiegenen „Helfer".

guilē guánekueị die Erwachsenen.

Weniger häufig ist die Verwendung der einfachen Form, die ja auch als Aorist stehen kann, als Partizipium Perfecti. Sie kommt aber auch in diesem Falle bei transitiven und intransitiven Verben vor.

kalguí aržẽ auf einem Gestell, das er zusammengefügt hatte (saß er), (er vereinigte ein Gestell und saß).

ni salinga aržẽ ni alagú alle kamen vereint; alle, die (sich) vereint hatten, kamen.

manta valuká eịvi itšeị guánane Mais *(eịvi)*, den man auf *(ka)* reife Bananen gelegt hat, gekocht, d. h. Bananen mit Mais gekocht.

arlí aufgehängt (schaukelte er sich), *arlihi* aufhängen.

sukua kagi maigu-itseị der Sohn, für den drei Jahre verflossen waren, d. h. der drei Jahre alte Sohn.

hahiú pula geröstete Koka.

Das transitive Verbum hat aber nicht nur ein passiv aufgefaßtes Partizipium Perfecti, sondern dieses selbe kann auch aktiv verstanden werden, was daraus hervorgeht, daß die betreffende Form mitunter das Pluralzeichen mit Beziehung auf das Subjekt erhält:

šitsia guánekueị (die Novizen) die (neun Jahre) gelernt haben. Pl. *kueị*.

agulian guane der Feind, eigentlich: der (Streit)gesuchthabende, der Zorniggewordene; *nagulian guane* mein Feind.

ižgakaụnē akuánekueị die sich zueinander gesellt hatten oder einander geholfen hatten (spielten); *ȧkuá*: *a* sie und *gúi*.

hálvale ižukaụa guane der sich zum Tanze bekleidet hatte (sang).

Verbaladjektiva auf *ka* entsprechend dem Partizipium Perf. Pass.

Ähnlich wie Verbaladjektiva auf *ka* (alle) im Sinne des Partizipium Präsens durch Erweiterung des vorhergehenden *a* zu *aụ* gebildet werden, so können auf dieselbe Weise transitive mit *kuali*, seltener mit *naụši* verbundene Verben Adjektiva entsprechend dem Partizipium Perf. Pass. bilden. Doch sind sie zuweilen mit dem pers. Pronomen versehen. Dasselbe ist auch bei Intransitiven mit und ohne *kuali* und *naụši* möglich:

žēkuáụkale alle Vereinigten, Vorhandenen *(le = la)*.

itšeịkuaụka, *itšeịkualaụka* alle darauf Hingelegten, d. h. darauf Befindlichen.

nulankukui itšeị kalaụgáụkale alle auf der Welt Lebenden; erstes *ka* = sie.

tuakuáụkale, *tuñ guakuáụkale* alles Gesehene, Sichtbare.

pakuaụka alle Hingestellten, Vorhandenen.

alalguaụka; *nagaụka* alle Gekommenen (*a* = sie).

Plusquamperfektum.

Die Formen, die für das Perfektum gebraucht werden, können auch für das Plusquamperfektum dienen. Selbst der zusammengesetzte Aorist kann dazu gebraucht werden:

neị zenka neịné (darauf) ging er fort (und als) er weit *(zenka)* gegangen war . . .

kana guane (sie sahen), daß er trocken geworden war.

agitšuiža guane tuñ er sah, daß sie umgekommen waren.

kakuížan guanetéị ni alaụgú sie hatten es vergessen.

ulu zabišane teị tunguá er sah, daß man den Topf heruntergenommen hatte.

asanžiniki ižgaụan atšanatéị (nali, teị) vorher hatte sie es bei sich verwahrt.

Besondere Formen für das Plusquamperfektum scheinen aber durch *nalé, nalgué, kualgué* gebildet zu werden (von *nali, gúi, kuali*):

ákalē lalé (nachdem) sie es gesagt hatten.

siza ateịa ateinalé ... sie schossen einen Pfeil *(siza)* ab (und als) sie ihn abgeschossen hatten ...

šárlēka nalé šalá weil er schlecht gewesen war ...

kagabatsaka nalguéị šalá weil er Menschen gefressen *(za)* hatte ...

hahiú ikaụ kualgué die Koka, die er ihm (in den Mund) gesteckt hatte.

Partizipium Perfektum auf *nalé, nalgué, kualgué.*

Mit der letzten Form verhält es sich aber ebenso wie mit denen, die früher durch einen Relativsatz wiedergegeben sind: sie ist nämlich als Partizipium Perfecti aufzufassen, was, wie dort, durch die Pluralendung *kuéị* bestätigt wird:

uñua hágala itšeịn guanalé (auch *guanalēkueị*) die Fische, die er auf den Stein gelegt hatte.

žižú žeịn guane hágala nalé die Welse, die er auf den Stein gelegt hatte.

hiúngula gaụ nalgué der Weg, den er angelegt hatte.

eịzuakala nyékane nalé zula der Same *(zula)*, den er im Anfang gesät hatte.

sēkalaụkáị aualagatáụ nalé der Schemel, den sie (*aua* = *a* (sie) und Präfix *u*) im Anfang gebracht hatten.

Negation.

Zur Verneinung dienen *ža (ya), žē, ži, ga (geba), gele, ki, sa, suñ, sunze, sụ́ngele.* Durch die Negation wird die Form des Verbums nicht berührt. Sie kann sowohl beim Hauptverbum wie beim Hilfsverbum stehen und wird den „einfachen" Formen angefügt, auch zwischen zwei Hilfsverba gesetzt. Zuweilen findet sich beim negierten Verbum die Partikel *ši*, die sonst öfters bei Fragen vorkommt. Die Anwendung verneinenden Sinnes in der Übersetzung der hypothetischen Bedingungsfolge auf *guakua* ist bereits erörtert worden.

ža (ya), žē, ži. — Dieses ist die gebräuchlichste Verneinung, doch kommen *žē* und *ži* seltener vor. *ža* hat als Verbindungskonsonant vor *gu* öfters *l.*

ža: *šuižēgažá* er starb nicht.

zažalá er frißt nicht.

akuažalgú sie taten ihm nichts.

nasga mahanguatéị naụgažaku ich plane nichts Böses gegen dich.

nagažalyika žalá es wird keiner kommen.

ya: *gaya šivaguá* iß nicht.

žē: *kaluaká mikala nalažé* du besitzest keine Holzmaske.

mahanguataụgažé er sinnt nichts Übles gegen dich.

ži: *míkala žinakanžá* (ich) kann sie (die Tochter) dir nicht geben.

manga mama nalaží milakanžá du kannst nicht die Sonne sein.

ga (geba), gele. — *ga* kommt selten vor, *geba* nur beim Imperativ 2. P. Sg. und Pl., der dann meist mit *nauši* verbunden ist. Dabei ist zu beachten, daß *ga* und *geba* sonst Verstärkungspartikel sind. Häufiger ist *gele*; *nalagele* es ist nicht, bedeutet gewöhnlich „die Lüge".

ga: *tuagá* sie sah es nicht.
atuñšagá er ließ es ihn nicht sehen.
muñzéį guagá nauḳéñ als (noch) nicht Tag geworden war.
geba: *šanga nakuageba* tue mir nichts Böses.
šimageba nauguá lache nicht.
narveįageba nauguá rede mir nicht davon.
ulītšigageba nauguá bringe sie (die Frau) nicht herauf.
aḳpeįgageba nauguín öffnet nicht.
gele: *ahí nalagele* es war nicht das Seinige.
nalagele nákalēga šívala du erzählst mir Lügen.
pauḳué lagelegeba (die Geräte) waren nicht durchbohrt, hatten kein Loch.
munži ákala lagele narlaná er hatte keine Frau.
zagele ni ižauḳá er aß nicht.
hiva atšagélekueį žalgú sie durften nicht arbeiten.
akazguakagélekueį žalá sie durften keine (Frau) anreden.

ki. — *ki* ist neben *ža* die am meisten gebrauchte Negation, steht stets am Schluß des Verbums oder Hilfsverbums und erhält meist den Akzent. Dadurch unterscheidet es sich von dem belanglosen und unübersetzbaren Suffix *ki*, das äußerst oft sowohl bei Nomina wie bei Verba vorkommt. Aber auch dieses *ki* erhält zuweilen den Akzent.

tuakí er sah es nicht.
zakí malé maló; *zakí šibalá* iß nicht.
teįn gauakí narlauḳá er hatte das Feld nicht bestellt.
kágiltša ivīša nalakí, er bedeckte sich mit Erde, es war nicht viel, d. h. er bedeckte sich oberflächlich mit Erde.
agakuīzatéį nauḳa agatsalakín žalá nicht alle *(nauḳa)* tanzen.
eįzuanegaki nagakí es kommt niemand.

sa. — *sa* wird durch den Zwischenkonsonanten *ḳ* mit dem Verbum verbunden, nach dem Hilfsverbum *teį* wird sogar *aḳ* eingeschoben. Meist erhält das Verbum durch die Negation *sa* die Bedeutung „nicht können". Besonders oft findet sich *sa* in den Verbindungen *nálaḳsa* es ist nicht vorhanden, es ist nicht möglich, und *(i)kuálaḳsa* man hat nicht.

aléįaḳsa sie konnten nicht gehen.
mīžakuasa man wird nicht gehen können.
atuatéįaḳsa hanašiñgú sie konnten ihn nicht (mehr) sehen.
múnaḳsa guná (die Feldfrüchte) würden nicht aufgehen können.
huála arlúgaḳsa er hatte keine Zähne mehr.
nuñhuakuīvikueį nálaḳsa wenn es keine Novizen gibt ...
šibalama iveįa nálaḳsa wenn man den Gesang nicht singt ...
teįn gáuakueį nálaḳsa es war nicht möglich, Felder anzulegen.
kama akuálaḳsa sie hatten keine Kraft.

suñ, suñzē (suñza), sụ́ngele. — *suñzē (suñza)* und *sụ́ngele* sind zugleich Verba bzw. Hilfsverba, indem *zē* von *zeịši* sein stammt und *le* in *gele* ebenfalls „ist" *(= la)* bedeutet. Daher bilden sie unter Vorsetzung eines Präfixes selbständige Verben in der Bedeutung „nicht haben, nicht wissen", während *suñ* eines der Hilfsverba „sein" nötig hat, um dieselbe Bedeutung zu erzielen. Die damit negierten Verbformen haben meist die Bedeutung: nicht sollen, nicht dürfen, nicht können:

nakṣún narlá; *nakṣunzē (nakṣunza)*; *nakṣụ́ngele* ich weiß nicht; ich habe nicht.

avi akṣụ́ngele (der Krebs) enthält kein Blut.

laku isụ́ngele za man ißt (den Wels) ohne Salz, eigentlich: kein Salz enthaltend.

nakṣune gualyēka na neịká er sagte, er werde es nicht wissen.

nasụñ sụ́ngele; *nasụñ sunganyáụ* wir wissen nicht (*ga* = wir).

kultša lula isụ́ngelekueịn ža sie werden keine (guten) Früchte haben.

suñ: *déịsunga* man kann es nicht machen *(neịši)*, es ist unmöglich.

suñzē: *neịasuñzė* er konnte nicht gehen.

nalagele atšasuñzen ža man soll nicht lügen (Lügen machen).

gamagašasuñzē na er darf nicht bestrafen.

sụ́ñgele: *itšuížakša guasụ́ngelen ža* (diese Worte) soll man nicht in Vergessenheit geraten lassen.

Frageform.

Ob eine Frage beabsichtigt ist oder nicht, läßt sich nur aus der Anwendung von Fragepronomina und Frageadverbien und zum Teil aus der Partikel *ši* erkennen. Im übrigen bleibt die Form des Verbums die gleiche. Da nun *ši* bei den Fragen ohne Fragewort häufig fehlt — sonst ist es öfter vorhanden — so kann man oft nur aus dem Sinn ergründen, ob eine Frage vorliegt. Die Partikel *ši* hat überhaupt eine allgemeinere Bedeutung, die des Zweifels, und steht daher nicht nur bei Fragen, sondern zuweilen auch bei Negationen, bei Aufforderungen und in abhängigen Sätzen, in erster Linie freilich in indirekten Fragesätzen:

miveịa žalgukú? sagte ich dir nicht? = ich sagte dir nicht.

naviveịnkú nuka makuka? hast du gehört, (was) ich sage?

zábihi šiguabaló? gehst du nach unten?

zaki šibalá? ißt du nicht?

maịši haịni ižaụká? wer ist hier?

hinminarzevilyēka ša? was werdet ihr mir dafür bezahlen?

Reflexive Verben.

Eine Anzahl Verben mit dem Präfix *iži* haben ausschließlich reflexive Bedeutung, wie bei der Behandlung der Präfixe erläutert ist. Viele andere mit demselben Präfix haben aber die reflexive Bedeutung nicht.

Weniger sicher und jedenfalls selten angewendet ist die Bedeutung des Präfixes *a* für das Reflexivum.

Verben, die nur reflexiv gebraucht werden, gibt es wenige, z. B. *núlini* sich schaukeln, von dem die transitive Bedeutung nicht bekannt ist; *huazēši*

sich verheiraten. Vgl. *puli* verbrennen (intr.): *kǫ̨kala pulane* ich verbrannte mir die Hand. Eigentlich: die Hand verbrannte.

Andere Verben haben neben transitiver und intransitiver Bedeutung auch reflexive:

neịši machen, werden, sich verwandeln.

gui tun, zu etwas machen, sich verwandeln: *kágaba nálaksa guane žalá* es war nicht möglich, daß er sich in einen Menschen verwandelte.

agalihi etwas anhängen; *aị agalia* er hing sich daran *(aị)*.

kagiltšihi beerdigen, mit Erde bedecken; *aị kagiltša* er bedeckte sich dort mit Erde.

agapani ins Werk setzen, anfangen (Kampf); sich aufsetzen (Maske).

Namentlich bietet die Wiederholung des Pronomens gar keine Gewähr für reflexive Bedeutung. Sie kommt vielmehr an sich häufig vor; *nasụnki teịka ni katungú* wir sahen uns auf dem Felde heißt ebenso gut: wir sahen auf dem Felde.

Anfangen, vollenden, wollen, können.

Die Verba, welche anfangen, wollen und können bedeuten, werden, soweit sie das Subjekt mit dem abhängigen Verbum gemein haben, meist wie Hilfsverba behandelt. In besonderer Weise wird beenden, vollenden ausgedrückt.

Anfangen.

„Anfangen" wird durch *pani*, selten durch *a(r)laši* ausgedrückt. Vielfach wird *pani* überflüssig gebraucht:

akaụkša pana sie begannen zu kämpfen.

meịa panakáñ nia pánakueị žalgú man mußte anfangen zu suchen, um zu singen anzufangen *(meịa panakañ*; beachte, daß *kañ* nicht an ein Hilfsverbum gesetzt wird), d. h. man mußte einen Gesang suchen.

ilteịga pana nigúa sie begannen sich zu vermehren.

ni sụneịši guapana (wenn) reichlich Wasser vorhanden ist . . . (Ausnahmestellung von *gua*).

pana ni akalēgú er begann und sprach, d. h. er begann zu sprechen (Ausnahme).

nyékala pana Regen fängt an; es beginnt zu regnen.

kāka agapana niguá er begann den Kampf.

alaši anfangen bedeutet eigentlich wie das Simplex *naši* „kommen", weshalb das abhängige Verbum ins Futurum gesetzt wird; *alaši* wird also nicht wie ein Hilfsverbum behandelt.

zàhi nalalyēka na alaká er begann zu fressen.

Beendigen.

„Beendigen, vollenden" wird nicht mit abhängigem Verbum gebraucht. Man wendet die kausativen Verba *saliḳšihi* und *salingui* machen, daß etwas zu Ende geht, mit einem Nomen an oder ein Verbum mit *salí* vollständig, ganz, alles. Auch braucht man unpersönlich *salí* es geht zu Ende:

hui salingua makuẻ? hast du die Hütte vollendet?

kaịga gamá saliḳša gualyikuen ža heute werde ich die Tasche vollenden.

mūži salyí gaų nagukú ich machte die Hängematte vollständig, d. h. ich vollendete . . .

hahiú salí ayaųka sie rösteten die ganze Koka, d. h. sie beendigten das Rösten.

salyi zvala makuė? hast du alles gejätet?

meįnšakueį salyi niguá (was) man roden mußte, ging zu Ende, d. h. wir (ich) haben das Roden beendigt.

Gelegentlich wird auch *arlankašihi* vernichten mit einem Nomen gebraucht.

kagi eįtagua arlánkaša (wenn die Novizen) neun Jahre vollenden.

Wollen.

Wollen wird durch *arlēši, arzēši, arluni, itšani* ausgedrückt. Der Anteil von *arlēši* ist bereits beim Futurum auf *neįši* als Hilfsverbum hervorgehoben worden:

huazē nigunarlé; huazék nigunarzék žarlé(k) ich will mich verheiraten.

Beim Gebrauch von *arzēši* wird gewöhnlich *nana* an das Hauptverbum angefügt, d. h. *na*, was auch als zweite Silbe in hypothetischer Bedingungsfolge auf *guná* erscheint, wird redupliziert, so daß *arzēši* nicht als Hilfsverbum erscheint:

híbalė lana nalarzék ich will arbeiten.

deñ (= neįn) gunana nalarzék ich will (nach X) gehen.

huazē lana minzē guka? wollt ihr euch verheiraten?

huazē lana nin karzé sie wollen sich verheiraten.

arluni wird als Hilfsverbum behandelt. Es steht auch mit dem Nomen in der Bedeutung „haben, wollen, lieben".

huazēka žarlún ich will mich verheiraten.

huazēka ni žasųnún wir wollen uns verheiraten.

aualarlungué (= auala arlungué) sie wollten ihn herbringen.

munži narluni (nigúñ) ich will die Frau haben, ich liebe . . .

itšani wird als selbständiges Verbum behandelt, indem das abhängige Verbum z. B. zuweilen im Futurum steht.

havi nigulyikú nitšankú ich will (eine Kindertragtasche) kaufen.

huazēka nikitšán (ni kaitšán) wir wollen uns verheiraten.

naiškágabakua nivakúñ itšanažaku ich will nicht, daß du mich zu einem Menschen machst.

Können.

„Können" wird außer durch das potentiale Futurum auf *naka*, den Potentialis auf *guka* und gelegentlich durch die Negation (nicht können) vermittelst der Verba *akuali* und *akṣihi* ausgedrückt. Beide werden bei gleichem Subjekt des Hauptverbums wie Hilfverba behandelt:

akuali heißt eigentlich: in sich enthalten, wissen.

zuveįa akuéį žalá sie konnte singen, verstand zu singen . . .

ni akualyi ni alyiapangú er wußte, daß sie ihn zu suchen begannen.

akṣihi liegen, vorhanden sein, wissen.

žakuá gaụa nakšá narlá ich kann ein Kleid weben.
huaịna mikšane? kannst du schwimmen?
káụgian akšá narlá er verstand die Sprache der *Kágaba*

Transitive und intransitive Verben.

Trans. und intrans. Verba sind nicht ohne weiteres kenntlich. Doch ist das Präfix *u* fast stets das Kennzeichen für trans. Verben, indem es sogar intr. in trans. verwandelt, während das Präfix *ia* umgekehrt Intrans. kennzeichnet und das Simplex entsprechend verwandelt. Ferner werden durch Anfügen von *gui* und *šihi* öfters intrans. in trans. Verben verwandelt (kausative Verben), während *neịši* und *kuali* in umgekehrter Weise wirksam sein können. Vgl. Zusammensetzung mit Hilfsverben.

Im übrigen ist es auffallend, daß nicht nur dieselben einfachen und präfigierten Verben, sondern auch das unveränderte Verbum zuweilen zugleich trans. und intrans. Bedeutung haben:

kuali leben, vorhanden sein, haben, aufbewahren.
meịni einstürzen (intr.) ziehen, reißen.
(i)teị vorhanden sein, hinsetzen; *iteị* haben.
šihi liegen, niederlegen.
ižaụši, arlaụši vorhanden sein, haben, besitzen.

Für den Unterschied zwischen Simplex und präfigiertem Verbum führe ich noch an:

naši kommen; *a-, aga-laši* hinlegen; *abulaši* einsetzen; *ulaši* bringen.
kaụli singen, schreien (von Tieren); *ikaụli* rufen.

Das blosse Nomen als Ziel einer Handlung kommt auch bei Verben vor, die im allgemeinen intransitiv sind, oder wo wir eine Präposition anwenden:

meịhi singen, gegen oder für einen oder etwas singen.
kale meịhi einen Tanz singen, da Tanz und Gesang in der Idee zusammenfallen.
kuīza atšihi einen Tanz machen, tanzen für oder gegen.
naši zu einem kommen.
zábihi zu einem herabkommen.
iažeịni über einen herfallen.
káụkšihi kämpfen gegen einen; eigentlich: Hand anlegen.
agakuīvižēši gegen einen als Novize lernen, mystische Kräfte erwerben gegen.
guaši über, gegen einen sprechen.
agahangui gegen einen Böses planen.
arleịhi eindringen in, verwunden.

Abgesehen von einem direkten und indirekten Objekt gibt es auch oft zwei gleichgestellte Objekte:

žakuá mūži agalia nigungú er hing ein Gewand als Hängematte auf.
Hindukana munžin guá akungú sie machten *Hindukana* zu einem Mädchen.

peịvu eịzua ni mahánguakueị žalgú er pflegte einen (eigentlich: dich) als Freund zu behandeln.

Homonyme Verben.

Manche Formen ähnlicher Verben sind miteinander identisch und können nur aus dem Zusammenhang richtig verstanden werden. Schwieriger und auffallender ist es aber, daß völlig identische Verben, die also auch gleiche Formen haben, ganz verschiedene Bedeutung besitzen, ohne daß immer mit Sicherheit festgestellt werden kann, auf welchem Wege die Bedeutungen verwandt sind. Z. B.:

gaụi, agaụi, agakaụi, akagaụi, ižgaụi, iškaụi, ikaụi machen herstellen und *gaụi, aga-, iškaụi* abpfücken, abreißen.

Unter sich verwandte Bedeutung haben dagegen die mit *gaụi* leicht zu verwechselnden Verben.

kaụi, a-, agakaụi geben, einhändigen; *ikaụi* hineinstecken, einsetzen; *uzakaụi, uzgaụi* schicken einerseits und *kaụi, ikaụi, ižgaụi, iškaụi* aufladen anderseits.

Nicht ohne weiteres verwandt sind: *guaši* töten und: *guaši, a-, aga-, ikuaši* sagen, erzählen, *ižguaši* benachrichtigen.

Mit letzterem *guaši* wiederum leicht zu verwechseln ist *kuaši, ikuaši* Zaubermittel herstellen, *kuaši* durch Zaubermittel einwirken, *ižguaši, iškuaši* Zaubermittel, Festspeise verteilen. Es muß zu dieser Ähnlichkeit bemerkt werden, daß das Mittel, auf die Dämonen einzuwirken, ebenso in *guaši* reden, wie in *kuaši* Zaubermittel anfertigen, bestand.

Andere homonyme Verben sind: *neịši* sagen und *neịší* machen, anfertigen, werden, entstehen, wobei wiederum hervorzuheben ist, daß „sagen" mehr als die bloße Mitteilung, vielmehr zugleich ein Schaffen, Bewirken bedeutet.

Ferner: *nihi* verschließen (durch Faden oder Schnur), *akalihi* anbinden, befestigen und anderseits: *nihi, akalihi* suchen (Wild), jagen; *akalihi* etwas suchen, Streit suchen, nebst anderen Präfixen in ähnlicher Bedeutung bei beiden Verben. Hier handelt es sich wohl um Verwandtschaft des Sinnes von befestigten, verschließen und suchen, indem fast alles Wild in Fallen gefangen wurde und wird.

Ferner: *pani, agapani* anfangen, hinlegen, hinsetzen, ins Werk setzen, *ipani* in Empfang nehmen, sich aneignen. Die Bedeutung „anfangen" und die andere erklären sich wohl daraus, daß *agapani* und *ižgapani* reflexiven Sinn haben: sich eine Maske aufsetzen.

Endlich ist noch ein Unterschied zwischen der Bedeutung des Simplex *maịši* (wohl besser *meịši* zu schreiben), aufbewahren, hinbringen, und seinen Komposita merkwürdig: *arveịši, ižveịši* umwenden (tr.); *iveịši* hinaufbringen, *iaveịši* hinaufsteigen.

(Schluß folgt.)

Dusun priestess.

Dusun priestesses in uniform.

Only their long skirt and rattles are wanting. All these five women are now Christians.

The Dusuns of North Borneo.

Their Social Life.

By the Rev. Father J. Staal (Mill Hill), Jesselton, British North Borneo.

(Continuation.)

Chapter V: Diseases, Death, Burial, Mourning.

Sickness is attributed to a *malign* Spirit, who is coaxed in various ways to leave his victim alone. In ordinary cases this spirit is said to have entered some object near the sick person, whence he influences him. In case of prolonged illness, as malarial fever &c., he has actually entered the body of the diseased, or he has juggled a stone or piece of wood in his anatomy or — and this in case with rich people and grown ups — the priestess pronounces that the spirit has stolen the soul of the sick person.

Before considering this further, it would be well first to enumerate the most prevailing illnesses, with some of which an evil spirit has, however, nothing to do.

In the first place mention must be made of skin-disease, which is very prevalent in many varieties. The Dusuns distinguish, as far as I know, at least twelve different skin-diseases.

Korab which is spread all over the East is called *Ku-ab* by Dusuns. Little pustules appear on the surface, which break and loose the epidermis, giving a person, who is attacked, a whitish appearance. It may confine itself to one part of the body or may spread all over, and there are several who are clad in this skin-disease. The only medicine is *laun do kazu,* leaves which are pounded, and the paste is rubbed on the affected part, but it is not very effective, for some have *Kuab* for years.

Another disease of the skin is *bahaka.* This is a kind of tubercle, which slightly ulcerates and may cover the whole body. People say that every Dusun must get this. It is not dangerous in children, and when one has been cured, he is immune from it afterwards. It may last several months, and I have known cases lasting 18 months. When grown up people catch it, they commonly do not get over it, but linger on for years sometimes, wasting away till death delivers them.

Another, very virulent in children, is *gandas,* which principally affects the buttocks and top of the thighs. This is very itching, tiny red spots which occasionally extrude matter. It is contagious, and therefore whole villages sometimes suffer from it. It may return more than once. With elderly people it seems to affect the muscles of the legs, for they are then inclined to sit or lie down, and slowly waste away. I have known and know more than one *gandason* (people affected by it), who are simply waiting for death.

Buhita is a disease of white spots and patches, especially on the neck, the back and chest. It is itchy and difficult to cure. Others are minor ones and heal in time.

Hill Dusuns, and especially those along one stretch of the upper waters

of the Papar, seem to have a good deal of goitre *(bossongŏ)*. They do not know how to cure it.

Elephantiasis *utud* appears but in a mild form.

Many Dusuns have ulcers, especially on the lower limbs. Going always barefoot they easily hurt their feet and legs with thorns; and then going through mud and dirt makes the scratch fester, and an ulcer in the result.

There are syphilitic wounds along the coast where the Dusuns have more intercourse with foreigners, for syphilis is unknown to the Dusuns. There are now, unfortunately, cases of syphilis, but there were none before.

Fevers are called *taipon* (*taip* = spleen) and *sogitan* (am hot), but the temperature does not rise high. A Dusun only rubs some pounded grasses over the region of the spleen. In serious and prolonged cases the priestess is called in. A spirit is said to be the cause. They sometimes act as follows. The patient is covered with all the clothes in the house. A *kohintung* a round rattan tray, is laid upside down upen the clothes. All but one go outside. He must strike with a strong stick the *kohintung* with all his might, and then run off at once. It is said that the "spirit" departs from the sick, but tries to enter the body of him that beats, hence his running away. After a little while the people come back and the sick person is recovering!

Diarrhoea (*megavas nopo*) and dysentery *(megavas de za*) are fairly common.

Serious diseases are those of the chest. Dusuns know *kangkabon (kang-kab,* chest) and *pitas*. The first often begins with bronchitis and ends with pneumonia, and death usually supervenes. The latter is very painful with pain on one or, seldom, on both sides, and no blood is spit up. I think it is pleurisy. Rubbing and poulticing with herbs, or eggs mixed with clay, is all their medicine.

A disease which the Dusun now call *saliawan* is the dreaded consumption. This gains ground. Without fear of contradiction it may be said that from 15 to 20 % of grown up lowland Dusuns die of it. A Dusuns is very difficult to teach. He will listen, apparently agree with you, but will do as he likes. One may daily tell him that to wear wet clothes is dangerous, still he continually does so. He does not mind to sit down wet through, and have a chat. Women are much better in this respect, and more men die of consumption than women. When a Dusun is hot and his clothes soaked with perspirations, he will take them off and sit down in a breeze or draught. Those who habitually wear the loincloth are not so liable to this disease. Many a Dusun wears a khaki coat and often a singlet under it. When he comes home he takes them off and sits in his trousers only. When he catches a cold he does not take care, will get wet, sit in wet clothes &c. till coughing commences, a dry, deep cough. After a few months he spits blood. His throat gets affected so that his speech is hoarse. A second blood-spitting occurs, and generally with the third he dies fairly suddenly.

Unless the Dusuns will constantly wear clothes and change them when wet, or none at all, saliawan will take more and more victims. This can not be put down to the charge of missionaries, as none of us will insist on their

wearing modern clothes, and we try to persuade them to stick to the practical dress of their forefathers. Any Dusun going to the coast to find work, will buy with his first wages clothing and shoes, socks and a sun-helmet. A suit of clothes of European pattern seems to be the Dusun's heart's desire.

Small pox *(napangazan)* and cholera *(bigi* [or] *sakit talat)* often ravaged the country in former years, usually together. Many lives have been lost through these epidemics. The last serious outbreak of cholera was in 1903. There had been a drought firm the middle of December 1902 till June 1903, with a few short showers during April. In 1905 smallpox visited the country during May, June and July; several thousands of Dusuns then died. In 1913 cholera again appeared but not seriously, and the Government at once took measures to combat it. This disease was then responsible for 150 deaths, and 70 % of the cases were fatal ("Hand Book of the State of North Borneo", p. 50). The Dusuns were absolutely helpless; they kept quiet in their houses, hardly daring to move, because by noise they might attract the "spirits". It was also common with them to leave their homes and hide in the jungle, away from any habitations.

Chicken pox is fairly common amongst children.

The only Dusun medicines are herbs, tobacco, clay and eggs. A leaf of a shrub, which grows all over the country, and is called *hossing,* stops bleeding.

The Chinese are, of course to Dusun minds clever medicine-men. The lowland Dusun readily goes to a Chinaman to buy medicines, and some of the dealers do a roaring trade.

The number of children who have any defective eyes is appalling. A good many have not their eyeballs in the middle, making them to squint slightly.

It happens occasionally that a child of five or six years old begins gradually to grow blind. Many old, blind persons are found in the Dusun country, far more women than men. Here, also, apparently, women outlive men; women with white hair are however very scarce.

A peculiar ailment is that of night-blindness, which is not limited to Dusuns. I do not know what the cause is, but I know children of a Chinese father and a Dusun mother who have this ailment.

There are large numbers of children with *pot bellies.* Dusuns attribute it to worms and leave it alone.

When a Dusun is ill for a few days a cause is sought for. It is decided that a spirit producing the illness has entered some object, often a jar. This is then sacrificed to.

The spirit generally "lives" in some things outside the house — an old stump of a tree, some ruin near, or some stones. These require sacrifices which the priestess offers.

It is common, especially at Papar, to remove the sick elsewhere. A child, quite covered so that nothing is visible, is carried by its mother, whilst the father closely follows or precedes, with a large stick of smoking wood. This he moves to and fro; from right to left, up and down. If the child were carried without this preventative the "spirits" could easily follow, as a dog

follows his master; but the smoke obliterates the smell of the sick person and the spirit is unable to trace him. But this is seldom effective. I have known cases where the sick person was every day remvoed from one place to another, even into a tiny padi-hut in the fields, where fires were kept all around, heaped with green grass to cause smoke.

Grown up persons are carried in a sarong, where a bamboo pole is put through so that two men ca easily carry him. Then two or even more firebrands are used.

Another "cure", from which the priestess makes a living, takes place as follows. The sick person is quite covered with a blanket, and when a man, a brother or son must lie with him under it; in case of a woman, a sister or daughter. Two priestesses take part. One holds a sword *(ilang)* and strikes it with a stick, the other swings a fowl over the sick, both singing, praying and dancing around the mat. This is called *momohizan.* The sick person must now and again shout at the top of his voice. There are more forms of prayers over sick people: with *megampuvan* some eggs are broken, with *popitabus* several priestesses dance round the sick and afterwards round the house. There are several more such cures.

In some cases the priestess declares, after examining the sick person, that the devil has robbed him of his soul, and therefore the man (woman) is ill. She offers to try to bring the soul back. This is long work and is well paid for. These performances begin in the evening, when the priestess begins to beat a gong. Other prayer-women, or her disciples, are with her. After a short time many gongs and one drum are beaten. The officiating woman dresses in a long sarong and sits down facing the sick person. She often makes a movement with her arms as if she paddled, now slowly, then at full speed. She shouts, yells, spits now and again. The devil has taken the soul into the place between the earth and the heavens *(nosikiban).* She halloos and hails him shouting as loud as she can. At last she stops and begins to talk in the spirit-language. She coaxes, talks softly, then again she gets angry and shouts. She narrates her experience and names a price at which the devil will deliver the soul. This is willingly paid. But enough work is done for one night. The following night the work recommences. She again sits down and she has in front of her one or two baskets with rice, fish, a bottle of oil, cents and eggs. When she has overtaken the devil, she talks and takes the things out of the basket and places them on the floor, at a little distance from her. She puts them all back again and rows back to lower spheres. On arriving she carefully takes the soul, goes to the sick person and puts it back into the body! The patient is then supposed to be better. If not then it is said that the soul was "bound" and is still stiff, and cannot yet operate in the body as well as before! The priestess takes the rice &c., for the devil took only the "spirit" of the things, and the "body" is for her.

The priestess sometimes takes a stone or piece of wood out of the body of the sick. This stone was the cause of illness! It is done amidst loud chanting and gesticulating. Dusuns firmly believe that they do take a piece of earthenware out of the body!!

Should a person die during these performances; or before the priestess has gone home, she goes quietly outside, her companions follow her, and she leads them in the direction of some stump of an old tree, shouting all the way: *odu* (grandmother). Coming near the tree they shout oftener and louder. Then the head priestess has a conversation with *odu*. The others must meanwhile cut the grass round and near the stump to please "the old girl". When this is done the priestess ties the women's fingers of both hands together with a thread and they make their way to the river, where they submerge, their fingers are loosened and they may go home. The priestess then goes up the house of death and asks: "Who is dead?" "When did he die?", as if she was quite ignorant about it, and begins to weep and cry.

Relations of a person who is ill for a long time will sometimes open a grave of a relative, whose soul not being able to return, is causing the disease. Many people with priestesses go to the graves. Fowls are immolated with much chanting of prayers.

If a person faints *(noizazangan)*, a spirit suddenly entered the body and he is driven ont by much shouting. All people in the house at once jump and dance round the one in the faint, and round the house, brandishing swords, while prayer-women swing fowls and shout peculiar cries.

Death is due to the soul leaving the body and going to Nabahu (i. e. *Kinabalu* the Mount), *tuhun mongahu* — the person is gone away to Nabahu.

The soul so leaves of its own will, or it may have been enticed away, or it may have been stolen by the devil, who does not want to let it go again.

Several expressions are current:

Napatai is universally used and understood;

mongahu is used by those who have not had much intercourse with strangers;

Eino isido is heard, he is not here; *Tahgas* announce a death by saying: "So and so *Norumbak*", he is broken up; destroyed.

The soul has gone to Nabahu. There are many versions of this, though all agree that the souls go there, that the mountain is the place of the dead. Some ideas are:

1. The soul, after working seven years, like a Dusun on earth, is taken into the company of the spirits to play in the cooling waters, chew sirih, smoke tobacco and live "in dolce far niente".

2. Souls of bad people, who cheated their neighbours, turn into mosquitoes to torment men and beasts.

3. Souls of bad people have always to serve the souls of the good.

4. Souls of evil doers cannot find rest there, and they roam about on earth as evil spirits.

5. Some say that the soul dies seven times and is then either destroyed or only finds eternal rest on Nabahu.

I am sorry that I do not intimately know the Dusuns who live at the foot of the giant mount, for it whould be interesting to know what exactly

their idea is. I have heard form some of these that they occasionally hear "souls" sighing and singing, but it is difficult to find out what a Dusun really thinks. He will tell you something to get rid of you or tell you anything he thinks you like or want, though it may be far from the truth. One learns little by direct questions.

If somebody dies in a house and if it should happen that a short time afterwards — say within six or eight months — another dies in that house, the others will abandon it, nay they must leave it, at least for half a year, and dwell elsewhere. After that interval they may return. They go to a relative's house who takes them in and is not afraid to do so, for one fowl must be paid for every person to sacrifice to the dead *(sogit)*.

Should one die in that house a compensation *(sogit)* must be given,— a couple of fowls suffice for this. These are sacrificed so that the deceased's spirit may not haunt the house or neighbourhood. If the deceased were using at the time of his death anything belonging to his host the *sogit* will be more. For a mat only one pig and one fowl; for a mat and pillow two pigs and some fowls &c. One fowl is sacrificed and the rest eaten!

When a person dies in somebody's field, the owner of the field requires *sogit* and the relatives of the dead have to pay.

For a drowned person taken out of the water the relations must pay sogit to the owner of the ground near which the corpse was taken out, and to them that took it out of the water. A drowned Dusun, by the way, is not brought inside the house, but a small hut is quickly built, and there he lies till he is buried the day after.

In ordinary cases of death the person lies on his mat. Relations are around him, two lift his head and constantly shout his name. To console him is unknown. Hands are laid on his chest, his lower limbs generally cold, are rubbed. They try to give him to drink, and when they have bought Chinese medicine they again and again endeavour to make him swallow some. It is poured into his opened mouth, and it may be that some die of actual suffocation. Mothers, sisters, wives, are nurses, which does not consist in anything else. A child when dying, and not small children only — for I have seen once a boy of 15, once a girl of at least 16 years old —, is held by its mother. She sits on the floor having her child on her lap, who leans against her breast and rests on her arm, and so expires.

It seems that the shouting of the name is peculiar to this time; which is a little strange as in ordinary life they are scared of doing so.

When death has taken place the corpse is laid on his mat and covered with a cloth.

The women present commence to lament and to cry. A gong is beaten so that all in the neighbourhood know someone has died. When relations are living for away a messenger is at once sent to announce the demise. The corpse is in some places washed, in others not. The inmates of the house will make a bamboo frame in the form a small hut over the corpse, and the frame is covered with cloth. Brass-ware, clothing, ornaments, precious cloth are laid round and on the top of this hut. This whole decorated

structure is called *bahu,* which clearly is connected with *mongahu* and *Nabahu.*

Women lament. Mothers will weep, *osusoton ku* (from *osusu,* be born) and in a weeping, chanting tune enumerate the good qualities of the deceased; how good a child it was, obedient ready to help, &c.

Sisters weep *Adiōi, adiōi,* brother, sister mine. A wife weeps, *Kohuang ku* (my companion) how good a husband he was; never beat her; took an interest in her own and the children's welfare, &c. The daughter weeps *Zena, tama ku,* my mother, my father.

A niece laments over an uncle: *mamanōi*; *insanōi,* uncle mine.

An uncle sometimes also shouts over his favourite nephew or niece, *osusakon.*

Friends and neighbours lament their staunch friend, true neighbour, who could drink well and even when drunk was kind and not a finghting man. All that a Dusun considers good qualities is then heard.

Each woman laments on her own account. A woman coming up the ladder of the house will at once kneel and sit on her heels and begin to bawl forth her own ideas about the deceased. She puts her hands before her face, and weeps, and sighs.

They do not shed tears. This lamenting goes on as long as the corpse is unburied. When a woman in the house awakes at night she will often go to kneel near the *bahu* and give vent to her feelings. Gongs are beaten without interruption. At night two men watch (*metatatad*), and keep themselves awake by beating gongs and courageous by taking deep draughts of their champagne.

For formerly vampires, it is said, have eaten corpses even in the house, hence the watch.

The richer the person the longer the burial is delayed. It is an expensive affair, because buffaloes, pigs and fowls must he immolated every day. Twelve days or a fortnight are no exceptions.

The third day the corpse is put in a jar, jarred — at least in olden times more frequently than at present. When one sees these jars one wonders how in the world it is possible to get a full grown person in. The top of the jar is cut off at in greatest circumference, with sharp knives. The feet are put in first, the knees bent, and the body is pressed down. The head is bent forward on to the knees, or between them. The top is again put on and fastened with resinous matter *(hasong)* and clay. The neck of the jar is closed with some wood and well plastered over with clay. Now coffins are mostly used, which are cheaper. Relations and neighbours do all this. Coffins are not seldom one foot too long, and are too broad, so that when carrying it to the grave, and letting it down one hears the corpse moving.

Many are present when the body is put in the coffin. The priestess waves a burning and smoking piece of wood over the coffin, chanting her unintelligible jargon. This is done to prevent the soul of any of the by-standers from escaping into the dead-receptacle.

The lid of the coffin is immediately nailed on, and the chinks between the planks are filled with clay, which soon dries and shrinks, so that the smell is evil, and flies swarm round and on the coffin. The jar or coffin is placed under the *bahu,* decorated as before. With rich people this remains so for many days; and to counteract the pestiferous air resin is burnt and the visitors are often given a few drops of *cadjeput* to smear on their upperlips and hands.

People eat and drink, smoke, chat and sleep there, and do not understand that it must be very unhealthy to say the least. Flies from the coffin come and settle on the meat, but the Dusuns do not mind. Death-houses are always a rendez-vous for dirty flies. In the regions where Christianity has spread a burial is never postponed later than the third day.

Poor people who cannot afford to give a meal proceed soon with the burial, sometimes within 24 hours from the moment of death.

No burial may take place when the moon is full *(tavang)* or *otonob,* just before new moon. The whole village is affected. No work is allowed to be done in the fields, nothing of importance may take place, no palavers are held, no feasting is allowed.

Wives whose husbands have died, have nothing to say. The relations of the man arrange everything.

A poor widow died and her son asked me for an empty cement-barrel, which I happened to have, to bury his mother in. I, of course, gave it to him. Curious to see how they would proceed, after a little while I went to the house. A cross piece had already been nailed to the bottom of the barrel to strengthen it. It was them ready. The old woman was lefted from her mat and feet forward put into the barrel, the top nailed on and she was buried in this flimsy thing.

A woman dying at or after childbirth, if the baby is dead also, is buried together with her baby in the same jar or coffin. When a woman dies, who leaves a sucking child behind, a young sprout of a banana, or bamboo, is laid on her breast in the coffin.

When the day of burial has arrived every one from far and near comes to the house, and in many localities two buffaloes are slaughtered, one to eat in the house, one to be *sogit* to the villagers. However poor the people a *sogit* has to be given, if only to those that come to help.

No burial may take place before the *sogit*-animal has been killed. This animal is killed in the ordinary way, and a priestess is not present. I have seem a full-grown buffalo with its head almost severed, from the body being put on a fire to burn off its hair. Afterwards, it was cut open and the entrails taken out.

About midday half a dozen men, neighbours, and in small places even husbands or sons, go to dig the grave. The burial-ground was and is on a knoll or on the slope of a hill, always on a little higher ground. Many used to bury the dead on their own land, and so graves are scattered over the country. The only sign is a large stone slanted upwards at the head of the grave. Some localities have, and had, a hill set aside as a burial-ground, which was sometimes near, sometimes for away from, the villages. Burial places are

always supposed to be haunted, and few would dare to pass one at night, and no Dusun woold dare to do so alone.

The jungle grows, graves are neglected, so one hardly notices that he is on a burial-ground. When somebody dies after a long interval a path must be hacked through the undergrowth. It does not take long to dig the grave. The men work alternately. In some places drink is taken to the burial-ground for the grave-diggers to refresh themselves, and this is not sparingly partaken of, so that they are frequently asleep during the actual burial, and they remain there till sobered.

The grave (*hobong*) is scarcely two feet deep, for they are afraid that the deceased's spirit cannot enter, and might cause trouble. The custom to protect their graves follows from their shallowness.

The sun must have reached a certain place in its course above to the horizon — between two and three o'clock — and the *sogit*-animal must he killed, when the funeral procession forms. The decorations of the *bahu* are taken down, the coffin placed opposite the door, or when this is too narrow or at an angle, the wall will be opened to let the coffin through. Two long bamboos are tightly tied alongside the coffin, one at each side. The women all turn towards the wall and begin to lament. Gongs are beaten, men lift the coffin out of the house and with much shouting and laughter they proceed towards the burial-ground. They show no respect for the dead at all. The carriers relieve each other without standing still. All the men follow. Gongs are taken and beaten on the way; women do not go to the burial-ground.

Arrived at the grave the coffin is placed near, two poles are laid over the hole, the bamboos untied from the coffin which is placed on the two poles over the grave, so that they can easily lower it. When the coffin is lowered the grave it at once filled in. Few return while the men with the gongs remain, which they do till the grave is filled in. On the way back they wash their feet and hands at a well, or in the river, or even in the water of the fields. The idea of pollution was probably prevalent in former times, but this meaning is now quite gone, for they just wash the dirt off their legs, and those who think themselves not dirty do not do so.

When the grave is far from the house they cut sticks which they sharpen and plant all over the grave, before returning. A fire is lit. The graves are fenced in, sometimes quite elaborately, often with a few bamboos only. Broken pottery, a tom mat &c., are placed on the grave. They say that formerly good things were placed on it, and no one would venture to steal them, but since strangers have come into the country things are not sacred and often stolen, therefore, broken and useless things only are now used.

Relations are proud of a fine grave and and funeral. They often have to sell fields to cover the expenses.

Graves are protected, for there is a Vampire who feeds on corpses. He is called *Pandahatan* at *Papar,* and the following description of him is given. He has a human body, but his hands and feet end in claws; he has wings like these of flying foxes, and his head is provided with a beak.

At *Putatan Pandahatan* is the spirit of lightning, which is also said to violate graves.

A good characteristic seems to be that though they talk about the deceased nobody will slander or talk ill of him. I wonder whether it is because a Dusun is a good man, or whether it only proceeds from his inborn fear of spirits. I am inclined to the latter, though Tahgas do not care a pin for what they say of a dead man.

A man sometimes asks to be buried in a certain spot, and these wishes are generally complied with.

People again gather at the house of the dead on the seventh day (*momukas*). An animal, according to the wealth of the people, is sacrificed, the blood is sprinkled over the house by priestesses, the principal of whom also blesses the house, inmates and guests with water. The "soul" of the animal is offered, while the company takes further care of the rest.

Husbands, wives and children must mourn (*mopuod*), for a deceased wife, husband or parent. Mourning time lasts till the moon is down, vuhan otonob i. e. till first new moon. Mothers mourn for their children for seven days.

A mourner is supposed to stay at home, not go about, nor visit other houses without necessity *(muod-puod)*; women have their hair loose and may not bind it up. If for some reason or other they go outside they may not look about, must walk with down-cast eyes, may not stand still nor address any one.

When they go out they carry a joint of bamboo (*tangga*) containing water and they have to sprinkle all persons they pass.

Should they go up the steps of a house, allowed only in special circumstances, water is sprinkled in it, over it, around it, and over all the people there.

When someone comes up the ladder into the house of mourning he is sprinkled with water, but not when he leaves the house.

This also is an old custom, which is dying out; and the meaning was probably that they were impure, but this meaning is now lost. They still do it because they say, "it is our custom".

Mourners should speak as little as possible; they are strictly forbidden to curse, swear or to use bad language. If a mourner is heard to swear at somebody he has to pay a small fine.

Things "tabu" to them are, moreover, *onsom*, pickled meat and intoxicating drink, and vegetables.

No vegetables may be cooked in the house till after the seventh day, but the mourner is forbidden them all the time.

The first vegetable after the mourning time must be a young shoot of bamboo.

When the moon is down, the mourner is led by a priestess from the house to the river, dressed in ordinary clothes — women with loose hair — his head covered with a leaf of the Kaladi. He takes a bath, is pushed under by the priestess so that the leaft floats away and the mourning time is over. Children also, are given a bath.

When a husband has been away for some time and not been back for two or three months and dies, the widow does not *mopuod*, but she *modihin* (i. e.

abstains) she must abstain from vegetables, loud and bad language, till the next new moon. She may go about, does not sprinkle water, and bathes at the end of the *modihin*-time.

If the husband has left his wife for more than one year, she does not do anything in the event of his death, for they are then considered divorced.

Should widows or widowers who have remarried lose their partner by death, they do not mopuod, but take a cleansing bath in the river during the burial.

A widow(er) is called *nopuod*. This is the post participle of the verb *mopuod*, so the meaning is "one who has mourned".

Afterwards she is called *tondu t'obiang* and he *kusāi t'obiang*, and also the word *nasangkakib* is used.

Balu is not a Dusun word, and they never did nor do call a widow(er) *balu*.

In case a man dies, leaving a widow and child, she is often married by her younger brother-in-law. The marriage price is very small. This is called *poguhi*, i. e. to make return. It is especially the practice amongst poor people, in order that the property may remain in the family.

Chapter VI: **Religion.**

Superstitions.

The Dusuns are animists. Tracks of country, singularly shaped hills, woods, single trees, ruins, stones in the riverbed, the atmosphere and earth have all their "spirit". This reveals itself as a system, which however is bound up with the social and economical life of the Dusuns. They have grown up with it, live in it, and they hear and see spirits. They feel them near and almost in themselves. Conscious of and in fear of spirits the Dusun goes through life. Spirits affect them before their birth and after they have departed from this world.

Their ideas about spirits are for from clear; a description of some is current here and there, or better, everywhere they know how to describe one or other spirit, but that is all.

Spirits, generally, are supposed to be souls of proto-Dusuns; a few have bodies, and all may enter anywhere and anything.

All the Dusuns are affected by them, all are continually under the sway of spirits. It follows that a Dusun is more or less a fatalist, and this has influence on his character. Dusuns differ in language, customs, appearance &c., but they have one religious system, which consists principally in the pacification of the devil, and the propitiation of all spirits in general.

Women only seem to be clever enough to act for the Dusuns, to stand intermediaries betwenn them and the spirits. These women, called *bobohizan*, are the representatives of the people chiefly with his satanic majesty.

They live as other women, dress as other women except when "acting", marry, do the ordinary female work, get drunk as the "best" amongst them, are not always rich, for the remuneration for their services comes to little.

They have learned the "prayers" and "rites" from other priestesses. When one wishes to he initiated she goes to learn from a "bobohizani". As books do not exist, she must learn evenything by heart, and she follows the prayer-woman wherever she goes. The older woman teaches the prayers to the girl, which is done away from the houses — often in a padi hut in the fields — so that others may not hear them. This lasts a considerable time, often years, and the older one does not do it gratis.

It is expensive, and therefore it generally remains in the family. A mother will initiate her daughter. These prayers are in Dusun, but "old Dusun", which the uninitiated do not understand. But as a matter of fact, a priestess often cannot herself explain many passages which she frequently chants. She also does not always know the meaning. This is no cause for astonishment, remembering it to be in the "tongue of spirits", which came down from former ages, simply from woman to woman. Thus it may easily have happened and very probably did, happen, that words were left out and others substituted, that words were imperfectly learned, especially so with the many long words of this language.

Priestesses claim to know the tongue of the spirits, to convene with them, to have audiences with the leader, the devil. How for this is true is difficult to find out.

An uninitiated woman occasionally gets a spell of religious fury; she then will stand as one possesed; she falls to the ground, speaks rapidly, says that she sees "him". She yells and shouts as if she were flayed alive. But let me first say something more about the spirits.

The Dusuns have a knowledge of a "Supreme Being". His name slightly varies throughout the country, but it shows much more similarity than many other words.

A few of the dialectic words are: *Kinohōingan, Kinōingan, Kinungan, Kinohungan, Kinharingan, Kinarohingan.* These words certainly point to one origin, and at the some time prove my theory about the differences which have crept into the "prayers" in course of time. For as this word underwent alteration, it is much more likely have been the case with other words.

All, however, have very confused notions about him. He is generally supposed to be a man with a body, such as the Dusuns, and is in fact their forefather. This must not be overlooked as the derivation of the word will show what it really means, and stories in some localities are to the same effect.

The first word mentioned is known along the lower Papar, the second along some stretch of the Puatan, the third in the interior, the fourth among some Tahgas, the fifth at Tuaran, and the last at Bundu.

Putatan and Bundu have been influenced by Chinese for a very long time, still they keep their word for "God", which is of the same derivation in their own dialects as in the others.

As the derivation of the first word (*Kinohoingan*) is the clearest, we will consider that.

Mohoi-ing means "parent". *In* after the first letter (or syllable) expresses the past tense of verbs and a passed idea into substantives; e. g.

mōdop zou, I sleep, *minodop zou,* I slept, the imperfect tense. *Kapatazan,* death; *Kinopatazan,* death as a past idea.

In the word under consideration: *minohōi ing would* mean: "an old (passed, dead) parent". *Kohōi ingan,* with affix *an,* = "parenthood", and "old age". Where the first letter is changed into a *k* or *p,* is of frequent occurrence in Dusun to express a state.

In added after first letter gives us *Kinohōi ingan,* which means parenthood long passed, and this rapidly spoken would turn into *Kinohōingan.*

This word is pure Dusun and means the parenthood of long ago, perhaps the original parent.

The other words may be derived in the same way. At Bundu *molohing* means "parent", and here the word for God is derived from this, remembering that *h* is interchangable with *l,* and *l* with *r.*

This word used for their Supreme Being is clear. But he does not stand alone, and for the rest it is "Quot homines tot sententiae".

At Putatan, according to some people at least, *Kinoingan* is the state, the Godhead; and the personal name of the supreme Being is *Sinumundu,* whilst his wife — for how could he have children without one? — is *Hinomodun.* The Dusuns are their offspring.

Dusuns of Tambunan seem to hold the same idea.

People of Papar say that *Kinohoingan* is the man, and his wife is *Sinumundu,* and *Hinomodun* is one of their sons. It is an interesting fact that these names are known almost all over the country, and *Sinumundu* even without the many variations of the first.

Wherever *Sinumundu* is known as wife, she is also known as a virago. The derivation of her name is not so easy. It may be in connection with the verb *Sumundu,* which at Papar means to grow, but is, as for as I know, unknown as such elsewhere. It may come from this, as she is the creatix and is supposed to fertilize and grow things. It may be that the present word *undu* = woman, is taken from her name. If the *m* were an *n,* it would be a repetition of *undu,* and then it would mean the "constant woman", the real woman, and, with *in,* the real woman of yore.

Some letters are interchanged: *Suminundu,* and *Simunundu* are heard, which is natural, but probably not right.

Hinomodun — also with *l* instead of *h,* is only a figure on the Dusun stage; he has nothing to do, and is a sleeping partner of the Dusun deity.

Now what does a Dusun think of his *Kinohoingan?* It seems to be universal that they do not think of him at all, they leave him very much alone, do not trouble about him, and think him good and kind to themselves. These beings are invoked in some prayer, of which I append part in the original words to this chapter.

A Dusun of course could not imagine an infinite being, and so *Kinohoingan* and *Sinumundu* have a beginning. Who made them would be difficult to suggest, therefore a Dusun thinks that in the beginning there was nothing at all but a large stone. And *Kinohoingan* and *Sinumundu* came forth out of that stone (*pampang*). That was their beginning. He had the body of a

man, she of a woman. They seem to be more or less almighty, independent, without end, immortal and a little counteracted by their prodigal firstborn, who now as devil roams the earth to thwart as much as possible the kindness of his father and mother towards the Dusuns.

Kinohoingan and *Sinumundu* are kind to the Dusuns, and while they are for away, not on the earth, and whilst the devil is very near, it follows that pacifying him takes the greater share of their religious rites.

Their names are seldom mentioned, as is the name of the devil (*logon*), and never in ordinary day-life. When a woman speakes of them, she uses the third personal pronom or a fictious name.

In the case of the former they consider it cursing, in the case of the devil it is the same; but fear of him, more than being afraid of cursing him, checks them.

They do not feel themselves indebted to *Kinohoingan* or *Sinumundu*, for there is no question of gratitude, but only of coaxing and propritiating them.

Dusuns abstain from many things, which other pagan tribes indulge in, e. g. immorality, because that offends *Kinohoingan*. General scourges, as epidemics, destructive floods, are considered to come from them, because some Dusun has offended them. Priestesses sacrifice and endeavour to learn the fault and the perpetrator. Incest was formerly often the cause of these punishments, and when found out the guilty parties were dealt with in a severe way. Dusuns did this by an ordeal *(monugi)*, which was of one kind. The priestess presided *(monondu)* and after a sacrifice a pebble or egg was placed in a jar of boiling wax and water, or resin and water. The defendant had with his hand to take the stone out of the jar. If his hand was unburnt, he was not guilty. When guilty he was punished accordingly. This custom also now belongs to their history.

Kinohoingan made plans to create a sun, moon, stars, earth with its mountains and valleys, animals and men, and he told his wife. He wanted to make everything perfect and, therefore, he wanted to think it all out, and left his wife for a while. *Sinumundu* however forestalled her husband. She created the sun, a huge fire, and the earth and the sky. She was busy making men from clay, and had several ready, when *Kinohoingan* returned from his solitude. He was angry with his wife because she had done so, cursed her and cursed all things she had made. He took the dolls of clay and flung them for away. They broke to pieces and were thrown against and stuck to the sky. They are the stars. One doll, a girl, did not break up and she is the moon. So the story runs at Papar. *Sinumundu*, however, say some, had the chance to push a couple of dolls off the "Stone", and these are the forefathers of the Dusun — cursed by *Kinohoingan*.

Many others, again say that Dusuns are descendants of two natural children of *Kinohoingan* and *Sinumundu*. They begot many children and the first-born was a boy called *Logon*, who was of a quarrelsome nature, always fighting his brothers and sisters; he was disobedient to his father, so that he was sent from the stone-dwelling, and came to the earth. There were no people as yet. Another son had an accident and slipped, one day, and fell off the

stone, and he also came down on earth. *Logon* at once fought him, and nearly killed his brother; for he, of course, claimed the earth. On the understanding, however, that the younger brother should give of his works, of the fruits of his labour, part to *Logon*, his life was spared — here is the first man paying tribute to *Logon!* When his mother *Sinumundu* saw that her second son did well, but felt lonely, she threw him one of her daughters as companion and these two are the ancestors of the Dusuns! They paid tribute to *Logon*, their children did and still do so. *Logon* is the evil one, the devil, who tries to harm the Dusuns when they do not pay tribute i. e. sacrifice to him.

What is the origin of these rites, who has taught them?

Many years ago a woman heard wailing near her house, and had heard it for a long time. At last she went out to see what it was, and she found the soul of a former Dusun (*tuhun timpuni*), whose name was *Tutumuhong*. He told the woman that he had been weeping for many years already, because the Dusuns, his progeny had lost the *adat*, customs, of their forefathers. She had heeded him and come, therefore he was going to teach her how things were in the beginning. He told her about the Creator and *Logon*, and taught her the sacrificial prayers. This lasted many evenings. The woman had to memorize it all. He taught her the language of the spirit world and charged her to teach it all again to other women, and women alone, because she a woman had heeded his crying. Women only may perform the sacrifices and chant the prayers.

One evening he told her to bring him a puppy, as he had seen one and should like to take it with him. There were no pups *(duku)* in the village and he did not cease asking for one. The woman at last took him a kitten *(tingāu)* in a basket, thinking that it would he as welcome as a little dog. As soon as Tutumuhong saw the kitten, he took fright and fled away and has never come back to teach!!

The greatest religious rite is the pacification of the devil and all evil spirits.

Propitiation of spirits is done by sacrifices, beating of gongs and dances. Sacrificial animals are pigs and fowls, white fowls, or nearly so, being preferred to others. Beating of gongs, especially the *sanang* and *agong* and drums, several are used. Dances are performed by the priestesses, dressed in full uniform. There is no generic name to denote "prayers" in general, and any name given is always for a special object. A sacrifice is called:

Kohobukan, — to sacrifice = *momohubuk* —, and the place where it takes place is known as: *pomohobukan,* and afterwards *pinomohobukan.* This word is known all over the Dusun country. Dancing is expressed by *sumazāu or sumayāu,* and, as for as I know, universally so. Dancing never took place unless in propitiatory prayers; now, however, beating of gongs and dances are held without the prayers.

Names for various sacrifices differ in various localities and some performed here are unknown in the next village and vice versa. It is hardly

possible to write an account when so many differences are found. I select a few more or less common amongst them all, but the whole system proves that there is one basis. Chinese influence is absent, except the demons, but this is not patented to Chinese alone. Ancester worship is quite unknown, so is the multiple soul. Their religious customs and words show no Chinese influence at all, and prove that the theory of their Chinese descent has no ground to stand on.

The great work of the Dusun is planting and harvesting his *padi.* It is no wonder then that he has several performances for propitiating bad and imploring good spirits.

The greatest of these prayers is very expensive and does not lake place in the same locality. Of this *meginakan* I intend to write a short account for this chapter.

Before the Dusun commence to plough or prepare the field he performs a little ceremony called *gumodok*, to be freed from all and every mishap. One fowl is offered.

When the field is ready he *humadsong* to obtain fertility of the young plants in the nursery, after which they are transplanted in the fields.

As soon as all have been planted and the fences are made, the whole village abstains from work for two days and they perform the *memagon.* A few pigs are killed, and the paths leading into the village are closed with bamboos, which are decorated with palm-leaves, as are several places in the village itself. A stick is put in the ground, on which a basket (*gozong*) is hung, with sone betelnuts, tobacco, padi and a little nassi (drink) Nobody is allowed in or out of the village, and if one has to go out he is fined one fowl, which is sacrifield.

Memagon now takes place only by prestesses who sacrifice and pray just outside the village and at night only.

After this they *menavit*; one fowl is killed in the field amongst the growing padi. When the weeding is over *menogit* happens. A few pigs and several fowls are killed to obtain a good crop. A few bunches of growing padi are taken from the field and brought to the house and hung up. The villagers generally combine for this. The feathers of the fowls are taken to the field and there set up on a stick. Sometimes a rough image of a cock is made and the feathers stuck in. Half-a-dozen bunches of padi in the field are "dyked in".

As soon as the padi ripens a fowl is bled to death in a field, and a little drink poured over it; this is called *memantas* [1]. After the harvest, feasting goes on for a long time, *menumbiu, modziāū* pigs and fowls are immolated.

I have already mentioned in a forner chapter some prayers in case of sickness. When a whole family is sick it is called *minutun; momohizan*

[1] Formerly, I was told, slaves were killed in the padi-field. As the present time one sees here and there huge stones planted in the field, to which offerings are made. Elsewhere, carved posts are met with.

in the house, *popitabus* in and outside the house. With *megampuvan* eggs are offered. When one faints or gets a fit of epilepsy: *nuntutoan. Momusahin* over a pregnant woman.

There are others: *modsusong,* before a hunt; *Mikalan* in a house without special reason. Besides these there may be a score of others, but these show that a Dusun can, all the year round, give vent to his desire of propitiating spirits.

The Dusuns know a few minor good spirits; the genius of the padi is: *Bombason.* Whenever a Dusun happens to sit down in a padi-field to eat, a few grains of rice and a little fish are thrown in the field and our Dusun friend recites the following:

Bombason kanomakan	*Bombason* see here food
Ada ongoi tobul	Do not go lazy
Mongoi topoi	Go diligent
Ada ongoi todot	Do not go eat much
Mongoi totubis	Go eat little
Ada ongoi takasang	Do not go destroy
Mongoi nopo tapinto	Go only increasing

Various prayers are performed in connection with a new house. *Mizon* ot the opening; *magavau* a little later: *Magang* after that, when it finishes with *meginakan.* The first: All visitors are sprinkled with water and each one must sprinkle the house. Many are invited so that the house is crowded *(aū opompon)* and there is no room for evil spirits! Each receives a fire brand or, at present, a candle or a "bamboo" with resinous matter and, to the shouting and chanting prayers of the women, all the beams of the roof are touched and just blackened. It is to drive out the spirit who burns down houses. Whenever a house burns down the inmates may not come to live in another house and nobody — though they are hospitable — takes them in, for fear the spirit that burns the house may take revenge and burn the other also. All the villagers, however, will assist the unfortunate ones at once in building a shanty.

Lightning and thunder are two spirits fighting. *Pandahatan* and *Bugang.* One runs and the other after him. He runs often down a high tree to escape.

One very evil spirit is called *comit.* The description given is: It is a female spirit, quite as large as a girl of about twelve years! The upper part of her body (sic!) has long hair, she walks upright, has two small eyes which glitter in the darkness; her head is hairy but the two large ears are bare. When people come near she shouts: *comit, comit.* She is then very wild and some unfortunate Dusuns have felt the strength and sharpness of her teeth.

When you hear this you naturally ask: "Can you see a spirit?" They then answer you with: "Who can see a spirit?" You ask further: "How do you know that one looks like that?" Without blushing they reply: "Because other people have seen it!" Should you still persevere and ask who they are,

they will begin to explain that once upon a time the grandfather of so and so met a man who had an aunt &c.

Women are the official leaders and intermediaries between the Dusuns and the spirits. The profession is not overcrowded for they know of a kind of jurisdiction. Most of them can only perform in one village and its immediate surroundings, a few have power over a greater stretch of country, but no priestess of Putatan, e. g. would act as such at Papar; they say, "we have no power there". The priestess when she acts as such, dresses herself in the best way she can, decorates herself, and some may so wear 20 pounds sterling worth of cloth and ornaments. They are more or less dressed in a similar manner, though one may wear some little trinkets, which a few miles further on are not in use. Over her ordinary skirt she wears one reaching her ankles; this skirt is of better material, and little bells are sewn on its hem. Two scarves of fine cloth are worn diagonally over her body, and fastened round the waist with waistbands of silver. This cloth is not of Dusun make, but of Brunei origin, and one piece may cost anything from 25 to 100 dollars. In some places ther wear the hood of every day life, or a rattan hat. Once I saw, at Papar, a priestess who wore some wreaths of leaves and flowers round her neek. The Putatan priestesses are the most picturesque. Besides wearing the long skirt and diagonal scarves, and all the silver waist and armbands, hairpins and rings, they have a small square piece of silk, with little bells sewn on to it, stuck between the waistband. Tied to her head the priestess has a *sigah,* made of hizad-leaves, with coloured ribbons and the tail-feathers of an argus pheasant. To the top of the feathers tiny pieces of variously coloured ribbon are sewn, which make the feathers hang down. In her hands she holds a rattle *sindavang* or *gunding,* two or three round pieces of brass which hang by a string from a wooden, ivory, or bone handle. This is sometimes carved. Poorer women are content with a few pieces of a broken gong or any old brass. This is rattled during the dance, but the sound is slight. The women on the accompanying photograph neither wear the upper skirt nor hold their rattles.

The actual killing of pigs is generally done by men, while priestesses crowd round and chant. When a bevy of priestesses is singing, it is very melodious, especially when there are not many instruments to drown their voices. Sacrifice seems to consist of only offering it to the spirits; in some cases the blood is sprinkled or smeared on the house, persons or things; and eating the flesh.

Dances are not of many kinds. Priestesses dance holding swords, and there are dances of one man and one woman. Half-a-dozen gongs of different sizes and tones, and one drum, are beaten by men, who sit round the room, leaving the centre part for the dancers.

The woman dancer takes up her place at one end; standing erect, the feet close together. She stretches her arms, and slowly mores forward extending her feet brings the heels and, then the toes together.

When two dance they face each other, and so move towards each other till they come near, when they go back and repeat.

The man first begins to dance and after a few steps he shouts a peculiar sound, which one can best compare to the baying of a stag, then the woman, who was waiting for this, commences.

Priestesses claim to have interviews with *Logon* — the devil. How far this is true is difficult to find out. They have a very strong imagination, and also they believe that what they dream really takes place.

Convert priestesses say, however, that it is true, that they see him, talk with him, feel him, touch him!

When a priestess wishes to find out his satanic majesty's pleasure, she gathers men to sound of gongs, kills a fowl, sprinkles its blood all over the house and the people, and sitting on the floor she commences her prayers. Such a ceremony lasts for hours. She rattles along at top speed, laughs, shouts, sits quietly listening, rises, gets angry, kneels, beats the air with her arms, falls to the floor, gets up, ejects her saliva all around her, shouts, talks and is quiet again. Ordinary words of abuse fly from her at the speed of a couple hundred per minute. This goes on day and night. This ceremony begins when the sun has well risen — say seven o'clock a. m. and terminates next morning.

Various things *(Kompuongŏ)* are kept in their houses. Bundles of hizad-leaves, often with blackened skulls hidden within, little jars and large ones, baskets a few inches high, teeth of the wild boar, crania of monkeys, beads, shells, dried padi, feathers of immolated fowls, small stones, bundles of wood fibres, and any queer thing a Dusun fancies. These are believed to lodge spirits. The occasional offerings brought to them are very little indeed.

Large jars with indwelling spirits are possessed. At Tuaran, especially, they preserve these jars. Dusuns of other rivers who are rather sceptical about them often sell them to Tuaran people. These jars fetch, nominally, sometimes 2000 dollars and more. Jar houses are sometimes made, the property of the village.

I have one little thing only $1^1/_2$ inches high, an earthenware, rough jar. The intrinsie value is not more than one penny, but this "sacred" thing was sold for one full-grown pig, say 30 shillings! Priestesses and women of the house may make offerings to, and touch them; they are *tabu* to others, and when they are handled by any one else they lose their "sacredness". A Dusun woman, however, when she has a chance will sell such a desecrated jar, as a spiritual antique, to a simple Tahgas.

Some trees are "spiritual" — a kind of wild fig tree and the *banyan* (nonuk), especially. Offerings are made to them at irregular intervals. Once such a tree was cut down by one of us, and several priestesses crowded near, carrying food and drink, and calling to the "spirits", which were wandering about; some sat it was said, shivering on other trees, and were coaxed by the priestesses to come down and go with them. If all the curses had had effect, the wood cutter would have fallen stone dead many times over! The old ladies went home, at last, and I do not know what because of the "spirits".

When a Dusun goes to consult a priestess he *sumuku bobohizan,* and when he goes to ask about future things — which she is said to learn during

her audiences — he is said to *Sumuku mogigintong*. This word comes from *mogintong,* which again is derived from *mintong* to see.

This then is their whole religious system — if it can be called religion — for it is all a private affair.

Exorcism, *pogonduan,* is known.

Women honour spirits by *pogoundosi,* fear. On hearing a noise which they do not know, they begin to shake and to tremble, but are quiet, for it is supposed that a strange spirit is near, who is looking for a roosting place. Omens are quite common, *kopokopizan.* The chief one are, the cry of animals as the *pavus* (roedeer), the *sohoikap* (horubill). The flight of birds may be a good or bad omen, depending on the direction in which they fly.

Snakes, centipedes crossing their path, or going in the opposite direction, is unfavourable. Passing a house where a child cries is a bad omen for women.

A Dusun often *magandad,* returns, but he sometimes tries to make a good omen out of a bad one. He may walk in the same direction himself till the animal stops, or he may try to turn it round, as e. g. with a centipede. Tahgas, when they are carrying heavy loads, on meeting with bad omens, will sometimes leave their loads in the jungle, while they return to the startingplace.

Charms *(hamāi)* are worn, tied to a string round their waist. These consist of many things; glassbeads, animal teeth, beaks of the hawk, a claw of a white fowl, small pieces of wood &c. They are sometimes sewn in a strip of cloth and this is then worn. These are generally taken off at home, but when a Dusun goes out he will not do so without his *hamai.*

Dreams (nippi) play a great part in Dusun life. He dreams and believes in them. He will not do any important work without first dreaming about it. In giving and taking in marriage the respective parties must first dream. A father finds a name for his child after a dream. A mother dreams of the welfare of her child. Spirits, they say, make future events known in dreams. Dreams may be warnings, or give a rule of life. It seems that a Dusun can dream about anything he likes and when he likes. Dreams are narrated, and often so realistically, that it is no wonder they hold that a spirit has come to them and acted and spoken. Explanations of dreams are asked for and given, when they meet together after the day's work is done. When a dream repeats itself they act accordingly. Many change their name after a bad dream.

In foregoing chapters I have already mentioned *tabu*. There are days on which no Dusun may work. Meat and vegetables are *tabu* in certain circumstances as going up a house during the time of mourning.

The day after an eclipse is also "tabu". Some things as idols, certain kinds of wood &c. are not allowed in the house before a certain feast is given. Flesh of an animal dying whilst bringing forth its young is *tabu* to all women, who would become sterile if they ate of it.

Another superstition, already mentioned, is *menogit* to make compensation; or the substantive *sogit* is used with the verb *manak* to give (*manak sogit*). This is required with almost everything. The man pays for his wife a certain sum plus *sogit*; if a man is fined for improper conduct he pays the fine plus *sogit.* The relations of a dead person pay *sogit* to the villagers.

When a Dusun sells a pig the buyer is not allowed to take it away before the sun has reached the zenith, for evil might befall him.

They must eat inside the house; they are not allowed to sit on the veranda or in the doorway; neither are they allowed to eat at home after dark.

Another superstition is *monggom.* When the new padi is in the padi-holder, no Dusun may give any of it to outsiders before he has had *monggom.* It consists in this. First one *gantang* (measure) is taken out, pounded and eaten by the family only.

No outsiders may eat of this. When all is finished three gantangs are taken out, dried and pounded and prepared.

Strangers may eat of this in the house only, and the family may not take it elsewhere to eat. When this is finished and they have taken padi out of the holder for the third time they are allowed to give to others and bring it outside. If he did not *monggom* his padi would not keep; it would rot away in the *tangkob* padibox.

Appendix I.

Beginning of heathen Dusun prayer, in which *Kinohoingan, Sinumundu* and *Hinomodun* are invoked. This prayer is from a prayer woman of Papar.

Kosundu no kohodun avāū ni komboyango, babat babat do namatai pinosuvai mo'ōi hahu, mo'ōi hundog kasat komonggoi onduhi konou do pongohuvan si Sinumundu, si Hinomodun, si Kinohoingan, si Kinopunan indi . . .

I intend later *Deo volente* to write a prayer with translation and notes for Anthropos.

Appendix II.

An account of *Meginakan.*

The Dusun who gives this feast must be a well-to-do man, for the expenses are heavy. Generally they save for years to show off once for a few days. Many people and all the prayer-women of the district gather at the house and eat and drink for six days. To prepare the feast takes several months. He who intends to give it sends word round and several men come to work, who are fed at night by the employer. They fetch rattan, hizad-leaves sago-palms, a large piece of hard wood, bamboos, bark of different kinds of trees. They try to catch an argus-pheasant. They bring all to the house, where it is stored away. This takes several days. About six weeks later the priestesses come to make a sig*ah,* headdress, of hizad-leaves, coloured ribbons and the feathers of the pheasant or, when the men have been unsuccessful, of an ordinary domestic cock. This headdress is for the head priestess. People now may file and blacken their teeth. Then it is *minsau vogok* — pig-killing-day. Ten or more pigs are killed. The live animals lie in a row. The priestesses chant and the head priestess has many sharpened thin bamboos as there are pigs. She stabs each pig in the throat and thrusts the pointed bamboo as far in as possible. The blood is caught in vessels. Men light fires round the pig to burn

off the hair, and then throw water over it and scrape the hair off *(mongikis)*. When clean it is cut up and the fat cut away. Some boil this down, others cut up the animal in pieces. The lard *(hunok)* is stored in a jar *(tunsina)*. The fat is used to burn, or for cooking or to use with their food, and when there is much of it is sold to others, who pay for it in rice, padi or fowls. The flesh is mixed in a jar with the remnant of fermented rice (*tuamas*), a little salt is added and the whole well covered. It must be done in one jar only, all at once. This is then called *pangansaman*, and the flesh when ready, *onsom*. The next day the lardest pig, sometimes 160 pounds in weight, is killed for the priestesses. Prayers, and the pig is drowned and then cut up. It is divided amongst the prayerwomen, nobody else may have any of it. The leader takes the greatest and best share, the second in age a smaller portion the third one still smaller, and so on.

After this, the men come again to square and smooth with their adzes *(wasōi)* the large piece of wood. It is about seven feet long by sixteen inches at the top, twelve at the botton, and ten inches thick. Five holes are made in it. This is the pounding-box, *tasong*. When this finished they may go for sticks of hard wood of few feet in length. When brought into the house they must be carried in such a way that the "tasong" cannot see them, and they must first be brought into the house. Then they are smoothed but no one may sit down on the pounding-box. When the pounding-sticks *(tunau)* are ready, bamboos are cut to serve as watercarriers (*tangga*). They are decorated by cutting off portions of the outer bark, always according to one pattern. When ready they are put in the river, or water, for five days to keep out the wood-lice (*bubuk*).

A little outhouse (*tinambahai*) is now built. This is the storeroom for the Dusun Champagne. The remote preparations now finish.

The women come forward to do their share. The bark of trees is together with rice, pounded in the new pounding-box, and mixed with various ingredients, which make the yeast *(sasad)*. The rice used is perhaps ten *gantangs* (one bandu). A few cakes (*tindalam*) are made of the first flour, which are eaten by the women. The next morning the pounding-box is placed in the outhouse. Yeast takes three days to ripen. The third or fourth day the box is taken out of the tinambahai and padi is husked, probably 30 *bandu*. This is the rice to be fermented to make the *nassi*. When the rice is ready, it is cooked, spread out on mats, and the yeast mixed with it and put in large jars. These jars are carefully stored in the outhouse. That evening and night and following days, one or two drums (n o gongs!) are beaten to encourage the nassi and to welcome it. The fermentation acts three days. Invitations are sent. People collect at the house, women on one side, men on the other. Each has a leaf of the *imadang* tree. Two women come round, one carrying a basin of onsom, which she may not put down, and the other gives everyone some of the "onsom" on his or her leaf. The nassi is brought in by several men. They must first drink and then they may eat of the meat, which they may also take home. Drinking is the chief thing.

The priestesses come early next morning, before any one else. They

chant outside and inside the house. People come, gongs are beaten. The head-priestess dances, she wears her full uniform and holding a sword dances her monotonous dance. All the priestesses dance after her and they must dance seven times. When there are not priestesses enough, the first one dances again. After them the host and others dance. At the end of the dancing he strikes the sword into the ceiling, where it must remain — end of hostilities. Many go home drunk.

As soon as it is light on the third day the prayer-women come again and half a hundred fowls are killed to the recital of prayers. Guests come only after midday, when there is dancing eating and drinking.

The fourth day is called *mudau*. At present a kerbau is immolated, and at night the priestesses go home having played their part, though they come again next day to divide amongst themselves the remainder of the onsom. They withdraw and may not come back again that day. Again one buffalo is killed, and also on the next day. This is the sixth day. Priestesses may come as ordinary women. The day after, the guests are supposed to come to help the host in making his mursery for the young padi. This is the first in the district. The priestess *mihik*, cuts the first grass; plants the first *todook*, stick of fence; and makes the first *totok*, hole for the padi seed.

The outhouse is broken down, the water-carrying vessels are stored in the house, and may not be used anymore. Everyone may take away whatever he has made. The giver of the feast has probably no pigs, fowls or padi left, but he is proud that he has had *meginakan*.

Légendes des *Tay*, Annam.

Par le P. J.-B. DEGEORGE, missionnaire apostolique des Missions Etrangères de Paris, Yên Khúo'ng, province de Thanh-Hoá, Annam.

(Fin.)

XXI° *Pi dieu Quáng tái.*

Mở jam mi nõng pi sóng kủn Hươnjao kọ bọ hãi pan lơ, kờ dai pi ài mên kủn sắt sử. Nõng chai hến jíng nẳn, bọ jạk mắk to lơ bọ ìn ơi chiên chai lơ năm kăn pán lơ. Khờ hươn nẳn, kó mi kủn nựng kọ pán dieu măn. Bo mi víõk lơ kọ ma jám hắk peng hơn pi ai nốt. Khà dày ản lơ chĩn pá, bọ han lơ kóbọ lum khà sắk tứa.

Mở bạ nõng chai tợp súng, hũ ngắm sỡ nõi, sờ ngắm jóng nĩ vả: «Chắk pi dieu hũ hắk peng hũ vả pi ài? Pi dieu chơ lơ bọ mi viẽk lơ kó hắk hau tẻ, kờ dai cho mi viẽk khôn sờ jóng lơ?»

Măn chặng khữt chia moi pi dieu kắp pi ài phơ phen hắk peng hon. Mỡ nựng măn áu khúng páy ti lơ, chuồp tô quáng nựng săng si kỉn jà jú, sờ măn nhĩng. Ma moi du, sờ tô quáng tái lỗm lồng ti nẳn. Măn chặng áu nà bụm nà bièu, lẻn ma hỗt tín dáy pi dieu, chặng ờn vả: «Pi dieu ơi, pi dieu à, ma bọk ăn nĩ meng meng.»

Pi dieu thám vả: «Ăn lơ là?»

Măn kó bọ vả. Măn bẹk khúng páy kọn, pi dieu páy săp lăng. Hỗt lăng bàn, măn chặng tạo ma nà khôn nà kho vả năm pi dieu jóng

XXI° L'ami et le cerf mort[1].

Autrefois il y avait deux frères. Leur maison n'était pas pauvre, mais l'aîné était simple. Le frère cadet voit cela, ne l'aime pas beaucoup, il ne samusaient pas ne causaient beaucoup ensemble. Près de cette maison il y avait un homme semblable à lui[2] quand il n'a rien à faire il va le visiter, l'aime assurément plus que son frère aîné. Quand le compagnon a quelque chose, viande, poisson quoique ce soit, il n'oublie jamais son compagnon[3].

Quand le cadet devient grand, sait un peu réflêchir, il pense ainsi, dit: «Mon ami m'aime-t-il mieux que mon frère aîné? Quand il n'y a pas d'affaire, mon ami m'aime vraiment, mais s'il y avait une affaire embarassante, que serait-ce?»

Il songe à éprouver l'ami et le frère aîné, qui (des deux) l'aime davantage. Un jour il prend un fusil va, rencontre un cerf qui mange de l'herbe *jú*, il tire. Il vient voir, le cerf est mort, tombé là. Il prend alors un visage triste, un visage grimaçant, court jusqu'à l'échelle de son ami, l'appelle, dit: «Ô ami, ô ami, viens que je te dise ceci vite, vite.»

L'ami interroge, dit: «Qu'est-ce?»

Il ne dit pas. Il porte son fusil, va devant. L'ami suit derrière. Arrivé en bas du village, il tourne vers son ami un visage inquiet, un visage

[1] Légende transcrite d'un manuscrit de *Ke Sáo*, de *Pao Nứa*. Quoique cette légende ait déjà été narrée par le R. P. BOURLET («Anthropos», 1913, p. 881), je la reproduit néanmoins, car il y a quelques variantes, et je la présente avec le texte *tay*.

[2] Semblable à lui: de même caractère.

[3] Quand l'un a quelque chose, il n'oublie pas l'autre, il lui en fait part.

nĩ: «Pi dieu ơi, khữt jóng lơ choi dom? Khòi páy nhĩng khúng, hến kủn nựng sía jà hảy, khòi ngắm vả tô quáng. Ngăn kọ khần chặng lặn, tái ma tốk mẻn, mẻn phù kủn. Pi dieu ban ết jóng lơ chơ nĩ?»

malheureux, parle ainsi: «Ô mon ami, comment penses-tu m'aider? J'ai été chasser, j'ai vu un homme qui sarclait les champs de montagne, je pensai que c'était un cerf. J'ai leve le chien, l'ai abattu, il a été tué, c'était un homme mon ami me conseille d'agir comment maintenant?»

Pi dieu vả: «Chắk, tám tẹ thau, kăn bọ hũ nom.»

L'ami dit: «Que sais je? C'est ton affaire, je ne sais pas.»

Ke nản vả: «Pi dieu vả jóng nản, mẻn vả hau kắp ha bang pi dieu khap ni bọ?»

L'autre dit: «Mon ami parle ainsi, c'est dire que nous ne sommes plus arnis, cette fois?»

Pi dieu nản vả: «Jóng nĩ kó jóng nản.»

Cet ami dit: «C'est comme ceci, c'est comme cela.»

Ké nản băt mưa hiếk pi ài, kó teng chien kốk pái jóng teng chien năm pi dieu. Nà tá kọ ết kieu dieu nản.

L'autre retourne appeler son frère aîné lui raconte le commencement, la fin (de l'affaire) comme il a raconté à l'ami. Il prend un visage comme (précédemment).

Pi ài vả: «Nha vả nưa kháu hũ chế. Thau jụ nĩ. Vãy kăn áu lúa sía kọn. Sóng há chặng páy, făng tặm sía.»

L'aîné dit.: «N'en parle plus de peur qu'on le sache. Reste ici. Laisse-moi d'abord prendre ma bêche. Tous deux nous irons alors l'enterrer.»

Ké nản hũ chăk chớ pi ài hắk tô tẻ chăng vả sử ọk hờ pi ài hũ măn nhĩng dày tô quóng. Kháu áu mưa kỉn.

L'autre sait que le cœur de son aîné l'aime vraiment, alors il dit la vérité à son aîné, qu'il a tué un cerf. Ils le rapportent pour le manger.

Tè nản páy chặng mị chien pi dieu quáng tái. Mẻn vả: Chơ mi viẽk đi, hũ vả bọ mi viẽk lơ, sờ mẽn pi dieu. Mi viẽk khổn ma, sờ bang văt.

Depuis lors il y a l'histoire des amis du cerf mort, c'est-à-dire: quand il y a une affaire agréable, ou aucune affaire, on est ami. S'il arrive une affaire ennuyeuse (l'ami) abandonne (son ami).

XXII° *Chủ tộ Kong fã*[4] *pheng năm phù kủn moi du phơ mi lĩtthi nhọ.*

Mở jam mi kủn nựng ết hươn khờ pạ. Mữ nựng ké nản săng si páy făn mãy ma kặm hươn, sờ mi chăng nựng ma bọk phù nản vả:

XXII° Tous les animaux sous le ciel se comparent à l'homme pour savoir qui a la plus grande puissance[5].

Autrefois un homme avait fait sa maison près de la forêt. Un jour il allait couper un arbre pour étayer sa

[4] *Kong fã*: «sous ciel» = sous la voûte du ciel = sur la terre.

[5] Légende transcrite d'un manuscrit de *bạ ót*, de *Bàn Chiềng Hạ*.

«Hau khẹng du hờ hũ chắk lĩtthi phơ nhợ.»

Phù kủn vả: «Vãy mữ ựn chặng. ma pheng; chơ nĩ săng si faõ.»

Tô chăng vả: «Faõ ăn lơ?»
Phù kủn vả: «Faô kặm hươn.»

Tô chăng vả: «Chủ mữ nhăng jụ dày, mũ nĩ ết lơ faõ?»

Phù kủn vả: «Chõ chãu thau bohến ồ?»
Tô chăng vả: «Hến ăn lơ?»
Phù kủn vả: «Chơ chãu tá nghin déng. Lo mi lồm luóng chề. Chặng vả dày kặm hươn[6] kọn chặng dày. Bọ kặm sờ măn piúsía.»

Tô chặng vả: «Hươn tợp pán nẫn kọ piú dày ồ?»
Phù kủn vả: «Kai vả piú.»

Tô chăng vả: «Kú tợp pán nĩ piú dày bọ?»
Phù kủn vả: «Tợp pán dung hươn, kó piú dáy nưa. Thau só ăn lơ?»
Tô chăng vả: «Jóng nẫn sò thau ết jóng lơ hờ kú khoi piú bo?»

Phù kủn vả: «Hũ no!»
Tô chăng vả: «Ban thau hờ ết hờ kăn dom.»
Phù kủn vả: «Thau jạk khoi piú, sờ páy sõk dan chưa tháu tợp, mẫu, dí ma, hờ kú ết hờ.»

Tô chăng páy sõk dày lái chưa thảu ma. Phù kủn chặng bọk măn jụ tỉ nựng mi hà kó mãy tợp, leõ áu chưa tháu phụk sị tín năm sị kó mãy. Nguong măn phụk sờ kó

maison, un éléphant vient dire à celui-ci: «Luttons pour savoir qui a la plus grande puissance.»

L'homme dit: «Laisse, un autre jour nous lutterons; maintenant je suis pressé.»

L'éléphant dit: «Pressé de quoi.»

L'homme dit: «Pressé à étayer ma maison.»

L'éléphant dit: «Tu es ici tous les jours. Pourquoi es-tu pressé aujourd'hui?»

L'homme dit: «Ce matin tu n'as pas vu?»

L'éléphant dit: «Vu quoi?»

L'homme dit: «Ce matin le soleil était rouge. Il va y avoir grand vent. Il faut donc que j'étaie ma maison. Si je ne l'étaie pas, elle s'envolera.»

L'éléphant dit: «Une maison si grande que cela peut-elle s'envoler?»

L'homme dit: «Certainement elle s'envolerait.»

L'éléphant dit: «Moi gros comme cela puis-je m'envoler?»

L'homme dit: «Gros comme une maison tu peux t'envoler. Que veux-tu?»

L'éléphant dit: «Alors, sais tu comment faire pour que je ne m'envole pas?»

L'homme dit: «Oui, je le sais!»

L'éléphant dit: «Je te loue pour que tu le fasses.»

L'homme dit: «Tu ne veux pas t'envoler, alors va chercher, apporte un tas de lianes grosses, solides, pour que je fasse (ce qu'il y a à faire).»

L'éléphant va chercher, apporte beaucoup de lianes. L'homme lui dit alors de se tenir à un endroit où il y a cinq gros arbres, puis prend les lianes, lui attache les quatre

[6] *Piú*: «être enlevé, soulevé par le vent.»

nựng. Leõ bọk măn vả: «Thau long thên du; bọ khạt dày, sờ bọ píu dày. Hũ lơ khạt sờ bọ khoi.»

Tô chãng thien khap nựng, sò khạt. Phù kủn băt bọk măn páy sõk chưa tháu dí hơn. Măn páy áu dan chưa tháu tợp dí ma. Phù kủn băt bọk măn jụ mieng kạu, áu chưa tháu nản phục măn dí hơn. Leõ bọk măn vả: «Thau chía long chien du, khạt dày bọ.»

Tô chãng thien bọ khạt. Phù kủn băt bọk vả: «Thau thien hing tể moi du măn dí chặng dày, hũ lơ khạt, sơ nhăng piú dày chề.»

Tô chãng thien jóng lơ kọ bọ khạt. Chơ nản phù kủn áu kháan ma făn sía nguong, sờ tô chãng lồng heng.

Phù kủn chặng bọk măn vá: «Thau hũ chắk lĩtthi pho nhợ pay?»

Dan chãng ựn hũ chắk tô chãng nĩ sua phep phù kủn sờ tè nản páy tốk káy, bọ tàm ma khờ phù kủn nưa. Tô sừa hển phù kủn săng si phứa na jụ khờ pạ, sờ thám tô khoai vả: «Thau tợp pán nản, bọ tọ lau kủn phứa nản hờ măn tái sía, leõ thau dày jụ lạ? Phù kủn sờ măn nõi, thau so tợp chề.»

Tô khoai vả: «Măn nôi, kờ dai litthi măn nhợ.»

Tô sùa chặng thám phù kủn vả: «Tô khoai vả: thau mi lĩtthi nhợ, kăn jạk hũ chắk.»

pieds à quatre arbres. Il attache sa trompe à un autre arbre. Puis il lui dit: «Essaye de t'agiter pour voir; si cela ne casse pas, tu ne t'envoleras pas. Ou si cela casse, tu n'échapperas pas au vent.»

L'éléphant s'agite une fois, cela casse. L'homme lui dit d'aller chercher des lianes meilleures. Il va chercher, apporte des lianes grosses, bonnes. L'homme lui dit de se tenir à l'endroit précédent, prend ces lianes l'attache plus solidement. Puis il lui dit: «Essaye de t'agiter pour voir si cela casse.»

L'éléphant s'agite, cela ne casse pas. L'homme lui dit encore: «Agite-toi très fort voir si c'est assez solide, ou si cela casse, et alors tu pourrais t'envoler.»

L'éléphant s'agite de quelque façon, cela ne casse pas. Alors l'homme prend une hache, vient couper sa trompe, l'éléphant perd ses forces.

L'homme lui dit alors: «Sais-tu qui a la plus grande puissance?»

La troupe des autres éléphants sait que cet éléphant a été vaincu par la puissance de l'homme depuis lors s'en vont loin, n'osent plus venir près de l'homme. Un tigre voit un homme qui herse son champ près de la forêt, interroge le buffle[7], dit: «Tu es gros comme cela, et tu ne frappes pas cet homme qui herse pour qu'il meure, alors tu resteras à ne rien faire? L'homme est petit, tu es gros.»

Le buffle dit: «Il est petit, mais sa puissance est grande.»

Le tigre alors interroge l'homme, dit: «Le buffle dit que ta puissance est grande, je veux le savoir.»

[7] Le buffle qui tire la herse.

Phù kŭn vả: «Kăn bọ áu páy, vãy káng hươn kăn. Jạk moi sờ chơ lơ kăn mưa, chặng sắp mưa moi bọ.»

Tô sừa vả: «Kăn jạk hờ thau mưa áu hờ kăn moi.»

Phù kŭn vả: «Jàn chơ kăn mưa, thau lau sía khoai kăn.»

Tô sừa vả: «Kăn bọ ết lơ hờ tô khoai. Thau mưa thôi.»

Phù kŭn vả: «Hươn kăn jụ káy. Mưa hõt hươn áu dày lĩtthi ma pî, sờ thau pái bọ?»

Tô sừa vả: «Hứng pán lơ, kăn kọ jụ thà.»

Phù kŭn vả: «Bọ chắk. Ja vả thau jạk moi tẻ, sờ vãy hờ kăn áu chưa tháu ma phụk khàu sơ, thau chặng jụ thà kăn tẻ»

Tô sừa vả: «Phụk thôi, kăn kọ ịụ hờ phụk.»

Phù kŭn chặng páy áu chưa tháu ma phụk, leõ bọk tô sưá vả: «Thau chìa dĭn du khạt dày bọ?»

Tô sưá dĭn khạt sía mết. Phù kŭn băt páy sõk chưa tháu ụn ma le phụk. Leõ bọk tô sừa vả: «Thau dĭn moi du khạt bo.»

Tô sừa dĭn thien hing kó bọ khạt dày. Phù kŭn chặng făn kó khõn ma tí tô sừa, tưng tí tưng vả: «Lĩtthi nhọ kăn tì nĩ, hũ pay?»

Tô khoai kọ jay vả: «Kăn bọk thau. Măn nõi, kờ dai lĩtthi măn nhọ. Thau bọ făng kăn.»

Măn kó hến tô sừa tái nhĭng. Khèo ọk, sờ măn vả: «Chếp jóng nản, kọ nhăng hua!» Chủ tô ụn

L'homme dit: «Je n'ai pas apporté (ma puissance ici) je l'ai laissée à la maison. Si tu veux la voir, quand je m'en retournerai, suis-moi pour la voir.»

Le tigre dit: «Je veux que tu l'apportes pour que je la voie.»

L'homme dit: «Je crains que pendant que je m'en retournerais, tu ne manges mon buffle.»

Le tigre dit: «Je ne ferais rien au buffle. Retourne.»

L'homme dit: «Ma maison est loin. Pendant que je retournerai à ma maison pour apporter ma puissance ici, tu parteras.»

Le tigre dit: «Aussi longtemps que ce soit, je reste à t'attendre.»

L'homme dit: «Pas sûr. Si tu veux la voir vraiment, laisse-moi prendre des lianes pour t'attacher, alors tu resteras certainement à m'attendre.»

Le tigre dit: «Attache, je reste pour que tu me lies.»

Alors l'homme va chercher des lianes, l'attache, puis dit ou tigre: «Essaye de te remuer pour voir si tu peux briser.»

Le tigre remue brise tout. L'homme va de nouveau chercher d'autres lianes et l'attache. Puis il dit ou tigre: «Remues-toi voir si tu brises.»

Le tigre se remue beaucoup, ne peut briser. Alors l'homme coupe un bâton, frappe le tigre, tout en frappant, dit: «Ma grande puissance est ici, le sais-tu?»

Le buffle le réprimande, dit: «Je te l'ai dit. Il est petit, mais sa puissance est grande. Tu ne m'a pas écouté.»

Il voit le tigre mort montrant ses dents, il dit: «Tu souffres comme cela et tu ris encore!» Tous les au-

kó ma pheng lĭtthi năm phù kủn. Tô mứoi pa kháu ma le thám phù kủn vả: «Túịak hữ thau mi lĭtthi pán tú bo.»

Phù kủn vả: «Vãy sám mữ nưa, chặng ma moi.»

Kháu páy. Sám mữ nằn phù kủn ết hươn nôi mằn dí lăm. Leó sám mữ don tô nằn ma. Phù kủn chặng bọk vả: «Kú khàu hươn nĭ, leõ sú jụ nọk. Êt jóng lơ hờ kú jàn sờ ết thôi.»

Phù kủn vả mồm, sờ khàu hươn sẳng tú dí. Dan tô jụ nọk chặng ết jóng nĭ jóng nơ, kờ daì phù kủn bọk kháu vả: «Êt jóng nằn, kú pê hê jàn.»

Chủ tô ết loi neo hơn, tô sờ sı kó sáu tô sờ khằn lẳng kha chặng pơi, kờ daì phù kủn kọ bọ jàn, áu mĭt lém tèng khằn. Dan tô jụ lẳng kha jõk pái mết. Phù kủn chặng bọk kháu vả: «Sú ết mết chủ neo pay?»

Tô mứoi vả: «Thau jụ kuong nằn sờ dí lăm, tú bọ ết lơ dày. Chơ nĭ thau ọk jụ nok, vãy tú khàu. Hờ thau ết jóng lơ tám mặk.»

Phù kủn chặng ọk jụ nọk. Tô sắt khàu jụ kuong leõ. Phù kủn sẳng tú nọk, dan tô bọ ọk dày nưa. Phù kủn chặng tắp mãy tí tọk[8]*, thám tô sắt vả: «Kú ết jóng nằn sú jàn bọ?»*

Tô sắt vả: «Bọ jàn.»

tres animaux viennent lutter de puissance avec l'homme. L'ours les amène et interroge l'homme, dit: «Nous voulons savoir si tu as autant de puissance que nous.»

L'homme dit: «Dans trois jours, venez voir.»

Ils vont. Pendant ces trois jours, l'homme fait une petite maison très solide. Après les trois jours, la troupe d'animaux arrive. L'homme lui dit: «J'entre dans cette maison, et vous restez dehors. Faites comme vous voudrez pour me faire peur.»

L'homme ayant parlé, entre dans la maison, ferme bien la porte. La troupe d'animaux reste dehors, fait de telle et telle façon, mais l'homme leur dit: «Vous faites comme cela, je n'ai pas encore peur.»

Tous les animaux font beaucoup de choses encore, les uns frottent les colonnes, les autres montent sur le toit, le déchirent de leurs griffes, mois l'homme n'a pas peur, pend un couteau pointu, les pique d'en bas. Tous les animaux qui sont sur le toit, sautent, s'enfuient. L'homme leur dit alors: «Avez-vous employé tous vos moyens?»

L'ours dit: «Tu es là-dedans, très bien, nous ne pouvons rien te faire. Maintenant sors dehors, laisse-nous entrer. Fais comme tu voudras.»

L'homme sort, reste dehors. Les animaux entrent dedans. L'homme ferme la porte dehors, la troupe d'animaux ne peut plus sortir. L'homme alors frappe le bois, interroge les animaux, dit: «Je fais ainsi, avez-vous peur?»

Les animaux disent: «Nous n'avons pas peur.»

---

[8] *Tắp mãy tí tọk*: «frapper bois, frapper?» Expression parallélique dont le dernier mot n'a aucun sens.

Phù kŭn páy áu kò áu kha ma văt sò, tung văt sò tung thám: «Hử, jòng nĭ, sú jàn bọ?»

Tô sáb vả: «Bọ jàn.»

Phù kŭn áu ma dày lái kò lái kha pieng chài leõ thám vả: «Sú jàn bo?»

Tô sắt vả: «Bọ jàn nốt.»

Phù kŭn chặng áu fay se khàu, thám vả: «Sú jàn bọ?»

Tô sắt vả: «Bọ jàn.»

Phù kŭn chặng chụt bò kò áu ma tì năn. Chơ heng há mày sä nõi, băt thám vả: «Jàn bo?»

Dan tô sắt vả: «Bọ jàn.»

Mốt nõi măn mày khần hing, dan tô sắt jụ kuong hõn qua, sõk tì ọk kó bọ mi tì lơ. Hõt chơ mày fá chặng ọk dày, kŏ dai tô mày tì nĭ tô mày tì ựn.

Tô mứoi mày dắm pit. Tô sừa lai chen tì sờ mày, tì sờ pọk fay. Tô sŏ ni kọ jóng năn. Ngu haụ kiểu khầu kó khựt, sờ kó khựt tắp lồng pèn síá húa, mày mết khĭng. Tô ngu kan pong kó mày fay; tì lơ mày sờ dắm, tì pọk fay sò dọn han nĭ. Nhăng tô ngu kheo chi ọk dày, kŏ dai háng măn kọ nhặng thứk fay mày, chặng vả ờn măn pến tô ngu kheo háng hèm.

Chặng vả chủ neo tô sua lĭtthi phù kŭn, bọ nhăng tàm jụ khờ nưa. Kŏ dai mở lơ kháu chŭộp nõi kŭn

L'homme va chercher des feuilles de latanier, de l'herbe leur jette, tout en jetant interroge: «Eh! ainsi, avez-vous peur?»

Les animaux disent: «Nous n'avons pas peur.»

L'homme apporte beaucoup de feuilles, beaucoup d'herbe, puis, interroge, dit: «Avez-vous peur?»

Les animaux disent: «Nous n'avons pas peur absolument.»

L'homme prend du feu, l'introduit, interroge, dit: «Avez-vous peur?»

Les animaux disent: «Nous n'avons pas peur.»

L'homme allume les feuilles qu'il a apportées là. Quand cela commence à brûler; il interroge, dit: «Avez-vous peur?»

La troupe d'animaux dit: «Nous n'avons pas peur.»

Peu après le feu monte beaucoup, la troupe d'animaux qui est dedans a très chaud, cherche un endroit pour sortir, il n'y en a pas. Lorsque les cloisons brûlent, ils peuvent alors sortir, mais les uns sont brûlés à tel endroit, les autres à tel autre.

L'ours brûlé est tout noir. La panthère est brûlée à des endroits, le feu lui a enlevé la peau à d'autres endroits. Le gibbon de même. Le serpent *haụ kiểu* monte à une poutre, la poutre tombe lui aplatit la tête, tout son corps est brûlé. Le serpent *kanpong* est brûlé; il est noir où il est brûlé, il est blanc où le feu là écorché. Quant au serpent *kheo* il peut sortir, mais sa queue est atteinte par le feu, aussi on l'appelle le serpent *kheo* à queue roussie.

Ainsi tous les animaux sont vaincus par la puissance de l'homme, n'osent plus s'en approcher. Mais

kó nhăng jạk chia moi hoài. Tô mứơi hến phù kủn kọ à pạk ma sợ. Tô ngu kọ jạk tọt. Tô sừa kọ sỗk tang ết hãi mai. Chặng hũ chắk vả kháu kọ dày sua phù kủn mốt khap mồm.

quand ils rencontrent peu d'hommes, ils veulent encore essayer (de lutter). L'ours quand il voit l'homme, ouvre la gueule vient contre lui. Le serpent veut le mordre. Le tigre cherche continuellement l'occasion de lui nuire. C'est parce qu'ils savent qu'ils ont été vaincus une fois par l'homme.

XXIII[9] *Sudijakhát kắp Chăntakhát.*

Mở jam mi phúa mia kọt dày sóng lũk chai. Pi ài pụk chự hơ Sudijakhát. Nõng chai hiếk Chăntakhát. Jam sẹp tõng pỏ mẻ páy khứt min khứt jang. Sóng tô lũk páy ạp tỉ tả. Pi ài khuin hỉn khản pắt dày sị tô pú. Áu mưa hươn chị sủk leõ păn hờ nông chai tô nựng, tô tô nựng, nhăng sóng tô nhăng vãy hờ pỏ mẻ.

Nõng chai kỉn leõ, băt há kỉn tô ki pi ài. Pi ài kọ hờ. Kỉn leõ nhăng sóng tô jóm vãy hờ pỏ mẻ, măn kọ kỉn. Nảng kờ dóng vãy sạng ki fay. Pỏ mẻ mưa hến kờ dóng pú, thám vả: «Pủ sú pắt dày tỉ lơ lái pán nặn?»

Lũk chai ài vả: «Tú páy khuin hỉn dày sị tô. Jạk jóm vãy hờ pỏ mẻ sóng tô. Nõng chai bọ fắng hày há kỉn sắm.»

«Ô lũk chai nĩ khám kỉn tẻ. Cho nhăng nõi ết pản nĩ. Tợp khản

XXIII[9] *Sudijakhát* et *Chăntakhát*[9].

Autrefois il y avait un mari et sa femme qui eurent deux enfants mâles. A l'aîné on donna le nom de *sudijakhát*. Le cadet s'appelait *chăntakhát*. A une époque de disette les père et mère vont chercher des tubercules. Les deux enfants vont se baigner au *tả*. L'aîné renverse une pierre prend quatre crabes. Il les apporte à la maison, les grille, les partage en donne un à son cadet, en garde un pour lui, et en laisse deux à ses père et mère.

Quand le cadet a mangé (son crabe) il demande à manger celui de l'aîné. L'aîné le lui donne. L'ayant mangé, il mange encore les deux laissés à ses père et mère. Il laisse les carapaces près du foyer. Les père et mère viennent, voient les carapaces de crabes, interrogent, disent: «Où avez-vous pris tant de crabes?»

Le fils aîné dit: «J'ai été renverser les pierres, j'en ai eu quatre. Je voulais en laisser deux à mes père et mère. Mon frère cadet n'a pas écouté, a pleuré pour les avoir et les manger tous.»

(Les parents disent:) «Oh! cet enfant est vraiment glouton. Encore

[9] Légende transcrite d'un manuscrit de *Bạ ọi*, de *Bàn Hăng*. Les noms propres ainsi que ceux de la légende suivante qui sont plutôtlaotiens que *Tay*, me fait supposer que ces deux légendes sont d'origine laotienne.

pỏ mẻ kọ bọ dày kỉn heng[10].»

jeune il agit ainsi. Quand il sera grand, ses père et mère ne pourront manger ses forces.»

Pỏ mẻ vả leõ, pỏ mẻ tí măn, há măn pai, bọ nhăng jụ hươn. Pì ài hển pỏ mẻ há nõng chai pải, ị du nõng chai, kọ páy sắp măn, pa nõng chai páy sỗk kỉn mết chủ hươn káng bàn; lắng ma kháu bọ nhăng hờ nưa. Sóng kủn chặng pa kăn kháu kuong pạ. Hỗt tì nựng, chuộp tỏ kä chiết kắp tô ngu hạu. Sóng tô. Khốp kăn. Ngu hạu tái. Tô kä chiết hẽn áu nắng kó mãy ma já. Ngu hạu bắt heng khưn. Ngu hạu bắt khốp tô kä chiết tái. Leõ ngu hạu pái bọ nhăng já.

Ses père et mère ayant parlé, le frappent, le chassent ne le laissent pas rester à la maison. Le frère aîné voit ses père et mère chasser son cadet, a pitié de son cadet, le suit, le conduit chercher à manger dans toutes les maisons du village; puis on ne lui donne plus. Alors les deux hommes entrent ensemble dans la forêt. Arrivés à un endroit, ils trouvent un *kä chiết*[11] et une vipère. Tous les deux se mordent. La vipère meurt. Le *kä chiết* ronge, apporte une écorce d'arbre pour la guérir. La vipère ressuscite. La vipère mord le *kä chiết* qui meurt. Puis la vipère s'en va, ne le guérit pas.

Sóng kủn hển jóng năn, hũ chắk nắng kó mãy pển hăng may, kọ hèn áu jóm vãy leõ sờ pái.

Les deux hommes voient cela, savent que l'écorce de cet arbre est un médicament, en grattent, en gardent, puis s'en vont.

Pày dày hôi nựng chuộp tô ká tái sóng bạ áu nắng kó mãy já heng. Tô ká vả: «Kák tãn ị du já khòi heng chắk áu ăn lơ tọp khũn kák tãn?»

Ils vont un instant, trouvent un corbeau mort, les deux enfants prennent l'écorce d'arbre, le guérissent le font vivre. Le corbeau dit: «Vous m'avez guéri et fait vivre, que prendre pour vous rendre ce bienfait?»

Sóng bạ vả: «Bọ áu ăn lơ; mi chớ ị du. Tì tờ mi mạk mãy, chô lồng hò tú kỉn thôi.»

Les deux enfants disent: «Nous ne voulons rien; nous avons eu pitié. Là-bas en bas il y a des arbres à fruits jette les en bas pour que nous les mangions.»

Vả jóng năn leõ, sóng bạ pái. Tô ká kó bỉn páy sắp. Hỗt tì nựng chuộp Phí Ják, mi mia tái, hển chĩn ngua khadi hòi tì chán. Tô ká ị du sóng nõng pì, chô chĩn ma hờ lau. Phí Ják hển tô ká áu khõn ma káng. Tô ká tái. Nhăng sóng

Ayant parlé, les deux enfants s'en vont. Le corbeau vole, les suit. Arrivés à un endroit ils rencontrent *Phí Ják* dont la femme est morte, voient de la viande de bœuf, de buffle suspendue à la *chán*. Le corbeau a pitié des deux frères, leur jette de la vi-

[10] *Kỉn heng*: «manger forces.» Voir sur cette expression et son explication «Anthropos», 1903, p. 364.

[11] *Kä chiết*, sorte de belette.

bạ Phí Ják pắt sẳng kuong hươn, thà, chơ lơ nõng pỉ ma põm leõ, chặng khà.

Leõ Phí Ják páy mời nõng pỉ ma ết phí. Sóng bạ jụ hươn já mia heng khun. Khưới ma hến mia heng khun, thám: «Pến neo lơ dày heng khun?»

Mia vả: «Dày heng jõn sửm bạ.»

Phí Ják vả: «Jóng nẳn sa hờ kháu.»

Hờ mỗt kủn mỗt kan vi, một kó khõn leõ bọk kứ sắp tang tang nghin tốk, pái hớ meng. Bọ sờ nõng pỉ. Kháu ma kháu kỉn chĩn sía. Sóng bạ pái leõ, nõng pỉ Phí Ják ma thám sóng bạ đe. Phí Ják va: «Kháu pái mồm.»

Kháu thám vả: «Sắp nhăng khât bọ?»

Phí Ják vả: «Pái tè mữ ngoa, sắp bọ nhăng khât.»

Sóng nõng pỉ páy chuợp muợt phù sáo páy tắk nẳm mưa. Sóng bạ páy sắp kháu, chuợp hươn taõ Mương săng si khà ngua kha khoai. Sóng bạ thám vả: «Káng hươn mi viẽk chun chưn muồn dí khõi nõng pỉ ma só kỉn.»

Sửm phù chỡ dạ hờ vả: «Hươn taõ mi lũk sáo tái. Taõ săng si tẹng viẽk phí. Êt lơ sú páy jóng nẳn?»

ande à manger. *Phí Ják* voit le corbeau, étend un bâton. Le corbeau meurt. Quant aux deux enfants, *Phí Ják* les saisit, les enferme dans sa maison, attend que tous ses parents soient assemblés pour les tuer.

Puis *Phí Ják* va inviter ses parents à venir faire les funérailles. Les deux enfants restent à la maison, guérissent sa femme qui réssuscite. Le mari vient, voit sa femme ressuscitée interroge: «Comment es-tu ressuscitée?»

La femme dit: «Je vis grâce aux enfants.»

Phí Ják dit: «Alors on les épargne.»

Il donne à chacun un éventail, un bâton, puis leur dit d'aller leur chemin vers où le soleil se couche, de partir vite. Sinon ses parents vont arriver, les dévoreront. Les deux enfants partis, les parents de *Phí Ják* arrivent demandent et les enfants? *Phí Ják* dit: «Ils sont partis.»

Ils interrogent disent: «En les poursuivant peut on les atteindre?»

Phí Ják dit: «Ils sont partis depuis hier, en les poursuivant on ne peut les atteindre.»

Les deux frères vont, rencontrent une bande de jeunes filles qui reviennent de puiser de l'eau. Les deux enfants les suivent, trouvent la maison d'un *Taõ Mương* où l'on tenait bœufs, tuait buffles. Les deux enfants interrogent, disent: «A la maison, il y a une affaire joyeuse, gaie[12], nous venons demander à manger.»

Les serviteurs les réprimandent, disent: «Dans la maison du *taõ*, une jeune fille est morte. Le *taõ* prépare les funérailles. Pourquoi venez-vous ainsi?»

[12] Une affaire joyeuse: une fête.

Há pái bọ hờ kĩn kăm khàu lơ. Nõng pỉ pa kăn pái, chuợp hươn ke jả nựng bọ mi lũk lán lơ, hến sóng bạ ma só kĩn, ị du hing kái, pua áu ết lũk, khà tô pết ết kéng, ke jả páy tắk năm, sóng bạ áu nắng kó mãy sợ kuong mò kéng. Tô pết bắt heng khưn. Ke Jả hến jóng nản páy vả to taõ Mương. Taõ Mương bọk hiẽk kháu ma du. Sóng bạ ma. Taõ Mương thám vả: «Kú mi lũk sáo tái dày chết pẹt mữ ni, sụ hũ hăng may jả hờ măn heng khưn dày bọ?»

On les chasse, on ne leur donne pas une poignée de riz à manger. Les frères s'en vont ensemble, trouvent la maison d'une vieille qui n'a pas d'enfant, elle voit les deux enfants venir demander à manger, elle en a grande pitié, les soigne, en fait ses enfants, tue un canard pour faire un ragoût. La vieille va puiser de l'eau, les deux enfants prennent l'écorce de l'arbre la mettent dans la marmite du ragoût. Le canard ressuscite. La vieille voit cela, va en causer au *taõ Mương*. Le *Taõ Mương* les fait appeler, venir, pour voir. Les deux enfants viennent. Le *Taõ Mương* interroge, dit: «J'ai une fille morte depuis sept, huit jours, savez-vous un remède pour qu'elle puisse ressusciter?»

Sóng bạ vả: «Tăn ha mết chủ kŭn pái sía, hau chặng já.»

Les deux enfants disent: «Faites sortir tous les gens, et nous la guérirons.»

Chủ kŭn pái leõ, sóng bạ kháy khón phí ọk, leõ chặng hia năm hăng may sợ. Phù Nang bắt heng khưn. Taõ Mương hến lũk sáo heng khưn chăm chưn chắk pán lơ, thám sŭm bạ vả: «Sú iạk ăn lơ, kú kọ hớ.»

Tous les gens sortent, les deux enfants ouvrent le cercueil, puis y versent de l'eau du remède. La *Nang* ressuscite. Le *Taõ Mương* voit sa fille ressuscitée, est très heureux, interroge les enfants, dit: «Que voulez-vous, je vous le donnerai.»

Sudijakhát vả: «Khòi bọ áu ăn lơ. Tăn mi chớ ị du pua khòi, khòi só jụ dom.»

Sudijakhát dit: «Je ne prends rien. Si tu as pitié et prendre soin de moi, je demande à rester avec toi.»

Taõ Mương vả: «Jóng nản sờ jụ năm kú, kú chặng hờ lũk sáo.»

Le *Taõ Mương* dit: «Alors reste avec moi, et je te donne ma fille.»

Sudijakhát jụ năm Taõ Mương. Nhăng Chăntakhát pái tỉ ựn. Chăntakhát săng si páy, hến Khisaphau tọ pe khản. Chăntakhát thám vả: «Chãu há tọ pe páy kờ lơ?»

Sudijakhát reste avec le *Taõ Mương*. Quant à *Chăntakhát* il va ailleurs. *Chăntakhát* allant, voit *Khisaphau*[13] qui remonte en radeau. *Chăntakhát* interroge, dit: «Où vas-tu en radeau.»

Khisaphau vả: «Hă páy, kã sôk ngơn sõk khăm tẹng viẽk phí hờ lũk chai.»

Khisaphau dit: «Je vais commercer chercher de l'argent de l'or pour préparer les funérailles de mon fils.»

[13] *Khisaphou*, nom chinois, d'après le détenteur du manuscrit.

Chăntākhát thám vả: «Châu jạk hờ lũk chai heng khưn bo?»

Khisaphau vả: «Kai vả. Javả chãn ết hờ mặn heng khưn dày, chãujạk dày ngơn pán lơ, khòi só sõk hờ.»

Chăntakhát áu nắng kó mãy já, lũk chai nắn băt heng khưn. Khisaphau án ngơn khăm hờ. Chăntakhát bọ áu. Jụ khờ hươn Khisaphau mi hươn taõ Mương nựng mi lũk sảo nựng. Say tơ taõ Mương páy káng pạ chượp neng tô sừa nựng án mưa hươn. Lũk sáo taõ Mương kảm áu moi. Neng tô sừa tốk lồng ting fá tín, măn põng khần. Hăng may lơ já kọ bọ họm. Lắng ma tái. Taõ Mương khà ngua khà kho ai, hõng tay bàn ma tẹng viêk phi.

Khisaphau kọ ma. Khisaphau teng chien to Taõ Mương vả: «Khòi chượp kủn nựng ết hờ kủn heng khựn. Tãn jạk hờ lũk sáo heng khưn, hiêk măn ma.»

Taõ Mương bọk kủn hiêk măn mạ Chăntakhát ma leõ, Taõ Mương bọk vả: «Ja vả mưng ết hờ lũk sáo heng khưn, ngua khoai, ngơn khăm, mưng jạk dày pán lơ kú kọ hờ. Hũ vả jạk dày thọng Mương, kú kó păn hờ.»

Chăntakhát vả: «Khòi ni mi sóng nõng pi. Sudijakhật mẻn pi ài mi hươn mi jao môm. Khòi nĩ pay mi. Tãn ị du pua, khòi só jụ dom. Nhăng ăn ựn khòi bọ jạk dày.»

Leõ măn áu nắng kó mãy já, lũk sáo băt heng khưn. Leõ Chăn-

Chăntakhát interroge, dit: «Veux-tu que ton fils ressuscite?»

Khisaphau dit: «Certainement. Si tu peux faire qu'il ressuscite, je te chercherais autant d'argent que tu voudras.»

Chăntakhát prend l'écorce d'arbre guérit le fils qui ressuscite. *Khisaphau* lui donne de l'argent, et de l'or. *Chăntakhát* ne le prend pas. Près de la maison de *Khisaphau*, il y a la maison d'un *Taõ Mương* qui a une fille. Les serviteurs du *Taõ Mương* vont dans les bois, trouvent un croc de tigre l'apportent à la maison. La fille du *Taõ Mương* le prend, pour voir. Le croc de tigre lui tombe sur la plante du pied, il enfle. Aucun remède ne peut la guérir. Ensuite elle meurt. Le *Taõ Mương* tue des bœufs, tue des buffles, appelle les gens du village pour préparer les funérailles.

Khisaphau vient aussi. *Khisaphau* cause au *Taõ Mương*, dit: «J'ai rencontré un homme qui fait ressusciter les hommes. Si tu veux que ta fille ressuscite, appelle-le.»

Le *Taõ Mương* dit à un homme de l'appeller. Quand *Chăntakhát* est arrivé, le *Taõ Mương* lui dit: «Si tu fais ressusciter ma fille, bœufs buffles, argent or, jet t'en donnerais autant que tu voudras. On bien si tu veux la moitié du *Mương* je te le partagerais.»

Chăntakhát, dit: «Nous sommes deux frères. *Sudijakhát* qui est mon aîné a une famille. Moi je n'en ai pas encore. Si tu as pitié et veux prendre soin de moi, je demande à rester avec toi. Je ne veux pas autre chose.»

Puis il prend l'écorce de l'arbre, la jeune fille ressuscite. Puis *Chăn-*

takhát áu lŭk sáo taŏ Mương. Khặtthànếk, phù Sa mẻn kửn thám lŭk sáo nằn chơ kọn, hến Chăntakhát áu sía tá mồm, măn siệt hing kái tẹng yến sợ kuong thuổi kéng hờ Chăntakhát kỉn. Chăntakhát bọ tái. Chăntakhát hũ Khặtthànếk chớ hãi jóng nằn, băt tẹng yên tọp. Khặtthànếk kỉn thứk, pến kă và khần, páy nĩ páy nằn páy jong jai chủ tì.

XXIV° *Chien ké Pù sù si, ké Phí lánặm ké áilậkậk.*

Kháu vả mi kửn nựng mở jam tọp súng hing chự vả áilậkậk. Pỏ mẻ măn kọ bọ mi hũ chắk jụ tì lơ. Dan pu dan dói, póm lãn póm phá mẻn măn áu ma mết. Mũ nựng mi fã dẹt, mi kửn nựng mẻn chãu fã hến áilậkậk ùm kòn hỉn páy, chãu fã chặng thám vả: «Thau páy lơ áu kòn hỉn tọp pán nằn?»

Măn tọp vả: «Páy hắp kon, sõk kỉn yên.»

(Kòn hỉn nằn mẻn póm phá tì sồp mo.)

Áilậkậk ùm ma jạk hắp năm Mo áu Ngũok, kŏ dai chãu fã hàm, sờ măn thôi. Áilậkậk súng hõt nối năm pê hieng pieng húa khạu măn. Mũ nựng măn páy pê hê ọk hôt khem pê, chuộp ké Pụ sùsì le Philánặm kọ mẻn sóng kửn săng si pắm kăn tì khem pê.

Áilậkậk hến jóng nằn, sờ pắt áu mết. Mư sờ pắt, sồp sờ vả jóng

XXIV° Histoire de *Pùsùsi, Philánặm* et *Áilậkậk*[14].

On dit qu'autrefois il y avait un homme très grand qui s'appelait *áilậkậk* on ne sait où étaient ses père et mère. C'est lui qui avait apporté les montagnes, les collines, les pierres, les rochers. Un jour qu'il faisait chaud, un homme qui était le maître du ciel voit *áilậkậk* porter dans ses bras une pierre, le maître du ciel l'interroge, dit: «Où portes-tu une si grosse pierre?»

Il réplique, dit: «Je vais faire un barrage pour chercher des anguilles à manger.»

(Cette pierre c'est le rocher qui est à l'embouchure de la rivière *Mo*[15]).

Áilậkậk l'apporte veut faire un barrage sur la rivière *Mo*, pour prendre le Dragon mais le maître du ciel l'empêche, alors il s'arrête. *Áilậkậk* est si grand que l'eau de la mer lui arrive au genou un jour, il sort (de la mer) avant d'arriver au rivage il trouve le vieux *Sùsì* et *Philánặm*, deux hommes qui se battent sur le rivage de la mer.

Áilậkậk voit cela les saisit tous. Sa main les saisit, sa bouche parle

takhát prend la fille du *Taŏ Mương* (pour femme). *Khặtthànếk*, homme *Sa* qui a demandé cette fille auparavant, voit que *Chăntakhát* l'a prise, le déteste très fort, met du poison dans l'écuelle de ragoût que mange *Chăntakhát*. *Chăntakhát* ne meurt pas. *Chăntakhát* voit que *Kặtthànêk* a le cœur si méchant lui prépare du poison à son tour. *Khặtthànếk* le boit, devient fou, va deci delà, vagabonde partout.

[14] Légende transcrite d'un manuscrit de *Ke Liễn*, de *Bàn Chiềng Déng*.
[15] Parenthèse inrcalée dans le texte par le scribe.

nĩ: «Sóng tô kiẹt nĩ, pẻn lơ khứa păm khứa[16]*?»*

Chặng sợ muông mết sóng kửn, hẽn áu mưa. Sóng kửn jụ káng muông Ailậkậk, kọ kứ păm khứa, sờ sái muông Ailậkậk kậk lẳn khàu khât éo khạt kháu sám bạ.

Chơ năn Ailậkậk nhĩn khăn sờ moi khàu muông, hến sóng khà săng si păm khà chặng pắt áu ọk, hắk khá mết. Leõ vắt tô nựng khằn pu, tô nựng lồng năm. Tô văt lồng năm kọt pến pá sảm ma. Tô văt khàu káng pạ pến phắk kụt Ngọng.

Chặng vả chơ nĩ bọ mi phơ tám áu sóng neo năn ết kéng lôn sợ, jàn fã phè.

ainsi: «Ces deux grenouilles-ci pourquoi se battent-elles.»

Il met les deux hommes dans son panier, décidé à les emporter. Les deux hommes dans le panier de *Áilậkậk* continuent à se battre, la corde du panier de *Áilậkậk* s'enfonce dans sa peau, sa ceinture est déchirée de trois brasses.

Alors *Áilậkậk* sent une démangeaison, regarde dans le panier, voit les deux compagnons se battre, les saisit, les sort, les tue tous. Puis jette l'un sur la montagne, l'autre dans l'eau. Celui qui est jeté dans l'eau devient le poisson *Sảm Ma.* Celui qui est jeté dans la forêt devient le légume *Kụt Ngọng*[17].

Aussi, maintenant personne n'ose mélanger ces deux espèces dans un ragoût, de crainte que la foudre ne tombe.

Deuxième Partie[18].

I° Origine du Tonnerre.

Jadis une femme mit au monde un enfant mâle qui n'avait ni bras ni jambes. Voyant cela, les parents voulaient s'en défaire. Les gens lui dirent de l'élever, on verrait plus tard. Esprit intelligent il étudia mais n'avait pas de main pour écrire. Il était triste, et se demandait pourquoi il était né ainsi. Un jour son père va herser les champs, et à son retour lui dit: «Quand je hersais, un esprit est venu me demander: Combien herses-tu de rangées[19] en un jour? Quand il m'a interrogé, je n'ai pu répondre. Qu'en penses-tu?»

Le fils dit: «L'esprit est-il encore là?»

---

[16] *Khứa păm Khứa*: «compagnon battre compagnon» = se battent l'un l'autre.

[17] *Kụt ngọng*, sorte de fougère comestible.

[18] Toutes les légendes de cette Deuxième Partie ont été transcrites en annamite, une seule, la huitième, par le nommé *Nguyễn-Văn-Bản*, les autres par le nommé *Hoàng-Văn-Ly*, deux Annamites qui connaissaient bien la langue *tay*. Ils ont entendu ces récits en *tay* et les ont transcrit immédiatement en annamite. C'est leur texte annamite que j'ai traduit en français. J'ai traduit simplement, évitant avec soin de faire des phrases, d'enjoliver le texte et d'ajouter des réflexions. J'ai serré le texte d'aussi près que possible, n'employant des périphrases, et n'ajoutant que les mots nécessaires pour l'intelligence du récit.

[19] On sait que le hersage d'un champ est un va-et-vient d'un bout à l'autre de ce champ, comme le labourage. L'esprit lui a demandé combien de fois il est allé et revenu ainsi en hersant.

Le père dit: «Il est parti.» Le fils dit: «Demain s'il vient reviens me le dire.» Le lendemain pendant que le père hersait, l'esprit revient lui poser la question de la veille. Le père en courant revient le dire à son fils. L'esprit s'en va. Le père dit à son fils: «Aujourd'hui l'esprit est revenu m'interroger comme hier.» Son fils lui dit: «Demain, emmène-moi. Si l'esprit interroge encore, laisse-moi répondre.» Le lendemain pendant que le père hersait, l'esprit vient l'interroger comme précédemment. Le fils répond: «Je te poserai une question. Si tu me réponds, je te répondrai aussi combien on herse de rangées, par jour. Voici: Pourquoi *Pǒ Fã* ne m'a-t-il pas fait terre, herbe ou arbre, et pourquoi m'a-t-il fait homme sans bras ni jambes? Comment faire pour gagner ma vie? Qui peut me nourrir?» L'esprit lui dit: «Reste ici, je vais prévenir *Pǒ Fã* et je reviendrai.» Arrivé au ciel, l'esprit dit à *Pǒ Fã*: «Salut, ô *Pǒ Fã*, descendu sur la terre j'ai rencontré un homme qui m'a dit: «Pourquoi *Pǒ Fã* ne m'a-t-il pas fait terre ou herbe, ou arbre, et m'a-t-il fait homme mais sans bras ni jambes? Comment gagner ma vie? Qui me nourrira?»

Pǒ Thén dit: «Amène le ici pour que je le voie.» L'homme arrive devant *Pǒ Thén* qui lui dit: «D'où viens tu?» Il répond: «J'étais sur la terre, à herser des champs avec mon père. Un esprit m'a amené ici.» *Pǒ Thén* lui demande: «Que réclames-tu?» Il répond: «Je n'ai ni bras ni jambes depuis ma naissance, je ne puis gagner ma vie. Je veux des bras et des jambes pour gagner ma vie comme les autres hommes.» *Pǒ Thén* lui dit: «Alors, je vais te fondre de nouveau. Le veux-tu?» Il répond: «J'en serais très heureux.» *Pǒ Thén* fait apporter un moule d'homme par un esprit, y fait mettre l'individu et le fait fondre. Mais quand on ouvrit le moule, it lui manquait encore les jambes. *Pǒ Thén* le fait alors fondre dans un moule de grand personnage, mais cette fois il lui manquait la tête. *Pǒ Thén* le fait refondre dans un moule de roi; cette fois il lui manquait encore les bras. *Pǒ Thén* s'emporte, et dit: «Aucun moule ne réussit. Qu'on apporte mon propre moule! S'il ne réussit pas, on jettera l'homme dehors.» Un esprit le fait fondre dans le moule de *Pǒ Thén*; il réussit. Mais en même temps, l'homme a tous les pouvoirs de *Pǒ Thén*. Il chasse celui-ci, devient maître du ciel. L'ancien *Pǒ Thén* n'ayant plus de demeure, vagabonde deci delà. Le nouveau *Pǒ Thén* ne sait pas gouverner, ni distribuer le soleil et la pluie, le chaud et le froid suivant les saisons. Arrive la moisson, elle est perdue. Les habitants de la terre sont obligés de manger des écorces, des pousses d'arbre. Voyant cela l'ancien *Pǒ Thén* crie: «Cet estropié qui est maître du ciel ne sait pas gouverner la terre. Il est cause que les gens crient famine et mangent des écorces d'arbre.» Ce sont ces cris de *Pǒ Thén* qui constituent le tonnerre. Quand la foudre frappe, c'est que *Pǒ Thén* furieux frappe en criant le plancher du ciel; il s'en détache des pierres qui frappent ou tuent: c'est la foudre qui frappe.

II° D'où viennent les songes.

Un bonze avait à son service un enfant qui couchait avec lui. Celui-ci dormait beaucoup la nuit et dormait aussi le jour. Chaque fois qu'il se réveillait il disait qu'il avait rêvé et racontait ses rêves. Le bonze voulut

savoir pourquoi il rêvait. Il prend un jour une lampe et examine le visage de l'enfant pendant son sommeil. Il voit alors un insecte de la forme d'un cancrelat, et de la grosseur d'une mouche sortir de la narine de l'enfant, puis y rentrer, puis en sortir et y rentrer à deux ou trois reprises. Le bonze prend sa lampe, suit l'insecte, le voit monter sur un plant de moutarde, sauter et s'amuser avec deux insectes femelles, puis en fin revenir et rentrer dans le nez de l'enfant qui dormait toujours. Le lendemain, le bonze lui demande: «Hier soir qu'as-tu rêvé?» L'enfant répond: «J'ai rêvé beaucoup, mais je ne me souviens pas de tout. Je me rappelle seulement que j'ai été pêcher à l'épervier, et que j'ai été m'amuser avec deux jeunes filles dans la forêt.» Le bonze n'insiste pas. Quand l'enfant se rendort pendant la journée, il examine son visage, voit l'insecte sortir du nez, monter sur une moutarde, s'amuser avec deux insectes femelles puis rentrer dans la narine de l'enfant. Le bonze le réveille alors, et lui demande: «Qu'as-tu rêvé?» L'enfant répond: «J'ai été dans la forêt où j'ai rencontré deux jeunes filles, et je me suis amusé avec elles.» Le bonze va au jardin, revient, trouve l'enfant endormi. Il s'assoit près de lui pour voir. Quand il voit l'insecte sortir, il le saisit, et le met dans un tube pour voir ce qu'il adviendrait. Puis il réveille l'enfant qui se lève hébété, comme un malade, sans forces et sans appétit. Voyant son état, ses parents appellent un sorcier qui fait ses incantations, puis dit: «Quelqu'un a pris l'âme de l'enfant et l'a enfermée dans une caisse qu'on ne peut ouvrir.» Les parents font venir un sorcier plus habile, sacrifient un cochon, une poule. Le sorcier opère. Le bonze sous prétexte de voir comme il fait. S'assied auprès et met le tube sous sa cuisse. Au milieu de ses incantations, au moment où le sorcier prie l'esprit de chercher l'âme de l'enfant, le bonze tombe, le tube roule sur le plancher, s'ouvre, le petit cancrelat en sort pénètre dans le nez de l'enfant qui se lève, guéri. Le bonze raconte alors aux gens ce qu'il a fait. Depuis lors, les gens croient que quand on rêve, c'est l'âme qui va s'amuser, vagabonder deci delà; ils croient aussi que quand le sorcier prie l'esprit de faire quelque chose, il le fait. Aussi quand on est malade, il est plus nécessaire de faire venir un sorcier pour invoquer et adjurer l'esprit que de chercher des remèdes contre la maladie.

III° La *cháo Lường*[20] pleure un tigre.

Les gens de la *cháo* (famille) *Lường* racontent que leurs parents et tous ceux qui appartiennent à cette *cháo* vivent très longtemps, puis quand ils sont très vieux ils se changent en tigre. Quand les enfants voient leurs parents prendre cette forme, ils ont grande frayeur, mais leurs parents les rassurent, en leur disant: «Dorénavant nous irons chercher notre nourriture comme nous voudrons. Ne soyez pas en peine de nous. Quand vous ferez votre maison, placez près d'elle un petit treillis de bambou pour que nous sachions que c'est la maison de nos enfants. Nous ferons attention, et nous ne vous ferons aucun mal.» Aussi, autrefois tous les gens de la *cháo Lường*, quand ils se construisaient une maison, suspendaient un treillis vers l'échelle

[20] Au sujet des *Cháo*, voir «Anthropos», 1907, p. 923.

ou vers le chemin. Les tigres respectaient ces signes et ne prenaient ni porc, ni chien dans ces maisons. Voyant cela, les gens d'autres *cháo* imitèrent ceux de la *cháo Lường* et marquèrent leur maison du signe protecteur. Le tigre dans ses promenades nocturnes voyait des *peo*[21] partout. Il décida alors de ne plus en tenir compte, et se mit à prendre tout ce qu'il rencontrait: cochons, poules, chiens, bœufs, buffles, sans plus s'inquiéter si c'était ou non le bien de ses descendants. Quand un homme de la *cháo Lương* trouve un tigre mort, tué d'une balle ou par un piège, il le pleure, se couvre la tête d'un carré d'étoffe blanche et se lamente, en disant:

Pù ơi, chŏ loi mưng nhăng tái chŏ lại mưng nhăng tọi; so hò lũk tau dày chin, dày khoe, nơ.

Ô ancêtre, heureusement que tu es mort, heureusement que tu es mort; je te demande que tes enfants soient bien portants, n'est-ce pas.

Pù ơi, pù. Chŏ lại mưng nhăng tọi. Tú khòi dày şeng năm khút.

Ô ancêtre, ancêtre. Heureusement que tu es mort. Nous pourrons manger notre ragoût (en paix)[22].

Les gens de la *cháo Lường* et aussi de la *cháo Lộk* pleurent ainsi la mort du tigre, mais ne doivent pas manger de sa chair s'ils en mangent ils seront atteints de telle ou telle maladie. C'est pourquoi les gens qui appartiennent à ces deux *cháo* n'osent manger de la chair de tigre.

IV° Le *Phănha* de *Mương Săng*.

Jadis, à *Mương Săng* était un *Phănha* savant, intelligent, qui avait de grandes qualités. On le révérait autant que le roi du Laos. Il avait ceci d'extraordinaire: quand il descendait de chez lui, sortait dehors, qu'il plut ou qu'il fit du soleil, il n'en souffrait aucunement, car un nuage le protégeait de la pluie et du soleil. Le *Mương* était très peuplé. Suivant l'ordre du *Phănha* six familles lui préparaient chaque jour six repas, où il fallait lui servir les intestins d'une poule. On devait tuer une poule seulement et n'on pas deux. Pour aller vider la poule et la nettoyer sur les bords du ruisseau, il fallait passer devant la maison du *Phănha*. Un jour arrivé le tour d'une certaine famille pour préparer le repas. L'homme de cette famille prépare la poule comme d'ordinaire, et pose un instant les intestins de la poule sur une pierre, près de lui. Un corbeau vient les enlever. L'homme se demande comment faire pour avoir des boyaux de poule, le *Phănha* ayant défendu d'en tuer deux. Alors il fait ceci: il prend des vers de terre pour remplacer les boyaux de poule, les lave, les roule dans de la farine, les fait frire et les sert au *Phănha*. Celui-ci les mange, croyant que c'étaient vraiment des boyaux de poule, les trouve excellents, et dit à l'homme qui les

[21] «Anthropos», 1907, p. 626.

[22] Remarquons que le pleureur, soit par ironie, soit pour feindre une douleur qui le troublerait, inverse quelques lettres dans ses phrases de lamentations. La première phrase: *Chŏ loi mưng nhăng tái* est correcte. Il la répète immédiatement, puis dans l'alinéa suivant en intervertissant deux voyelles: *Chŏ lại mưng nhăng tọi*. De même la phrase: *Tú khòi dày şeng năm khút* pour être correcte devrait être: *Tú khòi dày keng năm sút*. Deux consonnes sont interverties.

avait préparés: «Comment as-tu fait pour préparer des boyaux de poule si délicieux? Désormais, chaque jour quand ou tuera la poule, c'est toi qui prépareras les intestins, et de cette façon.» L'homme obéit. Chaque jour il sert des vers de terre frits au *Phănha*. Mais après en avoir mangé durant quelques jours, celui-ci perd sa sagesse, il ne sait plus juger les affaires comme auparavant. Le nuage ne vient plus le protéger contre la pluie et le soleil. Son esprit s'obscurcit. Il traite de déraisonnables les paroles sensées qu'on lui adresse. Il n'agit plus qu'à sa façon à tort et à travers, n'écoute plus personne.

Ce *Phănha* à une fille très belle. Le *Phănha* d'en bas (de la plaine) et le *Phănha* d'en haut (de la montagne) la demandent en mariage. Le *Phănha* ne sait que faire, il convoque tout le *Mươong* pour traiter de cette affaire. Un *Phia* lui dit: «Salut, ô *Phănha*. Il vaut mieux marier votre fille au *Mươong* de la plaine, où l'on descend souvent en radeau pour vendre les produits du pays. Vous n'y allez pas souvent, mais le peuple s'y rend fréquemment; il aura ainsi plus de facilités pour commercer.» Le *Phănha* n'approuve pas cet avis et lève la séance. Tous les jours suivants, il y a conseil, mais sans résultat. Le huitième jour, un homme que le *Phănha* aimait, dit: «Salut, ô *Phănha*, je pense qu'il vaut mieux marier votre fille au *Mươong* d'en haut qui est sur le chemin que vous prenez pour aller saluer le roi de *Bănghọk*.» Cet avis ne plait pas au *Phănha* qui renvoie la séance à un autre jour. Mais le *Phănha* ne prend aucune décision. A la dixième séance, un homme très pauvre, opiomane qui parlait peu, et qui d'ordinaire provoquait le rire de tous quand il parlait, tousse pour se faire remarquer. Tous les assistants se mettent à rire, et le *Phănha* lui dit: «Si tu veux parler, parle. Nous t'écouterons pour voir si c'est bien.» L'autre répond: «Salut, ô *Phănha*. Je n'ose ouvrir la bouche pour parler, mais vous m'interrogez, je répondrai. Je vous prie seulement de ne pas vous offenser de mes paroles. Si je parle bien, écoutez-moi. Si je parle mal, laissez mes paroles sortir de vos oreilles; ne me tuez pas, ne ne punissez pas.» Puis il s'assoit tranquillement. Tous prêtent l'oreille, mais il n'en dit pas davantage. Le *Phănha* le presse. Il répète ce qu'il a dit, sans rien ajouter. Le *Phănha* lui dit: «Parle, je ne veux pas te tuer, ne te punir.» L'homme reste assis en silence. Le *Phănha* le presse. Alors il recommence comme précédemment: «Salut, ô *Phănha*, jè n'ose ouvrier la bouche pour parler, mais vous m'interrogez, je répondrai. Je vous prie seulement de ne pas vous offenser de mes paroles. Si je parle bien, écoutez-moi. Si ju parle mal, laissez mes paroles sortir de vos oreilles, ne me tuez pas, ne me punissez pas.» Le *Phănha* dit: «Je t'ai dit que je ne te tuerai pas, que je ne te punirai pas, parle.» L'autre répond: «Salut ô *Phănha*, je peuse que:

«Hưa dı vài tả Hưa hãi kha mưa káy.»

«La belle barque, on la garde pour traverser l'eau[23] la mauvaise barque, en l'envoie au loin.»

---

[23] On la laisse à l'embarcadère pour s'en servir comme un bac pour traverser le cours d'eau seulement.

Entendant cela, tous se mettent à rire. Le *Phănha* trouve l'avis excellant. Puisque sa fille est belle, il la gardera pour lui, il la prendra pour femme. Il donne l'ordre de tuer aussitôt bœufs et buffles pour la noce. Tous les assistants lui font remarquer que c'est contraire à la loi du roi. Le *Phănha* n'écoute personne et il prend sa fille pour femme. Six mois après, la nouvelle arrive au roi qui mande auprès de lui le *Phănha* et sa femme, pour voir si cette femme était jolie. Le *Phănha* fait tout préparer pour le voyage. Il fait faire un grand radeau très large, très orné. Trente hommes du *Mương* l'accompagnent pour conduire le radeau, et servir d'escorte. Le *Phănha*, sa fille devenue sa femme, deux jeunes filles servantes, et deux chevaux prennent place sur le radeau. Puis le radeau descend le *Sông Mã*. Arrivé à un endroit où un énorme rocher se dresse sur le bord de la rivière, il tombe une pluie torrentielle. L'eau monte, arrive à mi-hauteur du rocher. Le radeau ne peut aller plus loin. Les gens qui le conduisent interrogent le sort avec des bâtonnets. La réponse est: Le roi Dragon veut que le *Phănha* lui livre sa femme. Le *Phănha* jette à l'eau une des jeunes servantes, mais un ne peut faire aller le radeau. Il jette à l'eau la deuxième servante, le radeau ne marche pas. Puis il jette à l'eau le cheval de sa femme, le radeau reste toujours immobile. Alors la femme du *Phănha* se met à soupirer: «C'est mon père qui est la cause de cela, car il a violé les lois du ciel en prenant sa fille pour femme. C'est pourquoi le ciel veut que je meure pour que plus tard 10.000 générations s'en souviennent.» Puis elle prend des couleurs, trace sur la pierre son image, celles de ses servantes et de son cheval, puis se précipite à l'eau. Aussitôt l'eau baisse, revient à son niveau ordinaire, et le radeau peut aller. Alors le *Phănha* retourne chez lui. Depuis lors, ce rocher du *Sông Mã* qui se trouve en oval de *La Hán*, s'appelle *Dá vẽ* (pierre peinte).

V° Origine du *Mương Kájá*.

Autrefois le *Mương Kájá* ne formait pas un *mương*. Il y avait seulement les deux villages de *Bàn Khó* et *Bàn Nghèo* qui avaient peu de champs. Le *tão* de *Bàn Khó* voulait les champs de *Bàn Nghèo* qui appartenaient au *quan* de *Bàn Nghèo*. Le *quan* de *Bàn Nghèo* refusait de les lui céder. Tous deux vont porter l'affaire aux mandarins de *Thanh-Hoá*. Les mandarins donnent tous les champs au *tão* de *Bàn Khó*. Le *tão* de *Bàn Khó* et le *quan* de *Bàn Nghèo* reviennent ensemble de *Thanh-Hoá*, en remontant la rivière *Mã*. Arrivés au rivage du village *Long*, le *quan* de *Bàn Nghèo* met du poison dans la pipe du *tão* de *Bàn Khó* qui fume et meurt. Il reste étendu sur le rivage, personne ne l'enterre. Au bout de quelques jours son corps pourrit. Les corbeaux viennent nombreux, et tiennent conseil sur le rivage pour se partager la chair du mort. Les corbeaux à col blanc refusent de le dévorer. Et les gens du village témoins des discussions des corbeaux se disent: «Comment se fait il que les corbeaux parlent? Probablement le ciel le permet pour sauver celui qu'on a tué par vengeance.» Les corbeaux à col blanc s'envolent vont chercher du *hăng may já lak*, le mettent sur le corps du *tão* de *Bàn Khó* qui se lève aussitôt et demande aux corbeaux:

«Quel remède avez-vous pris pour me ressusciter?» Les corbeaux répondent: «Nous avons pris du médicament *lột*, au flanc du rocher à pic du village de *Long*.» Le *tão* de *Bàn Khó* leur demande: «Quelle récompense voulez-vous pour m'avoir sauvé?» Les corbeaux répondent: «Nous demandons qu'on ne nous tue pas et qu'on nous laisse manger ce que nous voudrons.» Le *tão* consent. Arrivé chez lui, il tue un buffle, invite au repas les gens des deux villages, leur raconte le bienfait qu'il doit aux corbeaux, la récompense qu'ils demandent, et fait prêter serment que dorénavant personne ne tuera de corbeau. Celui qui en lapidera ou en tuera un deviendra lépreux. Les deux villages de *Bàn Khó* et *Bàn Nghèo* ont été l'origine d'un *Mường* qu'on a appele et qu'on appelle encore *Mường Kájá* (*Mường* du corbeau qui guérit). Dans ce *Mường*, si nombreux que soient les corbeaux à venir manger le maïs et les autres cultures, on n'ose ni les tuér, ni les lapider, ni même les injurier. Les corbeaux avaient pris le *hăng may já lok* à l'arbre *lột* qui pousse au flanc du grand rocher à pic, plat comme un mur qui se dresse sur le bord de la rivière *Mã*, près du village de *Long*. Aucun autre arbre ne pousse là. Il a toujours les mêmes dimensions: 28 *cm* de haut, ne devient jamais plus gros ni plus haut. Ses feuilles ne j'aunissent jamais, sont plus vertes que celles des autres arbres. Ses fleurs se tournent en dehors du rocher. On raconte que des individus descendant en radeau, s'arrêtèrent au pied de ce rocher pour préparer leur repas: du riz et des poissons grillés. Un coup de vent fit tomber une branchette de l'arbre sur l'écuelle contenant les poissons grillés. Les poissons quoique cuits ressuscitèrent et sautèrent à l'eau. Les gens croyant à l'intervention d'un esprit, jetèrent la branche et partirent en toute hâte. Ils racontèrent plus tard la chose et regrettèrent d'avoir jeté la branche. On raconte aussi que les autorités envoyèrent des gens qui tirèrent des coups de fusil sur l'arbre. Deux feuilles se détachèrent; l'une tomba à l'eau et les poissons la mangèrent. L'autre tomba sur la barque de ces gens qui sombra aussitôt. Et ils s'en retournèrent bredouille.

VI° Les animaux livrent l'impôt.

Autrefois, les animaux devaient livrer l'impôt. Une année ils se réunissent tous pour aller le livrer. Le buffle était chef de canton, le bœuf maire. Le buffle dit au bœuf: «Allons en radeau.» Le bœuf dit: «Non.» Mais le buffle fit aller tous les animaux en radeau. La chèvre le dirigeait. Arrivés vers un rapide encombré de beaucoup de rochers, la chèvre effrayée ne sait ou diriger, et s'écri: «Ô *mệ*!» Le bœuf prend la rame. L'écureuil dit: «Suivons le courant de l'eau.» Le coq de pagode dit: «Côtoyons la rive.» Le merle siffleur dit: «Ramons en travers.» Pendant ce temps, le radeau heurte un rocher, tous les bagages sont précipités à l'eau. Au choc, la chèvre qui se trouvait à la tête du radeau, saute sur un rocher, mais glisse et s'écorche le genou. Depuis lors, les chèvres craignent l'eau plus que les autres bêtes. Le cormoran qui accompagne le buffle, voyant le cachet du chef de canton perdu, dit aux animaux: «Plongez.» La loutre se jette a l'eau, et y trouvant des poissons, y reste à les chasser. Le cormoran ne la voyant pas revenir dit à l'oiseau *Ngốc* de plonger. Celui-ci saute à

l'eau, et y trouvant des poissons, en saisit, les mange, puis rassasié, remonte, sérance ses plumes et se sèche sur le rivage, sans plus s'enquiéter du cachet perdu. C'est lui qui a donné son nom à ce rapide de la rivière *Mã* qu'on appelle *Hạt ngốc*. L'oiseau *kan kák* cherche sur la rive sablonneuse de la rivière quelque épave. Le martin-pêcheur se perche sur les arbres de la rive, se tourne, se retourne, regarde l'eau, regarde la rive, en quête de quelque poisson au insecte à dévorer. Depuis cette fois-là, les animaux n'allèrent plus en radeau pour livrer l'impôt.

VII° Le tigre, le singe et le crapaud.

Jadis tous les animaux savaient parler. Un jour, un tigre cherchant sa nourriture rencontre un crapaud assis au pied d'un arbre, et lui dit: «As-tu la force de porter cet arbre pour construire une maison?» Le crapaud ne répond rien, mais grince des dents. Le tigre prend peur, mais voulant savoir s'il était le plus fort, lui dit: «Sautons, pour voir qui saute le plus loin.»

Le crapaud dit: «Tu veux essayer, essayons.» Il dit au tigre de se placer devant lui et se sauter d'abord. Quand le tigre s'apprête à sauter, le crapaud lui saisit la queue avec sa bouche. Le tigre saute loin, mais le crapaud est projeté plus loin encore. Puis le tigre appelle aussitôt le crapaud: «Ô frère crapaud!» Le crapaud répond: «Eh!» Le tigre lui dit: «Comment as-tu fait pour sauter si loin, et quand es-tu arrivé?» (Le crapaud avait été projeté contre une pierre, et le song lui sortait de la bouche.) Le crapaud répond: «Je suis arrivé ici avant toi, et depuis mon arrivée, j'ai même eu le temps de chiquer une bouchée de bétel.» Le tigre dit: «Tu es très agile pour sauter. Je suis vaincu.» Le tigre lui dit encore: «Que manges-tu pour être si fort?» Le crapaud dit: «Je ne sais comment te le dire.» Le tigre dit: «Vomis pour que je voie.» Le crapaud dit: «Toi, vomis d'abord le premier.» Le tigre vomit de la chair de cerf, de chevreuil, et d'autres bêtes de la forêt. Le crapaud lui dit: «A manger des choses si sales, on n'est pas fort.» Puis à son tour il vomit des graines rougeâtres et des pousses d'arbre. Le tigre lui demande: «Qu'est-ce que ces matières blanches?» Le crapaud répond: «C'est de l'ivoire d'éléphant.» Le tigre demande encore: «Et ces matières rougeâtres?» Le crapaud dit: «Des prunelles de tigre.» Le tigre effrayé s'enfuit. Il rencontre un singe qui lui demande: «Où cours-tu ainsi?» Le tigre répond: «Je fuis, sinon le crapaud me mangera.» Le singe lui dit: «C'est plutôt nous qui pouvons le saisir et le manger. Pourquoi le crains-tu?» Le tigre dit: «Je ne plaisante pas.» Le singe dit: «Allons voir. Je vais devant, suis-moi.» Le tigre dit: «Je ne plaisante pas. Si arrivés près de lui, tu t'enfuis et me laisses?» Le singe dit: «Tu ne me crois pas. Alors prends des liens et attache-moi sur ton dos, et allons.» Le tigre fait ainsi. Ils arrivent près du crapaud qui est assis sur un tertre de fourmis blanches. Celui-ci comprenant qu'ils viennent pour le dévorer, use de ruse, et dit au singe: «Frère singe, tu me dois neuf tigres. Pourquoi ne m'en amènes-tu qu'un?» A ces paroles, le tigre effrayé, s'enfuit au plus vite dans la forêt. Le singe qui ne peut se dégager heurte des arbres, des rochers, meurt, ouvre lo bouche et montre ses dents. Enfin fatigué de sa course, le tigre

s'arrête, s'assoit pour se reposer, regarde le singe qui montre ses dents, et lui dit: «Tu vas mourir, et tu ries!» Puis ne le voyant plus remuer, il le dévore.

VIII° Chien et Chat.

Autrefois il y avait une maison où demeuraient seulement une vieille femme et son neveu. Ils étaient pauvres et cultivaient des champs de montagne. La vieille gardait la maison, et le neveu allait surveiller les champs. Un jour le neveu voit une troupe de fourmis jaunes qui avaient trouvé un scarabée nasicorne et un ver. Elles disaient que c'était un éléphant et un boa. A grand peine elles s'efforcent de les traîner vers leur trou, sans y parvenir. Le jeune homme les examine, s'intèresse à leurs efforts, et voyant leurs peines sans résultat, a pitié d'elles et vient les aider. Il saisit à l'aide d'une baguette les deux insectes et les dépose près du trou des fourmis. Celles-ci peuvent alors les faire entrer dans leur demeure souterraine. Toutes les autres fourmis jeunes et vieilles qui étaient restées à la maison viennent à leur devant, joyeuses et les félicitent: «Où avez-vous été chasser pour rapporter de si grosses bêtes?» Les autres fourmis répondent: «Nous avons été chasser dans les bois. Nous n'arrivions pas à les rapporter. Mais un homme qui gardait des champs de montagne a eu pitié de nous et les a transportées près de notre porte.» Toutes les fourmis disent: «Il faut monter, inviter cet homme à venir nous voir.» Elles envoient donc l'inviter, mais il s'excuse. Elles insistent alors il y va. Les fourmis le portent en palanquin, en lui disant de fermer les yeux. Quand il les rouvre, il se trouve dans un grand village qui comptait une foule de belles maisons. Les fourmis l'invitent à monter dans la plus belle, puis viennent toutes le saluer, le remercier, lui servent un excellent repas, puis lui disent: «Tu nous as aidées beaucoup. Nous ne savons que t'offrir pour te remercier. Nous t'offrons un petit présent, une cuisse de poulet, que nous te prions d'accepter. Garde-là avec soin, et n'en parle à personne, de peur qu'on ne te la dérobe.» A son retour, le jeune homme met la cuisse de poulet dans un panier bien fermé. Le lendemain, il ouvre, regarde, et voit le panier plein d'or et d'argent, et la cuisse intacte. Là où il la déposait il trouvait le lendemain de l'or et de l'argent. Un jour il dit à sa tante: «Je veux me marier et prendre pour femme la fille du *Taõ Mương*.» La tante dit: «Pauvre comme tu es comment pourras-tu prendre la fille du *Taô Mương*.» Le jeune homme insiste et prie sa tante d'aller faire la demande. Il prend des courges, les partage en deux, y met dedans de l'or et de l'argent, les referme bien avec un lien et les met dans une hotte. Sa tante les porte au *Taõ Mương* et fait la demande en mariage. Le *Taõ Mương* croit qu'elle veut plaisanter et lui dit: «Tu viens demander ma fille. Où sont tes présents?» La vieille dit: «Je suis pauvre, je n'ai que quelques courges que j'ai laissées au sommet de l'échelle.» Le *Taõ Mương* va voir, donne un coup de pied aux courges qui s'ouvrent et laissent échapper l'or et l'argent. Alors le *Taõ Mương* dit: «Je ne donnerai ma fille qu'à celui qui m'apportera de l'or et de l'argent lourds à casser les neuf degrés de mon échelle.» La vieille revient rapporter cela à son neveu qui dit: «Rien que cela! Cela ne m'inquiète pas.» Sa tante ne

sait où il prend cet or et cet argent. Le neveu va voir à l'endroit où il a déposé la cuisse de poulet, y trouve beaucoup d'or et d'argent. Tante et neveu portent cet or et cet argent chez le *Taõ Mɯong*, les entassent jusqu'à ce qu'ils cassent les neuf degrés de son échelle. Le *Taõ Mɯong* accorde alors sa fille, et le mariage se fait. Un jour la femme du jeune homme lui dit: «Autrefois tu étais très pauvre, comment es-tu devenu si riche? Dis-le moi.» Le mari qui a confiance en sa femme lui dit: «Un jour que je gardai les champs de montagne, une bande de fourmis jaunes traînaient avec peine un scarabée nasicorne et un ver. Par pitié, pour les aider, j'ai déposé avec une baguette les deux insectes vers leur trou. Pour me remercier, elles m'ont donné une cuisse de poulet. Où je la dépose je trouve ensuite de l'or et de l'argent. C'est ainsi que je suis devenu riche.» La femme lui dit: «Montre-la moi.» Le mari qui a confiance en sa femme la montre à sa femme qui l'examine et la lui rend. Un jour en l'absence de son mari, elle dérobe la cuisse de poulet et la porte à ses parents. A son retour, le mari constate qu'il a perdu la cuisse de poulet. Comme il a confiance un sa femme, il ne la soupçonne pas. Il avait un chien et un chat. Il les soupçonne de l'avoir dérobée, et leur dit: «Vous m'avez volé une cuisse de poulet. Cherchez-la et rapportez-la moi. Sinon je ne vous donne plus à manger.» A ces mots, les deux animaux sont inquiets. S'ils ne la trouvent pas, ils n'auront plus rien à manger. Ils ont vu la femme la prendre pour la porter à ses parents. Ils complotent ainsi: «Nous irons, et nous la rapporterons à notre maître.» Le chat dit: «Pour aller la chercher, il faut traverser la rivière qui est large et profonde. Je ne sais pus nager. Que penses-tu?» Le chien dit: «Je sais nager. Allons. Ne t'inquiête pas. Je te porterai.» Ils s'en vont ensemble. Le chien porte le chat pour traverser l'eau. Arrivés près de la maison du *Taõ Mɯong*, le chien dit: «Entre seul, je reste dehors à t'attendre, de peur que les autres chiens me voient, aboient et n'avertissent leur maître.» Le chat entre dans la maison, vole une boîte de riz cuit et une brochette de poissons qu'il apporte au chien, puis rentre pour chercher la cuisse de poulet. Peu après il comprend qu'elle est dans une caisse fermée qu'on ouvre trois, quatre fois par jour. Heureux de savoir cela, il grimpe sur le toit de la maison cherchant des rats. Par bonheur il en aperçoit un qui sortait d'un bambou. Il l'appelle et lui dit: «Où vas-tu? Pourquoi oses-tu passer ainsi devant moi. Réponds vite, sinon je te tue.» Le rat dit: «Salut à vous. Pardonnez-moi, j'ai faim j'ai soif, je cherche ma nourriture. Que voulez-vous que je fasse?» Le chat dit: «Il faut percer cette caisse, et m'apporter une cuisse de poulet qui s'y trouve. Alors je t'épargne.» Le rat perce la caisse, rapporte la cuisse de poulet au chat qui retourne vers le chien et lui dit: «J'ai retrouvé la cuisse. Reportons.» Mais chacun veut gagner la reconnaissance du maître en lui rapportant la cuisse. Ils se querellent. Le chat ne sachant pas nager est obligé de la laisser porter par le chien qui en traversant l'eau tient la cuisse de poulet à sa gueule et porte le chat sur son dos. Arrivé au milieu de l'eau le chien fatigué ouvre la gueule, laisse échapper la cuisse qui tombe à l'eau. Parvenus à la berge, tous deux se querellent. Le chat dit: «Si je l'avais portée, je ne l'aurais

pas perdue.» Le chien qui se trouve en faute, n'ose répondre, serre la queue, retourne à la maison, en disant: «Je renonce à la retrouver.» Le chat reste sur la rive, embarrassé, ne sachant que faire. Par hasard, un crabe passant là lui saisit la queue de sa pince. Le chat lui dit: «Où vas-tu? Réponds vite, sinon je te tue.» Le crabe dit: «Pardonnez-moi, j'ai faim, je cherche ma nourriture.» Le chat dit: «Tu cherches à manger, mais pourquoi pinces-tu ma queue?» Le crabe dit: «Pardonnez-moi. Que faut-il faire pour vous?» Le chat dit: «J'ai laissé tomber à l'eau une cuisse de poulet. Apporte-la moi et je te pardonne.» Le crabe obéit, cherche et apporte la cuisse de poulet au chat qui la rapporte au maître de la maison. Celui-ci se réjouit, et depuis lors aime plus le chat que le chien, et se laisse approcher par lui tandis qu'il tient le chien à distance. Depuis lors aussi, chien et chat sont en inimitié.

IX° La mine d'argent du *Pu ch'nót.*

Jadis un homme allait à la recherche d'un cannellier sur le mont *ch'nót.* Ayant grimpé la montagne, il tue une poule dans l'intention de la sacrifier à l'esprit de la montagne pour lui demander de favoriser ses recherches. Avant de la sacrifier, il voit tout à coup à quelques pas de lui un arbre tout en argent, haut de quatre, cinq coudées et large de cinq, six coudées. Sur cet arbre était un énorme scolopendre. A cette vue il a grand peur, mais désirant beaucoup essayer de prendre cet argent, il s'approche et dit au scolopendre: «Donne-moi de l'argent, et je te donnerai cette poule à manger.» Le scolopendre mord l'arbre et donne à l'homme quelques morceaux d'argent. L'homme lui donne la poule à manger. Quand le reptile l'eut mangée il donne encore à l'homme quelques morceaux d'argent. La nuit arrivait. L'homme se retire dans la cabane qu'il s'est faite dans la forêt. Pendant la nuit il rêve a cet arbre d'argent, et voit qu'il a quatre grandes racines d'argent qui s'étendent dans quatre directions différentes. A son réveil, il va prévenir ses parents et amis dans son village, et tous se mettent à la recherche de cet arbre. Mais ils ne le trouvèrent plus. Plus tard sous la dynastie des *Lê*, le roi chassé de son palais par une révolte, s'enfuit jusque dans ces forêts. Il rencontre un homme cultivant des champs de montagne et lui dit: «Je suis le roi. Chassé de mon palais par les pirates je viens me réfugier dans les bois. Donne-moi à manger.» L'homme lui dit: «Vous êtes le roi. Je ne sais que vous préparer pour un repas digne de vous.» Le roi dit: «Prépare ce que tu voudras.» Le roi voit un chien et dit: «On peut tuer et préparer ce chien.» Le roi dit à quatre mandarins qui l'accompagnaient de tuer ce chien. Quand il est tué, le roi le fait mettre sur une grosse pierre pour le flamber. Pendant qu'on le flambe, de l'argent et du plomb coulent de la pierre. On s'aperçoit que c'est une pierre d'argent. Le roi la fait briser en morceaux qu'il distribue aux gens qui l'accompagnent et à l'homme qui lui a donné son chien.

X° Le *Quan* de *Bàn Na.*

Autrefois *Quan* de *Bàn Na* avait une nombreuse famille. Il avait sept garçons et sept brus. Tous travaillaient beaucoup. Le père lui-même ne

restait pas oisif. Un jour il va visiter un champ de patates qu'il avait plantées. Il y voit des traces de porcs-épics qui sont venus en manger. Il suit ces traces avec son chien. Le chien court devant, et arrivé à un endroit, aboie comme s'il avait rejoint le porc-épic. L'homme accourt, ne voit pas de porc-épic, mais un grand étang d'eau très limpide. Le chien continue à courir et à aboyer sur la rive. L'homme dépité de ne pas voir de porc-épic et ennuyé pour les aboiements du chien, de colère le précipite à l'eau. Il voit de l'argent s'attacher au corps du chien. Lorsque celui-ci a regagné la rive, l'homme retire l'argent qui l'entoure, puis le rejette à l'eau. Le chien revient, l'homme en retire encore de l'argent, puis rejette encore le chien à l'eau. Il répète la chose une dizaine de fois. Quand il a autant d'argent qu'il peut en porter, il l'emporte à la maison, et raconte la chose à sa famille. Le lendemain avec ses fils et ses brus, en tout quinze personnes, il retourne au même endroit avec le chien. Ils ramassent de l'argent comme la veille et s'en retournent tous avec chacun une charge d'argent. Ils en font faire beaucoup de bracelets, colliers, pendants d'oreilles etc., achètent beaucoup de bœufs, de buffles et deviennent très riches. Un jour ils décident de faire un grand banquet. D'après l'usage, les roturiers *(phu pay)* ne peuvent tuer que des chochons pour les banquets. Comme ils sont roturiers et qu'ils veulent tuer des buffles, ils en demandent la permission au *Tão Mương*. Le *Tão Mương* voyant cette famille très riche, lui dit: «Je vous permets de tuer des buffles, mais les garçons et les jeunes filles qui serviront devront prendre leurs plus beaux habits. Les garçons prendront à leurs doigts toutes leurs bagues, aux poignets taus leurs bracelets. Les jeunes filles et les femmes porteront tous leurs colliers, tous leurs bracelets, tous leurs pendants d'oreille, toutes leurs chaînettes et aiguilles d'argent[24]. A cette condition, je permets de tuer des buffles.» Le *Quan* de *Bàn Na* content. Le *Tão Mương* désigne pour servir et aider au banquet les sept fils et les sept brus de la famille du *Quan* de *Bàn Na*. Au jour fixé, tous les gens du *Mương* viennent. On dépose au pied de l'échelle une grande marmite pour cuire le buffle. On y fait bouillir l'eau. Les brus arrivent portant leurs plus beaux habits, tous leurs pendants d'oreille, leurs colliers, leurs bracelets, qui étaient très lourds. Leurs pendant d'oreilles descendaient jusqu'au talon. Elles marchent très difficilement. Pour faire leur travail, elles montent sur l'estrade provisoire disposée près de l'échelle et de la grande marmite. En allant et venant, leurs pieds s'embarrasent dans leurs pendants d'oreilles; elles tombent successivement toutes dans la grande marmite et meureut. Pour cela, la famille est frappée d'amende. Alors toute la maison, parents et fils font au ciel solennellement cette demande: «Dorénavant que le ciel ne nous montre plus cette mine d'argent! Si nous avons beaucoup d'enfants, qu'il nous accorde seulement le suffisant!» Depuis lors, il y a environ 100 ans, on n'a plus revu cette mine d'argent.

[24] Les jeunes filles et femmes *Tay* usent de tous ces bijoux, et détail curieux, ne portent jamais de bagues. Ce sont les jeunes gens non mariés et cherchant fortune qui en portent seulement. Quelques-uns ont jusqu'à cinq, six bagues à leurs doigts.

XI° Le Dragon du *Quan Jái.*

A *Bàn Jái*, dans le *Moung Mĭn*, celui qui était *Quan* du village était assez riche. Un jour après une forte pluie, la rivière déborde. Une fillette de cet homme va sur les bords chercher des poissons à l'aide d'un filet triangulaire. Elle recueille dans son filet un œuf semblable à un œuf de canard, mais aux deux bouts également pointus. Etonnée et effrayée, elle le rejette dans courant, mais elle le retrouve un instant après dans son filet. Elle le rejette puis le trouve à huit, neuf reprises. A la fin, elle le met dans son *mương*, le rapporte à la maison et le dépose dans un panier de riz décortiqué. Le lendemain elle trouve ce panier rempli d'eau. Son père lui dit de mettre cet œuf dans une jarre. Le lendemain la jarre était pleine d'eau, et un tout petit serpent y surnageait. Son père lui dit de jeter à la rivière l'eau et le serpent. Elle le fait, mais de retour à la maison, elle retrouve le serpent dans la jarre. Voyant cela, son père croit qu'elle ne lui a pas obéi, jette lui-même le serpent à la rivière. A son retour à la maison, il le revoit encore dans la jarre. Il se voit donc obligé de le garder et de l'élever. Le serpent grandit vite, il comprend tout ce qu'on lui dit, mais ne sait pas parler. Il devient grand comme un dragon, a une crête semblable à une crête de coq. Il sait garder la maison, amuse les enfants, s'étend en cercle autour d'eux, les porte sur sa queue, branle la tête, leur présente sa crête. Un an après il est devenu grand. Tout le monde l'aime. Le *Quan Jái* le nomme *Khăm* (or), et quand il va travailler, le Dragon l'accompagne. Quand il va piocher ses champs, le Dragon porte la pioche dans sa queue enroulée. Pendant que son maître travaille, il se repose à quelque distance, puis au retour rapporte la pioche. Un jour il va défricher un endroit plan pour en faire un champ, et où il amènera l'eau de la rivière au moyen d'une noria, car il n'y a pas de ruisseau à proximité. Mais ce jour là il pleut, *Quan Jái* ne peut travailler longtems et revient chez lui. La nuit suivante, quand tout le monde dort, le Dragon s'enfuit en rampant. Au matin on ne le trouve plus. Tous disent: «Il a plu, l'eau a monté, il a regagné la rivière.» Trois jours après il revient à là maison tout mouillé. *Quan Jái* lui demande: «Où es-tu allé?» Le dragon secoue la tête dans la direction du champ que *Quan Jái* voulait défricher, mais personne ne comprend son intention. *Quan Jái* lui fait donner du riz à manger, puis part avec ses enfants pour défricher le champ. Arrivé là, il trouve le Dragon couvert d'eau. Cherchant d'où l'eau renaît, il la voit sortir d'un trou. Il comprend alors que pendant les trois jours précédents, le Dragon avait été chercher cette eau pour irriguer son champ. De retour à la maison, il fait couler un collier d'or qu'il met au cou du Dragon pour le récompenser. Quand il eut défriché ce champ, il l'appela *Na năm bo* (champ de la source). On l'appelle encore ainsi aujourd'hui. Une fois sous le roi *Tu Dức*, l'impôt de *Bàn Jái* ne fut pas complet. A cause de cela ou emprisonna *Quan Jái* à la ville de *Thauh-Hoá*. Les enfants ne savaient comment faire pour le délivrer. Quand l'impôt fut au complet, on ne relâcha pas encore, car les mandarins l'obligeaient à payer les frais de garde. Les enfants de *Quan Jái* disent alors au Dragon: «Ô *Khăm*, notre père est en prison, à la cangue, à la ville, peux-tu le dé-

livrer?» Le Dragon incline la tête, quitte la maison, va à la rivière, descend à la nage, arrive à la ville, entre à la prison, s'enroule autour de la cangue de *Quan Jái*, comme s'il voulait prendre la place de son maître. A cette vue, les soldats de garde avertissent les mandarins qui viennent voir et disent: «Cet homme a quelque chose d'extraordinaire; il faut le délivrer de crainte qu'il ne survienne quelque affaire.» A ces mots, Dragon se déroule, les soldats enlèvent la cangue et *Quan Jái* se rend à sa barque. Le Dragon l'accompagne, se met à la poupe, se sert de sa queue pour faire avancer la barque, et la barque remonte la rivière *Mã*. Ils vont ainsi jour et nuit. Arrivés à l'endroit appelé *Quan chiếng* (Tourbillon *chiếng*), ils abordent pour se reposer. Le Dragon dit à *Quan Jái*: «Il y a dans ce tourbillon beaucoup de dragons qui font sombrer les radeaux qui descendent et périr les hommes. Je descends les tuer tous. Mais quoi que tu entendes, sois ferme, ne sois pas inquiet, ne doute pas de moi, n'aie pas de sentiment de pitié pour moi et alors ils périront tous.» Le Dragon se jette à l'eau, plonge dans le tourbillon. Durant trois heures environ on entend dans le gouffre comme des bruits de tonnerre. Alors *Quan Jái* pense dans son cœur: «Notre enfant est perdu. J'ai grande inquiétude pour lui.» A peine a-t-il pensé cela, que le Dragon revient sur l'eau, pose sa tête sur la barque et dit: «J'ai tué tous les plus gros dragons, il ne reste plus qu'une mère veuve et son petit. Mais tu n'as pas eu confience, dans ton cœur tu as été inquiet, tu as pensé à moi avec pitié. Aussi je meurs avant d'avoir pu les tuer tous.» Il meurt aussitôt. *Quan Jái* lui coupe la tête pour l'emporter et jette son corps dans le courant. De retour chez lui, il lui coupe la crête, la fait sécher enterre la tête. Depuis lors ceux qui descendent la rivière *Mã* en radeau ne sombrent plus au *Quan chiếng*.

XII. Le Dragon du gouffre *Hạu*[25].

Jadis un homme de *Bàn Hạu*, dans le *Mương Mo* allait souvent jeter ses filets dans le gouffre *Hạu*, sur la rivière *Mo*, où il y a beaucoup de poissons. Mais chaque matin, quand il allait voir ses filets, il n'y trouvait aucun poisson et ses filets étaient toujours déchirés. Il pensait que c'était le Dragon qui les déchirait et ne voulait pas lui laisser prendre de poissons. Un autre lui dit: «Si tu veux prendre des poissons sans que le Dragon puisse te nuire, cherche des fibres de l'arbre *Mọn phạ* pour en faire des filets, et le Dragon ne pourra rien, car il craint cet arbre.» L'homme de *Bàn Hạu* cherche de l'argent, monte au Laos trafiquer de l'opium, achète un arbre *Mọn phạ* qu'il rapporte chez lui. Il en confectionne un filet qu'il va jeter dans le gouffre *Hạu*. Le Dragon pense déchirer ce filet comme les autres, mais n'y arrive pas; il s'y prend et n'en peut se dégager. Ses enfants viennent à son secours, l'entraînent dans un trou de la rivière, sans pourvoir le dégager du filet. L'homme qui a jeté le filet, vient lendemain, ne le trouve plus. Il croit qu'un gros poisson l'a entraîné. Il le cherche en

[25] Le gouffre *Hạu* est dans le fleuve *Mo* ou *Lo*, très large et très profond. De temps à autre il y a des victimes: pêcheurs ou gens qui traversent l'eau, victimes, que les *Tay* de la région attribuent naturellement au Dragon.

amont, en aval sans le découvrir. Ce jour-là une fillette de *Bàn Hạu* vient au *tả* de la rivière vider une poule qu'un sorcier devait sacrifier chez elle. Ayant entendu le sorcier réciter ses formules, elle l'imite et les récite tout en vidant sa poule. Tout à coup un homme qu'elle ne connaissait pas vient l'inviter à *sín phí*[26] pour guérir son père malade. Elle répond qu' elle ne sait pas faire, qu'elle répétait seulement les incantations qu'elle avait entendues du sorcier. Mais cet homme ne voulut rien entendre. Il lui dit que si elle n'obéissait pas, il la tuerait. La fillette effrayée laisse là sa poule et suit l'homme. Il la conduit par un chemin inconnu et peu après tous deux arrivent à un village qu'elle n'avait jamais vu. Le village avait environ 50 maisons. L'homme la fait monter dans une maison plus grande que les autres, probablement la maison du chef. Dans la maison elle voit beaucoup de monde et un gros serpent à crête couché sur un lit, emprisonné dans un filet. Elle a grande frayeur, n'ose dire un mot. Alors l'homme qui l'a invitée lui dit: «Mon père est très malade, je te prie de le sauver.» Sa frayeur augmente, car elle comprend que c'est le Dragon. Néanmoins elle s'assoit sur le lit, et avec le couteau qu'elle avait en mains pour vider sa poule, et qu'elle avait gardé, elle coupe petit à petit le filet tout en récitant les incantations qu'elle avait entendues réciter par le sorcier. Quelques instants après le filet est coupé suffisamment, le Dragon en sort, et s'assoit sur le lit sous la forme d'un vieillard. Ce n'était plus un serpent. Les parents de la fillette ne la voyant pas revenir vont voir au *tả* n'y trouvent que la poule abandonnée là. Ils pensent que le tigre l'a prise, cherchent, et ne voyant aucune trace rapportent la poule à la maison. Quand la fillette eut délivré le Dragon, l'homme qui l'avait amenée lui donne un bracelet d'argent et un cochon pour récompense. Puis il l'a reconduit au *tả* et attache le cochon là. La fillette cherche la poule qu'elle avait laissée, ne la trouve plus. Elle se retourne et ne voit plus l'homme qui l'avait ramenée. Alors elle conduit le cochon à la maison de ses parents, et leur raconte ce qui s'était passé. Dans la soirée l'homme qui avait perdu son filet va le chercher de nouveau, le retrouve coupé en plusieurs endroits, flottant sur l'eau au dessus de la demeure du Dragon.

XIII° *Nong Khảm Kong.*

Autrefois, à *Bàn Hạu*, une famille avait une jeune fille très belle. On l'appelait *Nang Khảm Kong*. Chaque soir des jeunes gens venaient chanter chez elle, lui faire la cour, la désiraient pour femme. Un jour les gens l'entendent chanter:

Pi lồng jụ nóng Ja.	Le beau-frère[27] est dans l'étang *Ja.*
Pi pà jụ nóng ăn.	La belle sœur est dans l'étang *ăn.*
Sieu jụ Pu Kăn.	Lui est au mont *kăn.*
Sieu jụ bang Hạu.	Lui est dans le gouffre *Hạu.*

[26] Voir sur le *sín phí*, «Anthropos», 1907, p. 624.

[27] Le beau frère du Dragon, la belle-sœur du Dragon; lui = le Dragon lui même. — Les étangs *Ia* et *ăn*, le mont *kăn*, le gouffre *Hạu* sont tous dans la région et connues de celui qui écrit ces lignes. (Ces endroits sont hantés par le Dragon.) Il connait aussi les localités dont il est question dans les Légendes V, IX, X, XI et XII.

On pensa aussitôt qu'elle était fille du Dragon du gouffre *Hạu*, situé près du village. Alors ses parents lui défendent d'aller jamais au *tả* de la rivière, de crainte que le Dragon ne vint la reprendre. Un jour, ses parents étaient absents, *Nang Khảm Kong* gardait la maison. Voyant qu'il n'y a plus d'eau à la maison, *Nang Khảm Kong* prend un tube de bambou et va au *tả* puiser de l'eau. Aussitôt la rivière enfle; elle n'a pas le temps de s'enfuir; le flot monte et l'entraîne. Seul son tube de bambou reste sur la berge. A leur retour, les parents ne la voyant pas, l'appellent, cherchent partout. Des gens leur disent qu'elle a été au *tả* depuis longtemps. Ses parents courent voir, ne trouvent que le tube de bambou, et reviennent à la maison en pleurant. Ils font venir trois sorciers. Les trois hommes sacrifient pendant toute une nuit. Puis le lendemain matin se rendent au *tả* appellent longtemps *Nang Khảm Kong*, et ne voyant rien, plongent dans la rivière. Au fond, ils la trouvent assise au milien des Dragons qui leur disent: «Nous avons pris *Nang Khảm Kong* pour notre reine. Sortez d'ici; sinon nous fermons la porte et vous mourrez.» A ces mots, ils sortent aussitôt, remontent à la surface et reviennent raconter cela aux parents de la jeune fille, et leur dire qu'ils ne peuvent la reprendre au Dragon.

Ethnographische Gegevens over de Manobo's van Mindanao, Philippijnen.

A. van Odijk, M. S. C.

Tot de ruim veertig stammen die de Philippijnsche Eilanden bewonen, behooren ook de Manobo's, welke tot de talrijkste stammen worden gerekend. Zij bewonen het Eiland Mindanao, na Luzon het grootste van den Philippijnschen Archipel, en wel de groote vlakte die begrensd wordt ten Oosten door de Surigao-bergen. Door deze vlakte stroomt de lange waterrijke Agusan-Rivier, wier talrijke rechter-zijrivieren op genoemde bergen ontspringen. In het Deltagebied dezer Agusan-rivier wonen de Katholieke Bisaya's; in zijn stroomgebied, langs de zijrivieren en verder-op de bergen in leidden tot de jaren 1880 de Manobo's hun ongebonden leven, in niets beperkt door de wetten van God of van den Spaanschen Koning.

Vaak wordt het onderscheid niet duidelijk gemaakt tusschen deze Manobo's en de leden van een anderen stam, die der Mamanua's, welke de oorspronkelijke bewoners dezer streken schijnen te zijn. Deze Mamanua's zijn kroesharig, slanker van gestalte dan de Manobo's, en veel teekenen duiden er op dat deze met de Papua's van Nieuw Guinea verwant zijn. De Manobo's kwamen zich hier vestigen na hun vaderland, Borneo of Celebes of Malacca te hebben verlaten, welke bewering meer aanhangers vindt dan die welke meent dat de Manobo's zelfs van Madagascar zouden verhuisd zijn naar het verre Oosten. Hoe het zij, van de bewoners zelf is niet te achterhalen waar hun voorouders zouden gewoond hebben en moet men zijn toevlucht nemen tot de studie van taal en zeden en gewoonten. De volgende bijzonderheden kunnen wellicht hiervoor van eenigen dienst zijn.

Bij de vestiging der Manobo's in deze streken moesten de Mamanua's of Negrito's het hazenpad kiezen, en werden uit hun kampementen verjaagd, hetgeen tusschen deze stammen een vijandige gezindheid heeft doen ontstaan die door wederzijdsche wraaknemingen en moorden steeds aangehitst werd. De Negrito's als overwonnen minderheid schuwen de Manobo's, en leven een schuw nomaden-leven in de bosschen.

De Provincie Surigao op de Oost-kust van Mindanao is bevolkt door de Katholieke Bisaya's. Door hooge bergruggen is ze van de Agusan-vlakte gescheiden, en beider bevolking had geen communicatie met elkander. De Manobo's alleen wisten door die bergen de schuilwegen en drongen langzamerhand van de Agusan-vlakte door tot in het gebied der Surigao-provincie en hadden daar in de jaren 1880 reeds meerdere kampementen gevormd. Later in de onrustige jaren van 1898 en later heeft de vrees voor de Optredende soldaten nog meerderen een uitweg naar het Oosten doen zoeken. Heden nog vindt men van die Manobo-dorpen in de lakten van de volgende steden der Surigao-provincie: Bislig, Hinatuan, Lianga, Tago, en Cantilan.

De Manobo's vermengen zich nog maar zelden met de Bisaya's, werken wel voor hen op hun plantingen, drijven wel handel met hen, maar huwen niet met hen. Door afpersingen dezer laatsten wordt de toenadering

eerder tegengewerkt en heeft tot gevolg dat de Manobo's naar het bergland terugtrekken.

In hun „rancheria" zooals een Manobo-dorp onder het Spaansche bestuur genoemd werd, woonden de Manobo's rustig bijeen in kleine kampen nabij een opengekapt bosch waar zij camoten, mais, suikerriet en abaca (Musa textilis) plantten. In de bergen maakten ze jacht op de wilde varkens en herten, en uit de maagdelijke bosschen haalden ze de rottan die gespleten zijnde in de dorpen der Bisaya's werd verkocht.

De Evangelisatie der Manobo's dagteekent uit de jaren 1880 en volgende. Honderden werden door de Spaansche Jezuiten in de Agusan-vlakte gedoopt en brachten hen den weldoenden invloed van godsdienst en beschaving.

Voorkomen en Uiterlijk.

Toen ik mij in 1913 te Madrid vestigde, op twee uur afstand van de gemeente Cantilan, niet ver van de reeds genoemde Surigao-bergen, was de doortocht van Manobo's aldaar nog een heele gebeurtenis. Door angstig geblaf werden ze door de honden al aangekondigd als ze nog een meter of 100 van het dorp waren, de kinderen stoven dan de huizen in, of verborgen zich achter de staketsels die de open ruimten onder de huizen afsluit en hen beglurende vanachter een spleet zouden zij zich wel gewacht hebben hen uit te lachen of na te roepen, hoogstens lieten zij een: *Yadtoy Manobo,* d. i. „daar heb je Manobo's" hooren.

Het is dan ook een opzichtelijke verschijning een Manobo-groep te zien voorbijtrekken. Hun vreemde gang, groote passen met doorknikkende knieen tengevolge van hun eeuwig bergbeklimmen, hun eigenaardige kleedij en het oorlogszuchtig uiterlijk der stalen speer en strijdmessen in scheden met grillige vormen zou hun overal veel bekijks hebben bezorgd maar bij de Bisaya's maakte deze bewondering plaats voor vrees en schrik.

In gelaatskleur en gestelte verschillen de Manobo's niet merkbaar van de Bisaya's. Het zijn over het algemeen stoere kerels, struisch goed gespierd en uiterst lenig in hun bewegingen. Hun gelaatsuitdrukking is week en fletsch. De vrouwen zijn doorgaans kleiner van gestalte dan de mannen.

Wonende in de bergen, van kinds been af gewend die te beklimmen, blootgesteld aan de gesteltenissen van weer en wind en koude nachten zijn ze gehard tegen vele vermoeienissen en ontberingen. Als lastendragers hebben ze een groot uithoudingsvermogen, dragen uren lang groote bussels gespleten rottan op hun rug, berg op berg af. Al hun vrachten dragen zij ofwel in manden op den rug of wel aan banden van rottan of boomschors welke zij onder de oksels en over den schouder laten gaan. De rugmanden hangen met het touw of band aan het voorhoofd en dit is de gewone last der vrouwen. Dit vrachten dragen de bergen op geeft hun den eigenaardigen gang die een bergbewoner eigen is, men herkent hen aanstonds, hun stappen zijn groot, de knieën knikken door en het laat zich aanzien dat zij zich op het vlakke land even slecht thuis gevoelen als een matroos aan wal.

Mannen zoowel als vrouwen dragen lang haar dat ze in een wrong op het hoofd onder de kruin vastleggen. Haarspelden zijn niet in gebruik.

Haarkammen ziet men zelden op het hoofd vastgestoken, hoewel ze er wel hebben, maar van een gewoon stuk bamboes buis vervaardigd met enkele ingesneden figuurtjes versierd maar zonder de grillige vormen zooals die der Negritos. De Manobo-mode eischt dat men een schei draagt in het haar die dwars over het hoofd loopt van het eene oor naar het andere. Het haar voor de schei kamt men over het voorhoofd tot bijna in de oogen, het haar achter de schei wordt in de wrong vastgebonden.

De ooren der kinderen worden reeds vroegtijdig doorboord, zoowel die van de jongens als der meisjes. Jong zijnde dragen ze er kleine ringetjes in, die langzaam aan vervangen worden door grootere, en als volwassen dragen velen een schijfje van zwart hout in de oorlellen. Deze knoopen of schijfjes zijn cen $2^1/_2$ c. M. in middellijn, vaak met koraaltjes bezet of met kwastjes behangen van gekleurd garen.

De snij-en hocktanden worden in de jeugd reeds afgevijld met een vijl. Jongens zoowel als meisjes onderwerpen zich aan deze pijnlijke operatie, want de tand wordt tot op de helft boven het tandvleesch afgevijld. Wat van de tanden nog overschiet wordt zwart geverfd. De bewerking van de tanden ververij is volgens mijn zegsman de volgende. De assche van verbrandde bamboes (Bambusa Blumeana) wordt vermengd met een soort zwam die tegen boomen groeit (in't Bisaya *kiput* genoemd) en met een plant, die in 't Bisaya *tiaora* heet. Dit mengsel wordt gestampt en in den mond genomen en eeniegen tijd gekauwd. Na enkele malen dit herhaald te hebben zet zich de zwarte kleur op de tanden vast.

De Lippen zijn vooruitstekend en de dragers gewoonlijk van een onooglijke pruim die ze met de lippen bewerken, dus minder bekauwen dan wel uitzuigen. Een propje fijn gesneden tabak wordt met een weinig gebrande kalk bestrooid, waarbij vaak nog gevoegd wordt een stukje stengel van de *miaomao*-plant, als ik me niet vergis een soort klimmende aronskelk. Ook het betelkauwen is bij de Manobo's in zwang, waarvoor de volgende ingredienten dienen, een stukje noot van de betelpalm *(Areca catechu.)* een weinig gebrande kalk en een blad van de *piper anisorum* hetwelk een frisschen reuk heeft en een smaak van anisette moet hebben.

Gelijk alle blootvoets-loopers hebben ook de Manobo's de spierbeweging der teenen in hun macht, hetgeen hen in staat stelt staande zelfs kleine voorwerpen van den grond op te rapen. Bij het beklimmen der boomen en het glijden langs de lianen doen hun teenen grooten dienst. Hun teenen staan niet verdrongen of half verborgen, ze staan ver van een en er is een grootere ruimte tusschen den grooten teen en den daaropvolgende dan tusschen de andere teenen. Wellicht is dit het gevolg van hun rottan kloven waarmede zij den meesten tijd doorbrengen mannen zoowel als vrouwen. De vergaarde rottanstengels worden op voorhand alle op dezelfde lengte van twee vadem gekapt. Op den vloer zittend, de beenen gestrekt voor zich uit, legt de Manobo een stengel op zijn voet, houdt met de linkerhand een uiteinde vast en knelt den stengel ook vast in de opening naast den grooten teen. Het rottan-mes in de rechterhand, wordt in den stengel gezet en nu haalt de linkerhand den heelen stengel naar zich toe. Elke stengel wordt

aldus twee of driemaal gekloofd naargelang de natuurlijke dikte van de rottan-soort en de breedte der rottan-banden die men verkoopen wil. Na gekloofd te zijn moet elke band nog eenmal onder het mes door om de binnenzijde van het merg te ontdoen en glad te maken.

Kleeding.

Uit de bijgaande fotos blijkt dat de Manobo's er naast een daagsche plunje ook een feestkleedij op na houden. Eerst een woord over de eerste, terwijl de laatste beter behandeld wordt onder Smaak en Kunstzin. Naakt loopen de Manobo-mannen niet, en zelfs de bij de Bisaya's nog heden gebruikte schaamdoek bij vuil werk als ploegen, planten, en visschen, is bij de Manobo's niet in zwang.

De vrouwen zullen hoogstzelden ongekleed buitenshuis verschijnen. Ziet men een enkele maal een vrouw zonder jak dan zal het wel te wijten zijn aan het feit dat ze zoo pas een bad heeft genomen en haar baadje ook een beurt gaf en dit nu te drogen hangt. Geeft eene moeder aan haar kind de borst dan kent ze geen gedwongenheid, maar ontbloot vrij beide borsten zoodat het kind naar genoegen zijn buikske kan vullen.

Jongedochters zijn binnenshuis en buitenshuis altijd gekleed.

De moeders dragen hare zuigelingen op de heupen zooals op foto 2*a* is afgebeeld.

Kinderen loopen gewoonlijk naakt tot den ouderdom van een jaar of vier. Moeders afgedragen rok wordt een rokje voor het dochtertje en een klein broekje is het eerste kleedingstuk voor den jongen.

Voor de mannen bestaat de kleeding uit een kort wijd broekje dat tot boven de knieën reikt, foto 1 en soms uit een kort hemd of vrouwenjak waarover verder. Dit plunje komt met het visschen in de rivier en het oversteken derzelve genoeg met water in aanraking, maar een beurt krijgen ze niet bij de wasch. Zij dragen ze af tot op den naad.

De hoofdbedekking komt mij voor meer een beschutting te zijn tegen den regen dan tegen de zon. Hun dichte haarbos is tegen de zon een natuurlijke bescherming en zij toonen zich dan ook weinig bevreesd om uren in de open tropenzon te werken. Kwader vinden ze het indien hun haarbos door den regen zou gedrenkt worden, wat een grooter ongemak is wijl die haren niet zoo spoedig droog zijn.

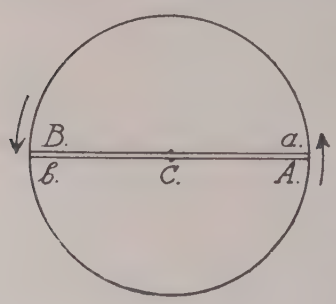


Fig. 1.

Hun hoeden, foto 2 hebben een platten kegelvorm. Uit de bladschede van de bladeren van den betelpalm *(Areca catechu.)* die zeer breed van oppervlakte is en stevig, snijdt men twee halve cirkels met gelijken straal. Deze twee segmenten tegen een leggend, laat men beide om het middelpunt *C* (fig. 1) als as draaien, op de wijze dat *A* glijdt over *a*, en *B* onder *b*. Aldus werkt zich het punt *C* naar boven dat hooger zal komen naargelang *A* verder over *a* wordt geschoven. Hebben de hoeden een diepte van ongeveer een decimeter,

Taf. I*a*. Manobos-mannen in feesttooi.

Taf. I*b*. Hoe de Manobo schild en speer hanteert.

Taf. II*a*. **Manobos in daagsche plunje.**

No. 4 van links naar rechts kleedt zich reeds op z'n Americaansch. No. 5 en 6 zijn Bisaya Jongens. Op achtergrond een goede Manobo hut.

Taf. II*b*. **Manobos in feesttooi.**

De twe rechts, en de eerste van links hebben een pruim tusschen de lippen.

dan naait men den naad van *A* tot *B* vast, besmeert dien met hars uit den *balau* boom, en omzoomt den rand met een gespleten *rottan*-band van een pink dikte. De hoed rust op het hoofd met twee touwtjes die evenwijdig aan de binnenzijde van den hoed zijn gespannen. Deze drukken tegen de slapen en den haarbos. Op foto 2*b* ziet men het touwtje boven het linkeroor der vrouw.

Op foto 2*a* ziet men een aantal vrouwen in daagsche kleeding. Voor onder lijf bedekking dragen de vrouwen een lange lap goed van een twee meters lengte en 75 centimeters breedte, die enkele malen om het lichaam wordt geslagen en door meerdere koorden van dunne samengevlochten wortels (*tugut* in het Bisaya) wordt vastgehouden om het middel. Deze rokken weven de vrouwen zelf uit het garen van de *abaca*-plant (Musa textilis).

Verven het in roode of zwarte verf, uit plantensoorten verkregen, en weten aldus mooi uitziende weefsels te vervaardigen met roode zwarte en witte banen en strepen.

Het bovenlijf steekt in een jak, soms van gebloemde katoentjes, bij de Chineezen gekocht, maar haar natuurlijke aandrang is meer voor de eigen gemaakte jakken met de volgende kleurschakeeringen: blauw lijfje met roode mouwen, of zwart lijfje met roode mouwen of rood lijfje met zwarte mouwen. Het lijfje reikt tot waar de rok begint en snit zit er niet in. Een stuk stof van een meter slaat men dubbel, op de vouw snijdt men een opening voor den hals. Mouwen van een 50 centimeter lengte ongeveer, waaraan een manchetje met open split worden er aan genaaid. In de oksels verbindt een driehoekige spie mouw met zijnaad van het jak.

Voor het zogen der kinderen lichten de moeders het jak geheel op wijl van voren het jak gesloten is.

Wapens.

Op zijn wandeltochten en zwerftochten door de bosschen vergezelt den Manobo altijd zijn *yogdo*, een kapmes, dat een dertig a veertig centimeters lang is, door hen zelf gesmeed, en in een houten schede aan de linker heup bengelt. Dit wapen is hem buitenshuis van meer nut dan wat ook want waar hem gevaar ducht van een vijand of van slangen of wilde

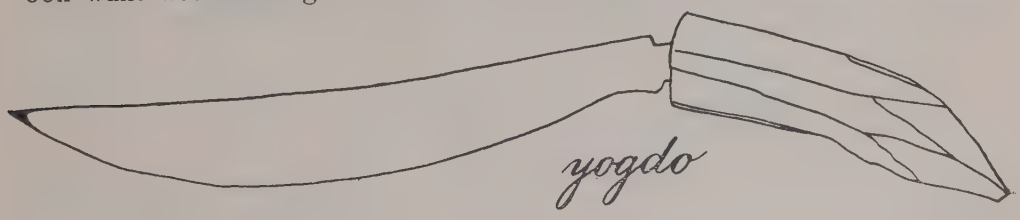


Fig. 2.

varkens, waar het hooge gras of struikgewas hem den weg verspert daar is zijn eerste daad een greep naar zijn *yogdo*.

Van het kapmes is in vorm verschillend de strijdsabel of *Campilan*. Deze is wat langer, maar heeft niet den sikkelvorm aan den lemmetkant, is recht en ongeveer 4 a 5 centimeter breed en dicht bij de punt loopt de rug

naar de punt toe. Deze staan gewoonlijk goed in het vet om den roest er van verwijderd te houden, ze blinken als blank staal en zijn scherp. Het handvat van de *campilan* is gewoonlijk meer bewerkt dan dat der *yogdo*, soms van *bantolinao*-hout (Maba buxifolia) of *karabao*-horen, een enkele maal zelfs van massief koper. De schede, uit twee tegeneen liggende plankjes gesneden vertoont vaak een grilligeren vorm dan de *campilan* die er in huist. Hoe grilliger de vorm is des te trotscher schijnt de Manobo te zijn op zijn wapen, en met een air van onvervaardheid draagt hij ze met zich rond. Een rood katoenen band is vaak als versiering om de schede gewonden.

Zijn derde wapen is de speer *tabe*.

Betreedt een Manobohut, en ongetwijfeld ziet ge er een aantal, vier vijf of zes horizontaal tegen den wand gebonden, zonder een roest vlekje er op te bekennen. Deze speer draagt ie in de rechterhand, ze dient hem op zijn reizen als stok maar ook ter verdediging, want hij is in het gebruik er van zeer lenig. Als stok voor de speer wordt gekozen het hout van de *anahao*-palm (Livistona astondifolia). Dit is zeer veerkrachtig en taai en indien met olie besmeerd wordt het mooi glimmend. Ik mat speren van 2·10 Meter lengte en langer nog. De teekening der speer geeft een model te zien der vele die in gebruik zijn. De bloempjes en de kunstig bewerkte wrongen aan het ondereinde waar het beslag of koperen band begint toonen hun meesterschap in de smeedkunst.

Niet alle speren hebben versieringen als deze, niet bij alle is het beslag zoo breed als hier, maar bij andere weer is de stok versierd met smalle banden of ringen van koper of zilver.

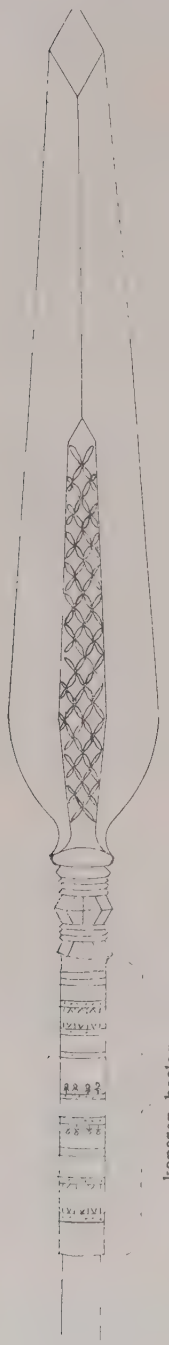


Fig. 3.
Manobo-speer.
1/3 v/d ware grootte.

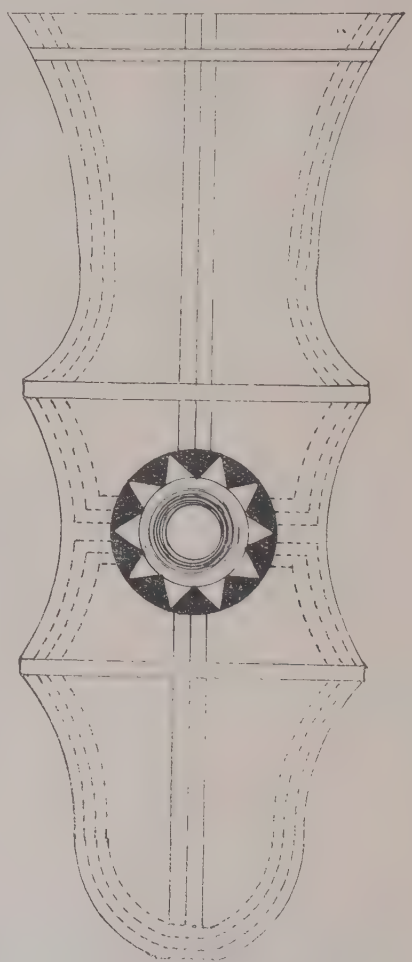


Fig. 4.
Manobo-schild.
1/8 v/d ware groote.

Bij het gebruik der speer dient ook het schild vermeld, fig. 4. Een teekening geeft wederom een duidelijker beeld dan een beschrijving in woorden. Hoe lenig deze lui met speer en schild weten om te springen is haast niet weer te geven. Hun lichaam weten zij onder het springen zoo te verwringen dat het geheel door het schild gedekt wordt. Rap als een aap verschuilen zij er zich achter, loopen voor en achteruit, springen terzijde met ongekende rapheid steeds hun tegenstander beloerende en diens speerstooten ontwijkende. Met duivelsche gloed schitteren hun oogen ze spuwen als het ware vuur, en het hoofd buiten het schild stekende tarten ze hun vijand met vervaarlijke gezichten te trekken, circuleeren de speer, het gunstig oogenblik afwachtende hun tegenstander den doodelijken stoot te kunnen geven.

Achter het rozet dat op de teekening zichtbaar is zit het handvat. Het geheele schild is uit zacht hout gesneden. Op het rozet is en relief een ronde dikke verhevenheid.

Knotsen, pijl en boog, dolken of krissen zag ik nooit bij de Manobo's.

Smaak of Kunstzin.

De groote voorliefde der Manobo's voor geborduurde kleeren en hun opschik verraadt den goeden smaak van dezen wilden volkstam. Daarom zal de bespreking der feestkleeding en der tatouage hier een plaats vinden.

De foto 1*a*, 2*b* leveren al dadelijk het bewijs dat de Manobo's niet alleen grootgaan op schoone kleeren, maar ook en vooral leggen ze hun vaardigheid aan den dag in het hanteeren der naald.

Om feestelijk uitgedost voor den dag te komen dient voor de vrouwen een nieuwe rok zonder andere versierselen dan de reeds beschrevene. Een enkele maal ziet men wel eens een Manobo-vrouw met een rok waarin andere motieven dan de gewone rechte strepen of banen, maar ik vernam dat rokken met motieven als op de foto 2*b* de vrouw rechts aan heeft, het maaksel zijn van de Mandaya's, zuid-oostelijke naburen van de Manobo's en gezworen vijanden.

De jakken verdienen een meer nauwkeurige beschouwing. Men heeft geen voorkeur voor een bepaalde kleur, wijl men zoowel witte als roode, blauwe en zwarte jakken ziet. De kleur der opgewerkte bloemen zijn:

bij witte grondkleur, rood, geel en blauw,
bij zwarte grondkleur, rood, geel en wit,
bij roode grondkleur, blauw, geel en wit,

waaruit blijkt dat de geliefde kleuren der Manobo's terug te brengen zijn tot 5: rood, wit, blauw, geel en zwart.

Groen, bruin en paarsch ziet men nooit in hun kleeding verwerkt.

In de versieringen bestaat zeer groote verscheidenheid. Men zal lijfjes zien van voren effenaf, maar op den rug rijk bewerkt; andere zullen de borst rijk versierd hebben en op den rug slechts een klein vak: terwijl weer andere de halve borst en den heelen rug versierd hebben.

Boven de manchetjes der mouwen is vaak ook nog een breede strook geborduurd. Kortom de feestkleeding der vrouwen maakt en zeer rijken

indruk, en men zou werkelijk meenen met een Europeesch weefsel te doen te hebben. Over de verschillende motieven uit te weiden ware niet te doen. Men vergelijke de fotos en de teekening van een vrouwenjak met de nog volgende teekening der tatouage en men zal bemerken dat vele motieven steeds terug komen n. l. ruiten, vierkanten en rechthoeken liggen overal ten grondslag terwijl krullen, vignetten, bloemen in hun teekeningen niet voorkomen.

Laten we zoo'n jak nog even van nabij bezien, dan bemerken we hoe langs den zoom der halsopening en van onderen, en zelfs langs de manchetjes alles geboord is met kleine franjes in vakken van afwisselende kleur, blauw, rood of geel.

Op de spieen die onder de aksels de mouwen met het jak verbinden zijn vlokken van gekleurd garen genaaid die den indruk moeten geven van knoopen, rood of geel (foto 2*b*).

Hoe zit de mouw aan het jak vast? Bezie de foto 1*a* en dan merkt men iets lager dan waar wij een schoudernaad zouden zoeken een band van vakjes van afwisselende kleur. Die band verbindt mouw met jak, en lijkt wel haast een gebreide band van rood blauw en geel garen.

Het versieren, borduren mag men het niet noemen, wijl aan boven en binnenzijde juist de heele figuur volledig dezelfde is, geschiedt door de vrouwen en jongedochters.

Om den opschik nog te vergrooten sieren mannen en vrouwen zich gaarne op met halssnoeren van gekleurde koralen, anderen dragen halsbanden van reepjes kotoen $2^1/_2$ a 3 c. M. breed, die nauw aan den hals sluiten benaaid met koralen in ruitjes, vierkanten of driehoeken van allerlei kleurwisselingen.

Een andere hals of borstversiering zijn de kettinkjes van varkensborstels of manen *Balunkag* geheeten. Van deze varkensmanen worden ringetjes gevlochten pl. minus $^1/_2$ c. M. middelelijn, elk volgend ringetje wordt onder het vlechten reeds door het voorgaande geweckt. Aldus verkrijgt men halskettingen van meerdere meters lengte. Soms dragen zij dergelijke *balunkag*-kettingen in dikke bijeengebonden snoeren om den hals en gaan er even groot op als op de zware kettingen van koralen en goud of zilverglas. Op foto 2 hebben de tweede en derde vrouw van links *balunkag*-kettingen om.

Als pols en bovenarm-versiering dienen banden van gevlochten *tugut*-wortels. Deze *tugut*-wortels zijn van nature zwart en worden in het gebruik nog glimmend. Ook deze zijn nog dikwijls met witte of gele koraaltjes bezet. Deze *tugut*-wortels hebben nog deze eigenaardigheid dat een maal gedragen wordende zij natuurlijk indrogen. De banden zijn dan niet gemakkelijk van arm of pols los te krijgen, doch moet dat gebeuren dan doorweekt men ze met water en kort daarop worden zij elastisch. Een enkele maal ziet men zware armringen van ivoor of van schelpen. Het lijken me oude erfstukken der families te zijn, die maar zelden voor den dag worden gehaald.

Koperen ringen om pols en enkels ziet men meer, zelfs pronken er vaak kleine kinderen mee die nog nauwelijks op de beenen kunnen staan. Ruw bewerkte koperen of zilveren vingerringen zijn veel in gebruik.

Als laatste opschik der vrouw moet nog vermeld de bundel schelpschijven die aan koorden geregen aan de linkerzijde worden gedragen (zie foto 2*a*). Deze schelpen kondigen in de verte reeds de aankomst der vrouwen aan, wijl het haar een gewoonte is geworden al loopende deze schelpschijven te doen rinkelen.

Tusschen deze schelpen in worden ook bundeltjes gras gebonden hetwelk een behoedmiddel moet heeten tegen ziekten of angelukken.

Feestkleeding der Mannen (foto 1*a*).

De feestbroeken der mannen prijken met rijke versieringen van dezelfde aard als de feestjakken der vrouwen. Het broekengoed wordt niet door de

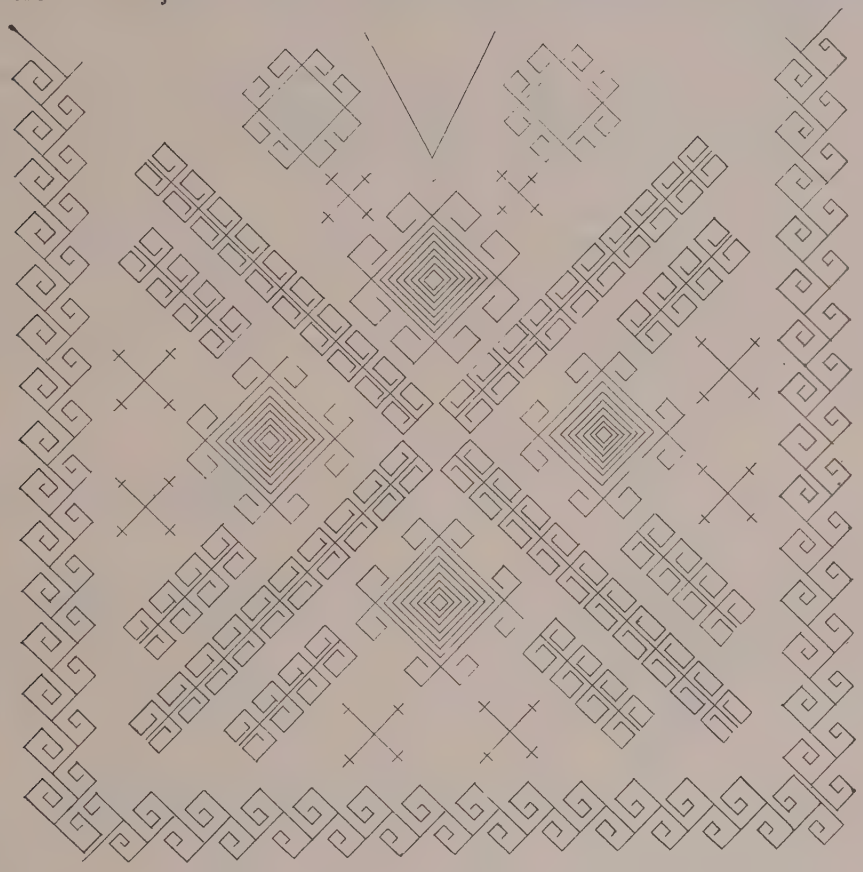


Fig. 5.
Borduur motieven van een Manobo-hemd.

vrouwen geweven, het wordt hier genoemd *karlinga* en lijkt me dikke katoen te zijn en is fabriekswerk. Als feestbroeken ziet men zoowel korte als lange, de laatste staan echter veel sierlijker. Ook in deze zit geen snit, ze passen eenieder.

De versieringen der feestbroeken beperkt zich tot stroken van geborduurde figuren langs rand en naad. Een dubbele rij gekleurde franjes versieren den rand. Knoopen en gulpen zijn onbekend maar de broek wordt met een

koord, van geverfd *abaca*-garen dat door den broeksband is geregen vast gebonden. Dit koord is soms van twee of drie kleuren, en eindigt in groote kwasten van gekleurd garen vervaardigd.

De hoofddoek voltooit het feestplunje van den Manobo. Voor baganis of hoofdmannen die een zeker aantal moorden op hun naam hebben staan is deze hoofddoek van rood katoen, voor den gewonen man echter van zwart. Ook deze hoofddoek is wederom een juweel van borduurkunst. Ze is een veertig centimeter in vierkant, en aan de vier tippen zijn groote vierkante vakken van versieringen voorzien, langs den rand afgezet met franjes en aan de vier toppen bengelen groote kwasten. Deze hoofddoek wordt niet door de vrouwen gedragen.

Wijl hemden, broeken en rokken der Manobo's niet van zakken zijn voorzien en zij op hun tochten toch altijd enkele kleine snuisterijen moeten bij de hand hebben, moet daarvoor toch ook een bergplaats bestaan. Daarvoor dient het rugzakje, welks vorm aan het reticule onzer dames doet denken. Een lang koord maakt dat men het kan dragen als een wijtasch tegen de zij, is het koord korter dan draagt men het op den rug. Ook hier wederom wordt veel tijd besteed om het zoo mooi mogelijk te versieren en met franjes te voorzien. Vaak is het te mooi voor den inhoud die het verbergt, pruimbenoodigdheden een bamboeskokertje voor de gebrande kalk, enkele betelnooten, een weinig geld, verder enkele plantaardige bestanddeelen die zij als geneesmiddel met zich mee dragen.

Tatoueeren.

Bleek uit het voorgaande dat de Manobo aardig de naald hanteert ook in het tatoueeren is hij niet minder bekwaam.

Bij het borduren zag ik de meisjes nooit een patroon volgen en het schijnt me toe dat ook bij het tatoueeren de te teekenen figuur zoomar uit het hoofd wordt uitgewerkt. Voor duidelijker beeld geef ik een teekening van een volledige mannen tatouage van het bovenlijf, tatouage van een meisjesarm, en twee tatouage motieven op den kuit van een meisje. De regelmaat en symetrie in vormen en lijnen zal eenieder verbazen.

Het wil mij voorkomen dat hun gewoonte om te tatoueeren gewoon een uiting is van lust voor opschik, om mooi voor den dag te komen. Vaak toch hoorde ik zelfs blanken die getatoueerde Manobo's in het voorbijgaan zagen hun bewondering voor zoo'n geteekend *jasje* uiten. In het tatoueeren is ook groote verscheidenheid. Men heeft mannen zoowel als vrouwen wier heele bovenlijf is getatoueerd van sleutelbeen tot den navel, anderen zullen slechts een kleine teekening op de borst hebben, terwijl weer anderen aan die malle mode niet schijnen te doen. Het niet of wel zich laten tatoueeren duidt niet op erkenning van rang of stand, van vrij-zijn of slaaf.

De tatouage wordt in de jeugd volbracht, maar zooals uit de ingewikkelfiguren blijkt wordt daar met tijd en wijle aan gewerkt. Bij alle borst tatouage zijn de tepels het uitgangspunt, daaromheen ruiten of vierkanten vanwaaruit zich dan weer andere motieven ontwikkelen.

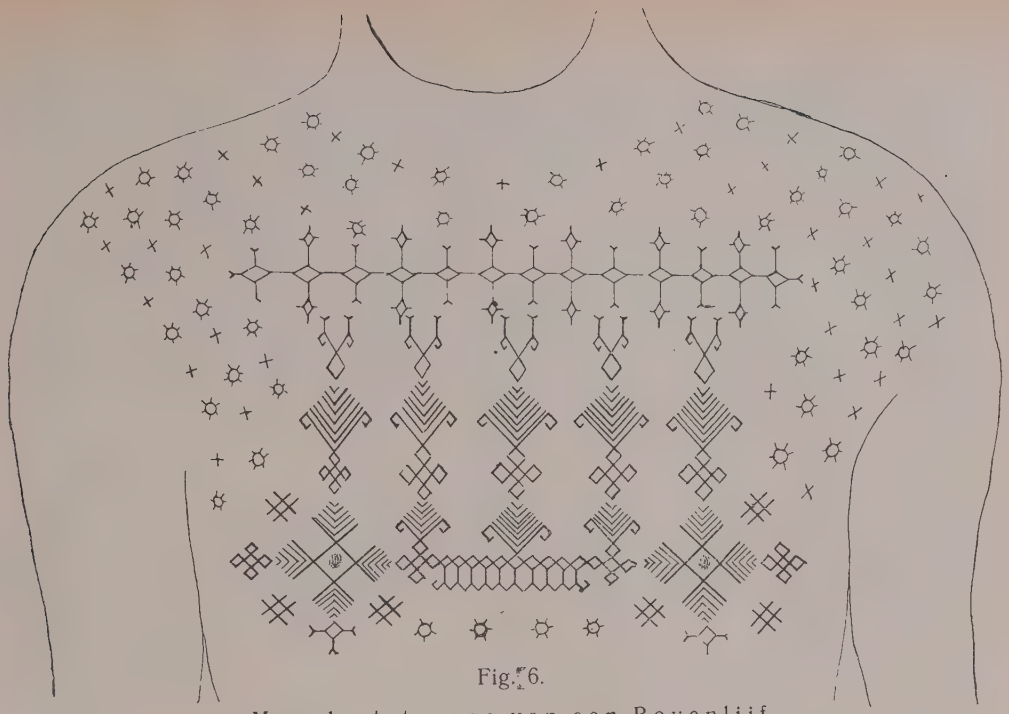


Fig. 6.

Manobo-tatouage van een Bovenlijf.

Fig. 7.

Fig. 8.

Voor de tatouage gebruikt men een drietal naalden die tot een bundeltje zijn vastgebonden en om welks punten eenige draden garen zijn gedraaid om te voorkomen dat men nergens te diep in de huid zou prikken.

Met deze stift beprikt men de huid volgens de te teekenen figuren, en daarna besmeert men de huid met het roet van de hars van den *dongon-dongon*-boom. Dit roet dringt in de huit door de gaatjes en bewerkt er de kleur uit. Ontsteking is na zoo'n operatie vaak het gevolg doch niet altijd in hevigen graad. Is die voorbij en de tatouage geslaagd dan blijven de teekeningen in vaal blauwe kleur op de huid achter. Nooit zag ik bij de Manobo's roode tatouage. Meer dan eens hoorde ik vertellen dat de tatouage lidteekens weg

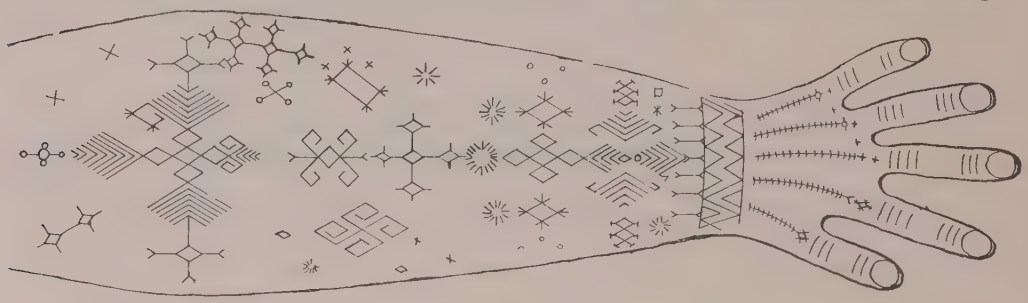


Fig. 9.

Tatouage der arm van een Manobo-meisje.

te nemen zijn door op dezelfde lijnen hetzelfde proces te herhalem maar dan met moedermelk in te wrijven.

Men zal bemerken dat bij de tatouage dezelfde motieven terugkomen als bij het borduren, ruiten en vierkanten, maar geen gebogen lijnen. Sterretjes komen vaak als vulling eener kleine lege ruimte voor.

Getatoueerd worden doorgaans: De borst totaan het sleutelbeen, soms aansluitend aan de tatouage der polsen en armen; armen en kuitspieren. Aangezicht, rug en scheenbeen zag ik nooit getatoueerd.

De meeste borstversieringen eindigen onder de tepels een enkele maal reiken ze tot den navel.

Het Familieleven.

Veelwijverij komt bij de Manobo's veel voor. Een man die zich de weelde kan veroorloven om een tweede vrouw te koopen zal daar niet lang mee wachten. Gewoonlijk zal men toch pas bij een man een tweede vrouw aantreffen nadat hij al meerdere kinderen bij de eerste verwekt heeft.

Ze leiden een echt huiselijk leven. De ongetrouwde dochters en zonen leven bij de ouders in tot ze een huwelijk aangaan, want aparte hutten waar ongetrouwde jonge mannen en vrouwen gescheiden moeten leven zijn ombekend. Niet alle werk komt op de vrouw neer, doch man èn vrouw staan elkaar in deze ter hulp. Zoo zal de man de *abaca* stroopen, en uit de bosschen de rottanstengels gaan halen, maar man èn vrouw zullen de *abaca* splijten en er rottan-banden *linagusan* van maken voor den verkoop. De mannen zullen de bosschen openkappen en afstoken, maar de vrouwen zullen

er de camoten planten en er later de vruchten gaan steken. Samen zullen zij zich vaak naar de rivier begeven om te visschen. De zorg voor het huishouden rust op de vrouw, zij kookt den pot, verstelt soms de kleeren, spint en verft het *abaca*-garen voor de weeverij, zij weeft de rokken en borduurt de kleedingstukken.

De Manobo's eten tweemaal per dag een vollen maaltijd, des morgens tegen negen uur of tien en des avonds na zons ondergang. De hoofdschotel der Manobo's zijn camoten (*Ipomea Batatus*) of *apali* of wel *ubis* (*Dioscorea Alata*), waarbij wat groenten van in het wild levende planten, als varens, boombladeren en jonge scheuten van een rottanpalm-soort. Daarbij eten ze wildvarkensvleesch of hertenvleesch of visch alnaargelang er voorhanden is, maar zeer vaak ontbreken deze. Tafels zijn in de huizen onbekend zoowel als stoelen. Enkele borden, één glas en soms één lepel zijn al hun tafelgerief. De groote braadpan waarin de camoten en andere geneomde aardvruchten gekookt worden wordt midden op den vloer gezet waaromheen zich de heele familie schaart. Als vork om de camoten uit den pan te pikken dient een aangespitst bamboeslatje. Is er visch of vleesch dan worden die niet gebraden maar gekookt, en worden met het vleesch of vischnat opgediend in een groote kom. Eenieder plukt daar voor en na een stukje met den vinger af, en dan weer gaat de kom van mond tot mond om met een slokje visch of vleeschnat de camoten te vermengen. De Camoten worden ongeschild gekookt en opgediend, doch de schil wordt er voor het eten door ieder afgedaan. Na het eten reinigt ieder zich den mond met een slok water en zuivert de tanden door met den wijsvinger er langs te strijken.

De keuken is in een hoek van de hut. Op den vloer van bamboes of palmlatten wordt een stuk mat van de *baliw* palm-bladeren uitgespreid en in een laag zand plaatst men een drietal steenen waarop de pot rust en waar tusschen wordt gestookt.

Lucifers zijn een hooge zeldzaamheid in hun huishouding en een van de gemakkelijke dingen waarvan ze een bezoeker graag afhandig maken. Maar ook zonder lucifers zitten ze niet in nood, want al licht is er in een of andere hut nog een vuurtje waar vuur gehaald kan worden. Is er ook dat niet dan maken zij in korten tijd vuur door twee droge bamboeslatten over een te wrijven. Weer anderen zijn bedreven in het vuurslaan uit kleine keitjes. De vonken die men slaat worden opgevangen op een plukseltje van het dons dat op de bladsteel van de cocospalmbladeren zit, en in het Bisaya *baluc* genoemd wordt. Dit dons gloeit direct gelijk watte wanneer er een vonkje op springt, dan legt men er verder kleine spaandertjes op of merg van de rottan en het vuur is klaar.

Petroleum of kleine blikken petroleumlampjes zijn hier en daar al in gebruik, maar meer algemeen is nog het gebruik van de hars uit den *dongon-dongon*-boom om des avonds de hutten te verlichten. Een stuk boomschors wordt tot een buis opgerold en in de lengte met een slingerplant vast genaaid, daarin stopt men de hars. De fakkel ligt des avonds op den rand van den haard te branden, geeft een weinig licht mar veel walm en stank en levert met de vonken een gevaar op voor de kleine kinderen.

Als slaapgerief spreiden sommigen een mat uit van de bladeren van den *baliw* palm, benevens een klein vies kussent je zonder sloop en opgevuld met de pluimen van de *tigbao (Anthistiria Catappa)*, en als deken dient vaak een gewone vrouwenrok. De nachten in de bergen zijn koud voor ons Europeanen, maar de Manobo's zijn er aan gewend van kindsbeen af. Zelfs op zijn ligging is hij niet kieskeurig; als hij op zijn tochten in het binnenland zelfs kan slapen op de bedding der rivier in het zand dan geeft het hem al weinig of de bamboeslatjes der vloer al ongelijk of te ver vaneen liggen, of hij een kussen en deken heeft of niet.

Behuizing.

Gebrek aan hakbijlen om zware boomen om te kappen, aan karabaoen om ze te verslepen, aan geld om werkvolk te betalen, zijn wel de hoofdredenen waarom zich de Manobo's geen huizen bouwen van duurzaam materiaal, terwijl hij dat toch maar voor het grijpen heeft op de bergen in zijn naaste omgeving. Bovendien moet in acht genomen worden dat de vrees voor den boozen geest *bosao* hen bij een voorkomend sterfgeval of ziekte spoedig van woonplaats doet verwisselen. Dit doende wil hij zich dus de moeiten sparen een huis van zwaar materiaal te bouwen dat lastig te verkrijgen is en binnen niet te langen tijd toch door hem zou verlaten worden. Hij maakt zich dus woningen van zacht hout dat in het struikgewas genoeg te krijgen is, dunne stammen die hij zelf op den schouder kan versjouwen. Ze leven in paalwoningen. Het dak rust op een achttal dunne palen met een mik aan den top, waar in de breedte twee gebinten komen te ruston. Op deze twee gebinten liggen in de lengte twee andere gebinten. Op dit vierkant staan de dakscharen in wier top de noklat rust. Horizontaal op de dakscharen worden dunne bamboes stengels gebonden waartegen de evenwijdig staande latten worden gezet tegen dewelke de horizontaal liggende palmbladeren worden gebonden. Deze palmbladeren zijn de dakbedekking tegen regen en zon, ze worden in stroken naast en op elkander gelegd. Gebruiken de Bisaya's als dakbedekking de bladeren van de *nipa*-palm (*Nipa fructitans*) welke langs de rivieren groeit tot op de hoogte waar de vloed der zee merkbaar is, zoo blijkt dat deze palm voor de in de bergen levende Manobo's moeilijk te verkrijgen is. Daarom nemen zij de bladeren van een rottansoort die de Bisaya's de *palasan* noemen. In den middennerf geven ze overlangs een kleine snee zoodat het blad zich gemakkelijk over de lengte laat toevouwen. Zulk een dichtgevouwen blad wordt horizontaal op de latten gebonden met rottanbanden, elk volgend blad, een drie centimeter hooger, bedekt het voorgaan de dus bijna geheel. Aldus verkrijgt men een dik bladeren dak daar van elke zes of zeven bladeren het bovenste nog met een tip den bovenrand van het eerste zal bedekken. Deze bladeren bedekking is niet zoo duurzaam en regendicht als de *nipa*-bladeren.

Langs de palen waarop het dak rust worden op een hoogte van twee meter en meer weer gebinten gebonden die hier en daar nog onderschraagd worden met korte palen in den grond. Over deze gebinten liggen de vloer ribben en daar op de vloerdeelen. Dit zijn geen planken maar gespleten bamboes

stengels of latten van palmboomen, *anahao-* of *banga-* of *bahi*-palm. Op de uiteinden van de vloerdeelen rust in het vierkant een bamboebuis waarin gaten om de stokken vast te zetten die als stijlen voor den wand moeten dienen. Die wand is zeer lang, ruim een meter, zoodat men in een Manobohut niet staan kan nabij den wand. Deze wand wordt behangen met stukken boomschors, of gespleten bamboes latten of palasanbalderen gelijk voor het dak gebruikt worden.

Ladders om in de huizen te komen heeft men gewoonlijk niet doch men bedient zich van een boomstam die tegen den vloer rust en waarin op regelmatige afstanden inkepingen gekapt zijn, waar men den voet in zet.

Hoewel niet stevig gebouwd, maken zulke Manobo-hutten toch een goeden indruk. Rondom het erf is het echter een beestenstal, losloopende varkens, geiten, kippen en honden brengen er veel ongerechtigheid, behalve nog de afval van de gekloofde rottanstengels die daar wordt neergesmeten.

Het eenige huisraad in zoon Manobohut is een koffer bij den Chinees gekocht, enkele mandjes met goed sluitenden deksel die men het naaikistje der vrouwen zou kunnen noemen, een rijst of kookketel en groote braadpan, eenige matten, een hangmat van een opgehangen vrouwenrok voor een zuigeling en enkele rugmanden, enkele speren langs den wand en stapels rottanbanden gereed voor den verkoop. Binnenshuis weven de vrouwen, en wordt de rottan gespeten.

Industrie.

Op den landbouw leggen zij zich niet meer toe dan om te planten wat zij voor zich zelf noodig hebben. Karabaoen om te ploegen hebben ze niet. Rijstvelden bebouwen ze in de bergen ook niet, zoodat al hun landbouw zich beperkt tot het aanleggen van *abaca*-velden on camote en groentenplantingen.

In den verkoop van rottanbanden vinden zij hun groote bron van inkomsten. Verder verkoopen ze aan de Bisaya's de hars van den *dongon-dongon*-boom, bijenwas en zelfs groote steenen uit de rivieren die als slijpsteenen zeer gewaardeerd worden. Zwaarbeladen verlaten ze in den vroegen morgen het dorp en gaan op stap om hun zaken te venten. Voor het gebuurde geld drinken zij een flink glas palmwijn, koopen rijst en mais, kippen, katoentjes en zelfs varkens.

In de bosschen houden zij vaak varkensjacht en met het oog daarop is de Manobo een eerste honden liefhebber. De honden worden voor de jacht afgericht. Ik had een keer een flinken mannelijken hond, en toen een Manobo dat dier zag wilde hij het absoluut hebben. Op mijn vraag waarom, zeide hij me dat het een eerste varkensjager zou zijn. De reden hiervan vragen de zeide hij me het te kunnen opmaken aan den vorm van de tepels van het dier.

Ook aan vischvangst doen ze, maar hebben daarvoor minder netwerk tot hun beschikking dan de Bisaya's. Enkelen hebben het groote ronde werpnet, dat aan den rand met ronde looden balletjes is afgezet, en wordt uitgeworpen om over de visschen te worden gestolpt. Vischkorven in verschillende

afmetingen en vormen maken ze van bamboeslatjes. Twee werpspiezen hebben de meesten. De kleine met vier tanden zonder weerhaken dient om vischjes die zich gedeeltelijk onder steenen verbergen te doorsteken, de groote met twee tanden en weerhaken dient om grootere visschen te steken.

Eenmaal ben ik getuige geweest van wat ze noemen *paghubas sa suba* de rivier droog leggen. Groot en klein van het dorp had zich een uur verder de bergen in begeven en een plaats uitgekozen waar het water van de rivier gemakkelijk te verleggen was. Men moest een dam leggen in de rivier en zoo haar dwingen haar koers te veranderen. Een paar honderd meters verder zou ze weer haar gewone bedding bereiken. De bijna droog komende bedding werd aan de andere zijde met netten afgezet en zoo hoopte men al de visschen te kunnen verschalken die tusschen de netten en de opgeworden dam zitten. De dam werd gemaakt met palen in de rivier te zetten gelijk men geweren op rotting zet; boven in den wik werden ze belast met keien uit de rivier om stevig te staan tegen het steeds wassende water en den stroom die daar nog aardig sterk was. Tegen de palen bond men heele repen boomschors, *cogon* en *tigbao* grasbussels, kortom het was er een heele bedrijvigheid eenieder hielp aandragen. Reeds steeg het water hooger en hooger rechts van den opgeworpen dam, maar eindelijk bleek deze niet bestand tegen den grooten wederstand van het hooge water en met oorverdoovend geluid brak de dam door.

Van fijn smeedwerk spraken we reeds toen we de wapens behandelden. Hun vischsperen, hun *yogdos* en *campilans* en *tabê's* maken de Manobo's zelf evenals hun mesjes om de rottans te kloven. Voor de Bisaya's maken ze veel *sundang's* die den vorm hebben van hun *yogdo's*. En toch heeft een Manobosmid bijna geen werktuigen tot zijn beschikking. Een groote voorhamer is zijn aanbeeld, zijn haard ligt op den grond waarin hij houtskool stookt, zijn blaasbalg bestaat uit twee evenwijdig naast elkaar staande uitgeholde boomsegmenten van een meter hoogte, in elk is een zuiger die beurtelings door een tweeden persoon naar boven en beneden wordt geduwd. Een klein buisje loopt uit elke cilinder naar het vuur en komen bij een uit waar het vuur zich bevindt. Hun koelbak is een stuk hout waarin een holte is gekapt met wat water er in. Een hamer of twee, enkele vijlen en tangen ziedaar zijn heele smids-uitztet.

Timmerlieden zij de Manobos niet. Gebrek aan kennis en gereedschap is duidelijk. En toch weten ze uit een heele boom wel een plank te halen door met de *yogdo* er zoo lang aan te prutsen en te kappen dat ze eindelijk een plank krijgen. Het mooiste timmerwerk der Manobos dat ik ooit te zien kreeg is het geteekende schild. Daar zit toch wel inzicht in, want het is op één klein onderdeel na uit een stuk gemaakt. De ronde knop op het rozet springt een drie a vier centimeter vooruit, in den achterkant is die verdikking een weinig uitgehold en een vertikaal handvat uitgesneden. De top van het schild heeft een verlenging van een tweede plankje van een centimeter of vier dat aan het schild is bevestigd, en een smal latje overdekt de reet.

Taal.

Het bestek van dit artikel laat niet toe in den breede over de Manobotaal uit te wijden. Ter vergelijking geef ik een korte woordenlijst van het Manobosch en van het Bisayaansch, de taal der Kustbewoners van de Surigao-provincie en van de Agusan-provincie met de welke de Manobos zeer veel in aanraking komen en wier taal de meeste Manobo-mannen ook spreken.

	Manobosch	Bisayaansch
Bepaald lidwoord:		
De, het	*kang*	*ang*
De mensch	*kang oto*	*ang tawo*
2e en 3e en 4e naamval:		
Van den mensch	*to*	*sa*
Aan den mensch	*to oto*	*sa tawo*
Den Mensch	—	—
Kopelwoordje tusschen bijvoeglijk en zelfstandig naamwoord	*no*	*nga [nga balay*
Het eigen huis	*kang ondin no baluy*	*ang kawgalingon*

Bijvoeglijke Naamwoorden.

	Manobosch	Bisayaansch
Goed	*maduyo*	*maayo, marayaw*
Slecht	*maduut*	*dawtan*
Oud, versleten	*tahan*	*daan*
Groot	*madaki*	*daku*
Klein	*maintok*	*diotay*
Hoog	*matikang*	*hataas*
Laag, klein, kort	*masankub*	*hamubo*
Diep	*madalum*	*ilalum*
Ondiep	*ibabakaw*	*ibabaw*
Wrang	*mahalas*	*mahalang*
Zoet	*matamis*	*matamis*
Bitter	*maputt*	*mapait*
Ver	*madio*	*halayo*
Nabij	*madani*	*haduol, hasuud*
Veel	*mahanin*	*daghan, mahamok*
Weinig	*madasig*	*diutay*
Allen, alles	*podo*	*tanan*
Dik, vet	*mayambok*	*matambok, mataba*
Mager	*magasa*	*maniwang*
Oud	*manigonon*	*tigulang*
Hongerig	*buntason*	*magutum*
Verzadigd	*hantoy*	*busug*
Dronken	*hingaw*	*balong, hubog*
Sterk, gespierd, krachtig	*maduson*	*makusug*
Zwak	*mayotoy*	*maluya*
Vermoeid	*magobioy*	*mabudlay*
Bevreesd	*mahêdok*[1]	*mahadluk*
Helder, klaar	*malagsoy*	*matinaw*
Bedroefd	*matanud*	*mamingaw*
Gelijk, hetzelfde	*angud*	*sama*
Verschillend, anders	*buka*	*lain*

[1] De Manobos hebben een klank die bij de Bisayas niet bestaat, n. l. dezelfde als in het Fransche bête, tête, fête. Ik stelde daarom die klank op dezelfde wijze voor.

Zelfstandige Naamwoorden.

	Manobosch	Bisayaansch
De mensch	*cang oto*	*ang tawo*
Man	*yokus*	*lalaki*
Vrouw	*buhi*	*babaye*
Vader	*amoy*	*amahan, ama*
Moeder	*inoy*	*inahan, ina*
Oudere broer of zuster	*hadi*	*magulang*
Jongere broer of zuster	*kakoy*	*manghud*
Kind	*bata*	*bata*
Tweeling	*iping*	*kaluha*
Medemensch, evennaaste	*kasigoto, kasigduma*	*isigkatawo*
Hoofd	*olo*	*olo*
Aangezicht	*simud*	*nawong*
Tand	*onto*	*ngipon*
Haar	*bobu*	*buhok*
Rug	*bagakwang*	*butkon*
Borst	*daglaha*	*dubdub*
Borst der vrouw	*dodo*	*soso*
Buik	*gutok*	*tiyan*
Dijbeen	*puud*	*paa*
Knie	*ayub*	*tuhud*
Voet	*kobong*	*seki, tiil*
Bloed	*gihob*	*dugo*
Rivier	*wuhig*	*suba*
Water	*wuhig*	*tubig*
Aarde	*pasag*	*yuta*
Vlakte	*napo*	*patag*
Overkant van rivier	*dihipag*	*duut*
Boom	*kayo*	*kahoy*
Vrucht	*bugas*	*bunga*
Wortel	*dalit*	*gamut*
Regen	*odan*	*olan*
Wind	*kilamag*	*hangin*
Wolk	*kibê*	*dagum*
Rook	*ubê*	*aso*
Droogte	*tigdaw*	*hulaw*
Groot varken	*yabyab*	*babuy*
Zeug	*bugê*	*anay*
Speenvarken	*yokusyokus*	*bactin*
Kat	*koko*	*mia, iring*
Hond	*aso*	*ido*
Muskiet	*koso*	*hilam*
Jas	*kabo*	*baro*
Broek	*sawe*	*garcones* (spaansch)
Speer	*tabê*	*sinagdan, bangkaw*
Lang werkmes	*yogdo*	*sundang*
Strijdzwaard	*campilan, lambitan*	*campilan*
Gevlochten zak van Palmbladeren om rijst in te doen	*kambu*	*baluyot*
Rugmandjes	*êt*	—
Mes	*banki, badi*	*bari*
Trom	*gimbê*	*tambor* (spaansch)

Bijwoorden.

	Manobosch	Bisayaansch
Straks	*gaygaya*	*unya*
Gisteren	*gabii*	*kahapon*
Heden	*kontoon*	*karon*
Morgen	*kasim*	*ugma, silom*
Overmorgen	*konisa*	*damlag*
Vroeg	*masim*	*sayo*
Waar?	*andê?*	*asa, hain?*
Hier	*dini*	*dinhi*
Daar	*suya*	*didto*
Wellicht	*dago*	*tingali*
Met opzet	*poli da*	*Tuyo ra*
Dagelijks	*êdo-êdo*	*adlaw-adlaw*

Telwoorden.

	Manobosch	Bisayaansch
Een	*so*	*usa*
Twee	*dadua*	*duha, duruha*
Drie	*tatolo*	*totolo*
Vier	*upat*	*upat*
Vijf	*lima*	*lima*
Zez	*unum*	*unum*
Zeven	*pito*	*pito*
Acht	*walo*	*walo*
Negen	*siyam*	*siyam*
Tien	*sampolo*	*napolo*

Werkworden waarvan we alleen de stam geven zonder de voor of achtervoegsles der verschillende tijden.

	Manobosch	Bisayaansch
Slapen	*podong*	*tolog*
Liggen	*hibad*	*higda*
Eten	*koon*	*kaon*
Drinken	*inum*	*inum*
Naar boven komen, de trap op [komen	*ponhik*	*panik*
Naar beneden gaan, de trap afgaan	*ponoug*	*kanaug*
Beklimmen	*takodog*	*saka*
Afdalen	*lusong*	*lusong*
Zingen	*todom*	*kanta* (spaansch),
Weten	*kamaan*	*hibalo* [*awit*
Wonen	*upa*	*puyo*
Vergezellen	*duma*	*uban*
Een bad nemen	*padigus*	*kaligo*
Op zij gaan	*Isug-isug*	*sibug*
Weenen	*tiaho, ngangang*	*hilak, haya, tiyo*
Vandaan komen	*puong*	*gikan*
Heengaan	*tugdig*	*paingon*
Aankomen	*tiduk*	*abut*
Scheuren	*higbit*	*gisi*
Verwoesten	*pantig*	*guba*
Geven	*bugay*	*hatag*
Verbranden	*panganub*	*sonug*
Beminnen	*kaliag*	*higugma, luyag*

	Manobosch	Bisayaansch
Hooren	*dinug*	*dungug*
Liegen	*ginalo*	*bakak*
Zien	*aha*	*tanaw*
Tatoueeren	*pangotob*	*togtog*

Voor Naamwoorden.

	Manobosch	Bisayaansch
Ik	*siak, a*	*ako*
Van Mij, Mijn	*kanak, ko*	*akong, ko*
Mijn vader	*kanak amoy, amoy*	*akong amahan, ama-*
Aan mij, Mij	*kanak [ko*	*kanako [han ko*
Gij	*sikona, ka*	*ikaw, ka*
Van U, Uw	*iko, no*	*imong, mo*
Uw moeder	*iko inoy, inoy mo*	*imong inahan, ina-*
Aan U, U	*iko*	*kanimo [han mo*
Hij, Zij, Het	*sekan*	*siya*
Van hem, zijn, vaan haar, haar	*kandin, din*	*iyang, niya*
Zijn kind, Haar kind	*kandin bata, bata din*	*iyang bata, bata niya*
Aan hem, Hem	*kandin*	*kaniya*
Aan haar, Haar	—	—
Wij (de toegesproken persoon in-	*sikita, ki*	*kita, ta*
Van ons, Ons [begrepen)	*ita*	*atong*
Ons huis	*ita baluy*	*atong balay*
Aan ons, Ons	*ita*	*kanato*
Wij (de toegesproken persoon uit-	*sikami, koy*	*kami*
Van ons, Ons [gesloten)	*kanami, noy*	*among, namo*
Onze hond	*kanami aso, aso noy*	*among iro, iro namo*
Aan ons, Ons	*kanami*	*kanamo*
Gij (meervoud)	*sikiyo, kao*	*kamo*
Van U, Uw	*iyo, nao*	*inyong, ninyo*
Uwe ouders	*iyo maas, maas nao*	*inyong ginikanan, ginikanan ninyo*
Aan U, U	*iyo*	*kaninyo*
Zijn (meervoud)	*secandan*	*sila*
Van hen, Hun	*dan, kandan*	*ilang, nila*
Hun veld	*kandan didaya, di-*	*ilang ilaya, ilaya nila*
Aan hen, Hen	*kandan [daya dan*	*kanila*

Esman und Zejdschan.

Ein türkischer Volksroman aus Kleinasien, nach einem armenisch-türkischen Druck.

Von Dr. Otto Spies (Bonn).

(Schluß.)

Oldem qyz jine bilemedi, zira bunu Nili mübarekin üzerine söjledi, ğümle asger dediji Aġystosta[1] *ne qadar su var ise imdad gider, dimjat rešit boġazyna getirir, anyn ičün dünjajy hem feth ider dediji bu olağaq dyr.*

O vaqyt Quleli bej dedi ki bunu da bana baġyšla, čoban dedi ki ḫajyr[2] *qavl itdim qyz benim dir, Allahyn emri ile alağağym, lakin faqyr qyz Esman olduğunu bilmejor, sanyjor ki ġajry bir čoban dyr, birde zalym babasy mahana*[3] *itdi, tek qyzy virmejim deji, qatl itdirmeje qarar* (S. 16) *virdi ve oldem ğellady čağyrub emr itdi, ve kendi de atyna binub ava gitdi. ğellad Quleli bejin emri üzre, sefil oğlanyn janyna varyb qollaryny enksesine čevireğeji vaqyt, čoban qyjafetli Esman reğa itdi ğellada iki bejit söjlemeje ruḫsat virsin. ve oldem sazy eline alub, kendisini qyza ağnatdyrmaq*[4] *ičün, ağlajaraq bu bejitleri söjledi:*

Esman ej sevdijim geldim janyna,
Qul ejlejin beni azadyn olsun,
Baban qasd ejledi širin ğanyma,
Bildirejim sana ḫaberin olsun.

Aldy qyz:

Dağdan gelir bir eğnebi eğnebi,
Beni sarmaq my nijetin ej čoban,
Asla joq my ol jûzûnûn hiğabi,
Beni sarmaq my nijetin ej čoban.

Aldy oğlan:

Eğel geldi itdi oqula jaja,
Olüm baqmaz ymyš joqsul aslaja,
Šimdi öldürürler atarlar suja,
Qaldyr su perdeni nazaryn olsun.

Aldy qyz:

Čoban senin itdijin[5] *pek čoq dur,*
Qabil dejil asla qurtuluš joq dur,
Sana bu ölüm pek müstahaqq dyr,
Beni sarmaq my nijetin ej čoban.

---

[1] Für *Ağustosda*, da im Vulgär-Türkischen stimmhaftes *d* nach stimmlosem Stammauslaut selbst stimmlos werden muß; vgl. ZDMG. 52, S. 715.

[2] Mit Einschub eines Hilfsvokals, um eine Konsonantenhäufung im Auslaut zu vermeiden.

[3] Für *bahana* mit Übergang von *b* zu *m*.

[4] Für *añlatdyrmaq*, mit doppeltem Kausativsuffix, also: zu verursachen verständlich zu machen.

Wieder konnte es das Mädchen nicht raten; denn er hatte es über den heiligen Nil gesagt. Was er mit allen Soldaten sagt, so kommt im August alles Wasser, was es nur gibt, zu Hilfe, und er bringt es zur Mündung von Damietta und Rosetta; deshalb erobert er auch die Welt[5]. Das wird es sein, was er sagte.

Dann bat Quleli Bej: „Schenke mir doch auch dies noch!“ Der Schäfer entgegnete: „Nein! Wir haben die Vereinbarung getroffen, daß das Mädchen mir gehört; mit Gottes Willen werde ich (es) nehmen.“ Aber das arme Mädchen wußte nicht, daß dies Esman war, sondern hielt ihn für irgendeinen Hirten. Da brachte der grausame Vater einen Vorwand vor und nur in der Absicht, das Mädchen nicht herauszugeben, beschloß er, den Jüngling töten zu lassen. Sogleich rief er den Henker und erteilte ihm den Befehl; er selbst aber stieg aufs Pferd und ritt zur Jagd. Der Henker ging nun auf Quleli Bej's Befehl zu dem armen Jüngling und als er seine Hände um seinen Nacken schlingen wollte, bat der als Schäfer verkleidete Esman den Henker um Erlaubnis, zwei Verse sagen zu dürfen. Sogleich nahm er seine Laute zur Hand und sprach, um sich dem Mädchen zu erkennen zu geben, weinend diese Verse:

Ich, Esman, Geliebte, bin zu dir gekommen,
Mach' mich zum Sklaven, der soll dein Freigelassener sein,
Dein Vater trachtete nach meinem süßen Leben,
Ich tue es dir kund, daß du Nachricht hast.

Das Mädchen hub an:

Vom Berge kommt ein Fremder, Fremder,
Willst du mich umarmen, Hirte?
Hat denn dein Antlitz gar keine Scham?
Willst du mich umarmen, Hirte?

Der Jüngling hub an:

Die Todesstunde kam und stieß mit ihrem Pfeil auf den Bogen,
Den Tod hat der Arme noch nie gesehen, fürwahr!
Jetzt werden sie (ihn) töten und ins Wasser werfen,
Hebe deinen Schleier auf, schau her!

Das Mädchen hub an:

Hirte, was du wagtest, war zu viel!
Kein Weg zur Rettung ist mehr möglich,
Dieser Tod wird dir verdient zuteil,
Willst du mich umarmen, Hirte?

---

[5] *dünja* ist wahrscheinlich ein Versehen statt *derja*, zumal da in der Frage *derja* steht. Dann wäre zu übersetzen: deshalb erobert er auch das Meer.

[6] Der Text hat: *itdiğijin*.

Aldy oġlan (S. 17)*:*

Esman ej sevdijim geldim janyna,
Lajyq dejil dir šu melek šanyna,
Ben senin qulunem girme qanyma,
Bildirejim sana ḫaberin olsun.

Aldy qyz:

Oġlan senin vilajetin sorarym,
Sijah zülüf mah jüzüme tararym,
Zejğani jem Esmanymy ararym,
Ikrar itmek mi nijetin ej čoban.

Aldy oġlan:

Meskjanym ararsan Erzingjan hošdur,
Jar sefaja geldim qafesin bošdur,
Esmanda nšanyn[7] *ğevahir taš dyr,*
Lazym dejil bana at senin olsun.

Birde qoğa qarynyn verdiji ḫatemi atdy, nasyl ki qyz Esmanyn adyny išitdi ise sejirtdi, jalyn ajaq bašy qabak orta qušaq, memeler jüz göz ačyq qošdu čadyrdan dyšary čyqdy, bašlady aġlajaraq ğellada bu bejitleri söjledi:

Fiġanyn išidüb sana gelmišim,
Mevlajy seversen qyjma Esmana,
Onun ičün ah ejlejub janarym,
Mevlajy seversen qyjma Esmana.

Benim babam müradyna irmesin,
Bu ahymyz kimselerde qalmasyn,
Benden ġajru evlad jüzü görmesin,
Mevlajy seversen qyjma Esmana.

Zejğanijem bende düšdüm ajaġa,
Aqdy gözüm jašy döndü yrmaġa,
Ğümle malim sana ğan ğellad aġa,
Mevlajy seversen qyjma Esmana.

(S. 18) *Birde qyz ğelladyn elinden qurtardy Esmany, ve ğellada da vafir dünjalyq virdi, čyraq čyqardy*[8]*, oğlan qyza dedi ki, ničeki senin zalym baban varysa biz hasretimize qavušamajyz, varajym ġurbete gidejim, bir zeman arasy soġusun*[9]*, baqalym nasyl olur, oldem aldy oğlan:*

[7] Für *nišanyn*, vgl. die Einleitung.

[8] *čyraq čyqmaq* „for a servant to quit a great man's service with provision for the future, such as a pension or an appointment to office", Redhouse.

[9] *arasy soġumaq* „for an interval to grow cold; for a time to elapse and a matter to qecome forgotten or no longer cared about", Redhouse.

Der Jüngling hub an:

Ich, Esman, Geliebte, bin zu dir gekommen,
Das ziemt nicht deinem engelhaften Ruf,
Ich bin dein Sklave, lade nicht auf dich mein Blut,
Ich tue es dir kund, daß du Nachricht hast.

Das Mädchen hub an:

Jüngling! Ich frage nach deinem Heimatland,
Das schwarze Haar kämme ich in mein Mondgesicht,
Ich bin Zejdschan und suche meinen Esman,
Willst du es gestehen, Hirte?

Der Jüngling hub an:

Wenn du nach meinem Wohnort fragst: schön ist Erzingjan,
Geliebte, zur Freude kam ich, dein Käfig ist leer,
Esman hat als Zeichen den Edelstein,
Ich brauche ihn nicht, nimm (ihn), er sei dein.

Da warf er den Ring hin, den die alte Frau ihm gegeben hatte. Sobald als das Mädchen den Namen „Esman" gehört hatte, eilte es davon, lief barfüßig und barhäuptig, im Hausgewand, mit unbedeckten Brüsten, Gesicht und Augen aus dem Zelt heraus und begann weinend zum Henker diese Verse zu sprechen:

Ich hörte deine Klage und kam zu dir,
Wenn du Gott liebst, so schone Esman!
Seinetwegen jammere und brenne ich,
Wenn du Gott liebst, so schone Esman.

Mein Vater soll seinen Willen nicht erreichen,
Unser Leid soll bei keinem bleiben,
Kein anderes Kind als mich soll er erblicken,
Wenn du Gott liebst, so schone Esman!

Ich bin Zejdschan und falle dir zu Füßen,
Es fließt des Auges Träne und wird zu einem Fluß,
All mein Gut sei dir, o lieber Meister Henker,
Wenn du Gott liebst, so schone Esman.

Und dann rettete das Mädchen Esman aus der Hand des Henkers und schenkte dem Henker reichliche Schätze und entließ ihn als Gnadensöldner. Der Jüngling sagte zum Mädchen: „Solange dein grausamer Vater lebt, können wir doch nicht zu unserer Sehnsucht kommen. Ich will gehen und in die Fremde wandern. Für eine Zeitlang soll die Sache vergessen werden. Wir wollen dann sehen, wie es wird." Nun hub der Jüngling an:

Ajrylyq günleri Zejğan efendim,
Čyqyb ġurbet ellerine gidejim,
Nasibimiz ġurbet ele virildi,
Bir zemanda hasretini čekejim.

Aldy qyz:

Eger ğivan bana mejlin joġysa,
Var ijidim Mevla selamet versin,
Gelib bagčemdeki gülü dermedin,
Var ijidim Mevla selamet versin.

Aldy oġlan:

Terk ejledim memleketim elimi,
Düšmanlarym lal ejledi dilimi,
Jad ellere virme taze gülümü,
Iqrarynda dur ki bir gün gelejim.

Aldy qyz:

Bize düšman olan Mevladan bulsun[10],
Qararsyn gözleri qan ile dolsun,
Umarym gül bejzi[11] *sararyb solsun,*
Var ijidim Mevla selamet versin.

Aldy oġlan:

Bülbülün arzusu ġonče güllere,
Ismimiz söjlensin dilden dillere,
Esman gider oldu ġurbet ellere,
Saqla nyšanymy bende bilejim.

Aldy qyz:

Zejğana kjar etdi širin sözlerin,
Adulerden kendi kendim gözlerim,
(S. 19) *Bir zemanda jollaryny gözlerim,*
Var ijidim Mevla selamet versin.

[10] Zu ergänzen: *ğeza* oder *bela*; vgl. Redhouse: *ğezasyny bulmaq* „to meet ones' due reward and punishment" und *belasyny bulmaq* „to reach his merited punishment".

[11] Für *beñz* „Gesichtsfarbe".

Die Tage der Trennung, liebe Zejdschan, sind nun da,
Ich gehe fort und will in fremde Länder ziehen,
Unser Schicksal wurde für das fremde Land zuteil,
Eine Zeitlang will ich sehnsüchtig dich entbehren [12].

Das Mädchen hub an:

Wenn du, Jüngling, keine Liebe zu mir hast,
Geh, mein Held, Gott behüte dich!
Du bist gekommen, hast die Rose in meinem Garten nicht gepflückt.
Geh, mein Held, Gott behüte dich!

Der Jüngling hub an:

Verlassen habe ich meine Heimat und mein Land,
Meine Feinde haben meine Zunge stumm gemacht,
Fremden Menschen gib nicht meine frische Rose,
Halte dein Versprechen; denn eines Tages will ich wiederkommen.

Das Mädchen hub an:

Wer Feind uns ist, den soll Gott strafen,
Schwarz werden sollen seine Augen und mit Blut sich füllen [13].
Ich wünsche, daß seine rosige Gesichtsfarbe gelb und blaß werde,
Geh, mein Held, Gott behüte dich!

Der Jüngling hub an:

Die Nachtigall sehnt sich nach den Rosenknospen [14].
Unsere Namen sollen von Mund zu Mund genannt werden,
Esman ging fort in fremde Länder,
Bewahre mein Zeichen, daß ich es erkenne.

Das Mädchen hub an:

Deine süßen Worte haben die Zejdschan gerührt,
Vor den Feinden will ich mich hüten,
Eine Zeitlang will ich an deinen Wegen spähen,
Geh, mein Held, Gott behüte dich.

---

[12] *hasret čekmek* „to suffer or to pine in regretful longing", REDHOUSE.

[13] Dies ist ein Fluch; das Gegenteil findet sich als Segenswunsch: „Deine Augen leuchtend, d. h. die Sehkraft deines Auges möge nicht erlöschen"; vgl. G. JACOB, Türk. Bibl., Bd. V, S. 31.

[14] Ein beliebtes Bild aus der türkischen und persischen Poesie ist die Liebe der Nachtigall zur Rose, die als ein Liebespaar betrachtet werden. Diese Liebe besingt HAFIZ voll Anmut und Inbrunst:

In den Garten ging ich früh, zu pflücken eine Rose;
In mein Ohr drang unversehens der Nachtigall Gekose.
Gleich mir war aus Liebe sie zur Rose krank geworden,
Und den Garten füllte ihres Klagerufs Getose.

(Aus: Der Diwan des HAFIZ, übersetzt von F. NESSELMANN.) Und ferner:

Aus Eifersucht ermordet sich die Nachtigall,
Wenn mit der Rose schlau das Morgenlüftchen kost.

Čün tarafejn išbu ebjati yšq ajat ḫitam resmi hüsnü irad oldyqda ol ġülami servi maqam ašyqi nevğüvan mašukeji dil mahbubesinden müfareqaty hengjamynda bir nšaneji subuti muhabbeti ve bir jadigjari qarari yšq u meveddeti olsun ičün ol meftuneji dilrubasy ašykeji[15] *ğananesine bir qyta müğevherli byjyq taraġy virdikde mašukesi daḫi ajni nijeti memduhe ile parmaġyndaki ḫatemi ol ġülami dilkešine verdi, badeza jek digerinin pijkeri peri pijker*[16]*, ve ğemali mehmisallerin šiddeti ašqle mükerreren pus ejlejub vedalašdylar, oğlan düšdü jolun tûrabyna, qyzda vardy kendi čadyryna, faqat meraqa düčar oldyqda ki, ağab zalym babam ğellad itdi ise ben de artyq eksik söjlemem de. qalbi ğananymy inğidir gibi lafzi giranymdan itmejûb, keder ḫošnut gitdimi dejerek bi kes u ümüdle šu bejitleri oqudu:*

Ğanym jajla quzum jajla ne dersin,
Ağab Esman benden ḫošnut gitdi mi,
Artyq eksik muhabbetler söjledim,
Ağab Esman ḫošnut benden gitdi mi.

Bana qočaq[17] *gezer gelir jajylyr*[18]*,*
Nazly jarim her dijarde sajylyr,
Jarinden ajrylan düšer[19] *bajylyr,*
Ağab Esman benden ḫošnut gitdi mi.

Bahar olsa čičeklerin ačylyr,
Qoqusundan miski amber sačylyr,
(S. 20) *Jaz olunğa soğuq sujun ičilir,*
Ağab Esman benden ḫošnut gitdi mi.

Zejğani jarinden jad olmuš ağlar,
Sana syġynmyšym ol jüğe bağlar,
Jaz gelinğe soğuq sularyn čağlar,
Ağab Esman benden ḫošnut gitdi mi.

Birde bej babasy geldi, vaqytlar da güz eiamy idi, göč itdi, seraja gidüb Mehmed bej namynda birisinin evlady var idi. Tutdu alty aj vadesi ile nšanlady qyzyny. oldem qyz daḫi gijdikleri al ješil libaslary čyqarub, dünjaja küsmûš gibi sijahlara büründü. Ötede oğlan ise šiddetli bir qar tufana tutuldu esnaji rahynda ağlaja ağlaja šu bejitleri oqudu:

[15] Beachte hier und im folgenden die Schreibung mit *k* anstatt *q*.
[16] *peri pijker* „fairy-faced, beautiful", Redhouse.
[17] *qočaq* „a brave man", Redhouse.
[18] *jajylmaq* „sich ausbreiten, sich verbreiten".
[19] *düšmek* „to decline in wealth, power, and the like", Redhouse.

Als beide Teile diese Strophen der Liebesverse in schöner Weise zu Ende vorgetragen hatten, da gab jener zypressengewachsene verliebte Jüngling, als er sich von seiner ihm herzlich zugeneigten Geliebten trennte, seinem liebesentbrannten, reizenden Herzlieb einen mit Edelsteinen besetzten Schnurrbartkamm, daß er ein Zeichen der festen Liebe und ein Andenken an die dauernde Liebe und Zuneigung sei. In derselben löblichen Absicht gab auch seine Geliebte den Ring, den sie am Finger trug, jenem schönen Jüngling. Darauf küßten sie einander zu wiederholten Malen ihr feenhaftes Antlitz und ihre mondähnlichen Gesichter[20] in leidenschaftlicher Liebe und nahmen von einander Abschied. Der Jüngling machte sich auf den Weg, während das Mädchen in ihr Zelt ging. Aber indem es von Besorgnis ergriffen wurde, sprach es: „Ob mein grausamer Vater ihn wohl hingerichtet hätte? Doch ich will nichts mehr sagen; da ich keine schweren Worte, die das Herz meines Geliebten kränken, machen will: Ist er wohl von Kummer frei fortgegangen?“ Und dann sprach sie verlassen und hoffnungsvoll diese Verse:

Mein trautes Heim der Berge, mein liebes Heim! Was sagst du?
Mag wohl Esman freudig von mir weggegangen sein?
Alles von der Liebe habe ich ihm gesagt,
Mag wohl Esman freudig von mir weggegangen sein?

Zu mir geht und kommt der Held: das verbreitet sich,
Mein anmutiger Geliebter wird in jedem Lande geschätzt,
Wer sich von seinem Liebsten trennt, dem schwinden und weichen die Kräfte,
Mag wohl Esman freudig von mir weggegangen sein?

Wenn es Frühling wird, erblühen deine Blumen,
Von ihrem Duft verbreitet sich Moschus und Amber,
Wenn Sommer ist, trinkt man dein kühles Wasser,
Mag wohl Esman freudig von mir weggegangen sein?

Zejdschan erinnert sich an ihren Geliebten und weint,
Bei euch suche ich Zuflucht, ihr herrlichen Gärten,
Wenn der Sommer kommt, rauschen eure kühlen Wasser,
Mag wohl Esman freudig von mir weggegangen sein?

Und danach kam der Bej, ihr Vater; da die Jahreszeit nun der Herbst war, zog er um und kehrte zum Seraij zurück. Ein Gewisser hatte einen Sohn, Mehmed Bej mit Namen. Er nahm ihn und verlobte seine Tochter mit einer Frist von sechs Monaten. Nun legte das Mädchen auch die roten und grünen Kleider, die es angezogen hatte, ab und hüllte sich in Schwarz, wie wenn es über die Welt verdrießlich wäre. Auf der anderen Seite aber geriet der Jüngling auf seinem Wege in einen heftigen Schneesturm und sprach weinend diese Verse:

[20] Mondähnlich und mondgesichtig ist ein ständiger Ausdruck für die Schönheit in der orientalischen Poesie.

Qadyr Mevla sen bilirsin halimi,
Imdad idileğek zeman dyr bu gün,
Taqatym kesildi qardan boradan,
Dağlar bašy, Mevla, düman dyr bu gün.

Qadyr Mevla bu gün senden bir imdad,
Ben bilirim benden oldu taqsirat,
Anamdan babamdan qaldym ten hasret,
Gide bilmem[21] *halim jaman dyr bu gün.*

Anam babam benim öldüjüm bilsin,
Sevdiğejim Zejğan qareler gijsin,
Mevla ğanym sana emanet olsun,
Senden istedijim iman dyr bu gün.

Esmanijem boran oldu qyš oldu,
Bende bilmem bana nasyl iš oldu,
Bu giğelik mesgjanymyz taš oldu,
Sanyrym ki ahyr zeman dyr bu gün.

Birde qyr atlynyn biri Devriš qylyğynda bitdi qar tufanda kesildi oldem oğlan devriši gördüğü gibi, aman baba dedi (S. 21), *seni bana tangry my gönderdi, aldy bu bejitleri, Derviše söjledi:*

Derviš baba sefa geldin hoš geldin,
Seni bana Qadir Mevla gönderdi,
Darda qaldyğymy[22] *sen neden bildin,*
Seni bana Qadir Mevla gönderdi.

Derviš baba benim sen aziz dostym,
Arqasyna gijmiš hyrqajy postym,
Bu gün sağlyğymdan umudum kesdim,
Seni bana Qadir mevla gönderdi.

Gel beni söjletme syqlajor bu ğan,
Bunğa memleketler idersin sejran,
Jarimin derdinden olmušum ürjan,
Seni bana qadir Mevla gönderdi.

Esmanijem jüğe dağlardan ašdym,
Jolunu šašyryb sarb jere düšdüm,
Qyrqlar meğlisinde dolusun ičdim,
Seni bana Qadir Mevla gönderdi.

Oldem derviš dedi oğlana ki, aj oğul sen ne vaqyt bu qyš qyjametde ğurbete gideğeksin, ver elini bana dejub, aldy atyn terkesine jum gözünü

[21] Vgl. die Einleitung.
[22] *qalarğymy* im Text ist ein Druckfehler.

Allmächtiger Gott, du kennst meine Lage,
Heute ist es Zeit, daß geholfen werde,
Gebrochen ist meine Kraft durch Schnee und Sturm,
Der Berge Haupt, o Herr, ist in Nebel heute gehüllt.

Allmächtiger Gott, laß heute von dir Hilfe kommen!
Ich weiß, daß von mir gesündigt wurde,
Nach Vater und Mutter habe ich Sehnsucht,
Ich kann nicht gehen; heute ist mein Zustand schlimm.

Vater und Mutter sollen meinen Tod erfahren,
Meine Geliebte, Zejdschan, soll Schwarz anziehen,
O Gott! Meine Seele sei dir anvertraut,
Was ich von dir erbitte, ist heute Gnade.

Ich bin Esman; es wurde Sturm und Winter,
Ich weiß nicht, was mir geschah,
Der Stein ist meine Wohnung diese Nacht,
Ich glaube, daß heute der letzte Tag ist.

Und danach erschien ein Gewisser auf einem Schimmel[23] im Derwischgewand und der Schneesturm hörte auf. Sobald als der Jüngling den Derwisch gesehen hatte, rief er: „Gnade, Baba! Hat dich Gott zu mir geschickt?“ und er hub diese Verse an, die er zum Derwisch sprach:

Derwisch Baba! Heil dir und Willkommen!
Der allmächtige Gott hat dich zu mir gesandt.
Woher weißt du, daß ich in Not geraten bin?
Der allmächtige Gott hat dich zu mir gesandt.

Derwisch Baba! Du bist mein teurer Freund,
Auf deinen Rücken hast du meinen Fellmantel angezogen,
Heute gab ich die Hoffnung auf mein Leben auf,
Der allmächtige Gott hat dich zu mir gesandt.

Komm, laß mich nicht reden; die Seele ist bekümmert.
Du wanderst durch so viele Länder,
Aus Schmerz um meine Geliebte bin ich elend[24] geworden,
Der allmächtige Gott hat dich zu mir gesandt.

Ich bin Esman; hohe Berge habe ich überstiegen,
Den Weg habe ich verloren und kam in ein rauhes Land,
Im Rat der „Vierzig“ trank ich die Fülle,
Der allmächtige Gott hat dich zu mir gesandt.

Nun sagte der Derwisch zum Jüngling: „O mein Sohn, wenn du bei diesem Wintersturm in die Fremde ziehen willst, reiche mir deine Hand!“

[23] Über den Schimmel vgl. K. KANNENBERG, Die Naturschätze Kleinasiens, Berlin 1897, S. 16.

[24] Wörtlich „nackt“.

dedi, bir kesgin özengi[25] *vurub, birden göjün bir qatyna čyqardy, ač gözünü dejub, memleketin*[26] *birine indirdi, bu memleketin ismine Maġrub šehri derler, günešin batdyġy jer dir dejub, aldy oġlany bir qahveje götürdü, ve qahveğinin ismi baba Abdullah derler idi, Derviš qahveğije dönüb dedi ki, bu oġlany sana emanet byraqdym döndüjümde senden isterim, ve oġlana da dedi, ne vaqyt ki darda qalyrsan beni čyġyr, imdada jetiširim dedi, ve anden ġajb* (S. 22) *oldu. Ište oġlan o giğe qahveğije bu bejitleri söjledi:*

Ajry dûšdüm vetanymdan išimden,
Pervanejim bu dijare qahveği,
Tutušub[27] *janarym ašqyn elinden,*
Ğigerğijim oldu jare qahveği.

Ašyq olan sözün sökerdi zemden,
Abdal[28] *oldum post gitmejor arqamden,*
Zalym felek čapuq tutdu jaqamden,
Atdy beni bu dijare qahveği.

Majil oldum elindeki finğane,
O sevdijim bejnzer lali merğane,
Rakiblerin sözü kjar etdi ğane,
Čekib ḫančer sinem jare qahveği.

Esmanijem sinem otlara jandyr,
Pirini görmejen söze jabjan dyr,
Benim syrym ol Mevlaja bejan dyr,
Qavuša bilejidim jare qahveği.

Gel görelim ki, Maġryb šehrinde jedi šahir var ydy, bu oġlan gideli ašyqlaryn qahvesi išlemez oldu, nasyl idelim de šu oġlany šundan učuralym dedikde, orada bir ğady bataqğy qary var idi, bu jedi šahir bir myqdar ahğe[29] *ile vardylar qoğa qaryja dediler, aman valide, baba Abdullahyn qahvesinde Erzingjanly Quleli bejin Kehjasynyn oġlu Esman derler, šunu bu memleketden def idesin, zira biz gečinemejoruz. Oldem pek eji dejub qoğa qary bir aqšam üsdü gelib oġlany davet itdi ben senin halanym dejûb, sen doġmazdan buraja geldim dedi, ve bir iki türlü taam piširub aldy oġlany götürdü ve bir baġčesi var ydy, ičinde de bir esgi zemandan* (S. 23)

[25] *özengi* „Steigbügel". Die Steigbügel sind breite, viereckige Schuhe, auf die der ganze Fuß gesetzt wird, und laufen hinten in eine scharfe Spitze aus, die als Sporn dient.

[26] Zu *memleket* in der Bedeutung „Stadt" vgl. Türk. Bibl., Bd. II, S. 35, 23.

[27] *tutušmaq* „to take fire, burn, be on fire", Redhouse.

[28] *Abdal* „Einfältiger" nennen sich die Derwische, besonders die *Bektaschis*, vgl. G. Jacob, Die *Bektaschijje*, S. 5, Anm. 5, und Türk. Bibl., Bd. IX, S. 18.

[29] Für *aqče*, vgl. Einleitung.

Dann nahm er ihn auf den Sattel des Pferdes und gab mit den Worten: „Schließe deine Augen", kräftige Sporen; plötzlich brachte er ihn zu einem Stockwerk des Himmels. Mit den Worten: „Öffne deine Augen", ließ er (das Pferd) in eine gewisse Stadt hinabsteigen, die man die Stadt des „Maġrub" nannte. Nachdem er (zu ihm) gesagt hatte: „Dies ist der Ort, wo die Sonne untergeht", brachte er den Jüngling zu einem Kaffeehause; der Kaffeewirt aber hieß „Vater Abdullah". Der Derwisch wandte sich zu dem Kaffeewirt mit den Worten: „Ich vertraue dir diesen Jüngling an; bei meiner Rückkehr fordere ich ihn von dir zurück." Und er redete auch den Jüngling an: „Wenn du in Not gerätst, rufe mich an; ich will dir zu Hilfe kommen." Darauf verschwand er. Da sprach der Jüngling in jener Nacht zum Kaffeewirt diese Verse:

Getrennt bin ich von meinem Vaterlande, von meiner Arbeit,
Ich bin ein Falter in diesem Lande, o Kaffeewirt,
Ich flamme und brenne durch die Liebe,
Mein Herz ist wund geworden, o Kaffeewirt.

Der Liebende wird für seine Worte nicht getadelt[30],
Ein Derwisch bin ich; das Fell[31] kommt nicht von meinem Rücken,
Das grimme Schicksal hat mich schnell am Kragen gefaßt
Und mich nach diesem Land verstoßen, o Kaffeewirt.

Ich bin zugeneigt der Tasse in deiner Hand,
Meine Geliebte gleicht der roten Koralle,
Der Nebenbuhler Wort hat der Seele wehgetan,
Ich möchte den Dolch ziehen, um meine Brust zu verwunden, o Kaffeewirt!

Ich bin Esman; laß meine Brust in Liebesgluten brennen!
Wer seinen *Pir* nicht sieht, dem ist das Wort fremd,
Mein Geheimnis ist dem Herrn offenbar,
Könnte ich mich mit der Geliebten vereinen, o Kaffeewirt!

Nun wollen wir sehen, daß es in der Stadt von Maġryb sieben Dichter gab. Seitdem dieser Jüngling gekommen war, hatte das Kaffee der Sänger nichts mehr zu tun. „Wie sollen wir es anstellen, um diesen Jüngling aus dem Wege zu räumen?" sprachen sie. Dort gab es eine berüchtigte Hexe[32]; diese sieben Dichter gingen mit etwas Geld zu der Hexe und sprachen: „Ach, Mutter! Im Kaffeehaus des ‚Vater Abdullah' (ist) der Sohn des Verwalters von Quleli Bej aus Erzingjan, Esman geheißen. Entferne ihn doch aus dieser Stadt; denn wir können nicht mehr leben." Die Hexe war nun damit einverstanden. Eines Abends ging sie zu dem Jüngling und lud ihn ein, indem sie

[30] Wörtlich „zog seine Worte aus dem Tadel heraus".

[31] Das Zeichen des Derwischs.

[32] Die Hexe *(ğady qary)* ist eine der gefährlichsten und bösartigsten Gestalten der türkischen Geisterwelt. Sie steht oft im Dienste der *Dewe*, treibt Zauber und Hexerei und bereitet den Menschenkindern Unglück und Verderben.

qalma maġara var ydy, devjat[33] *aġzyjydy, ne adamlar batyrmyš bu ğady qary ve üsdüne de čaly čyrpy*[34] *ile örtmiš adyna da Altyn lale, Gümüš zümbül baġy qojmuš.*

Sefil Esman čyqdy ki baġčeji gezejum deji, čičekleri gördü qujunun üstünde müsevede qojmuš, oġlan dyr syčyrady ki čičeji qoparajym dedi, nasyl ki ajaġy kajdy ise düšdü maġaranyn ičine. Oġlan bašlady aġlamaja. birde maġaranyn[35] *ičinden qyrq baba ijid čyqdy qaršysyna. ve dedi oġlan, aman qardašlar sizin burada ne išiniz var, ve onlarda dediler. bir ğady qary atdy bizi buraja. biz čoğuġ ydyq: Burda bir dev var günde birimizi jer dediler, ve oġlany oturtdurub o devi gösterdiler ise, oġlan da qorqub bu bejitleri söjledi:*

Jüsüf gibi düšdüm zyndan ičine,
Čyqar beni šu ğihane ja Rabbi,
Qorqarym ki hasret qalam[36] *ğanane,*
Čyqar beni šu ğihane ja Rabbi.

Jedi bašly devi gördüm ujquda,
Ben aġlarym čyġyryrym ej Ḫüda,
Devriš baba jetiš bana imdada,
Čyqar beni bu ğihane ja Rabbi.

Bir qoğa qarynyn toruna düšdüm,
Eğel qumašyny enime bičdim,
Devler bana ben devlere qaryšdym,
Čyqar beni bu ğihane ja Rabbi.

Baqmamysyn[37] *šu sinemin baġyna,*
Altun lale gümüš sümbül baġyna,
Esman qysmet mi dir dev qursaġyna,
Čyqar beni šu ğihane ja Rabbi.

Birde Devriš qujunun bašyna bitdi. (S. 24) *dedi Esman oġlum qorqma, oldem nasyl ki Esman sesini išitdi ise. aman baba beni joqary al dedi.*

[33] Wahrscheinlich eine mit der arabischen femininen Pluralendung *āt* gebildete Form, wobei aber das *j* unerklärt bleibt, vgl. M. Bittner, Der Einfluß des Arabischen und Persischen auf das Türkische, S. 58 ff.

[34] Zu dem Lautverhältnis und zur Wortfolge dieses Ausdrucks vgl. K. Foy, Studien zur somanischen Syntax, S. 118, 125.

[35] Der Text hat *mazaranyn.*

[36] Für *qalajym*, vgl. die Einleitung.

[37] Für *baqmazmysyn*, vgl. die Einleitung.

sprach: „Ich bin deine Tante; bevor du geboren wurdest, bin ich hieher gekommen.“ Sie kochte einige Gerichte Speisen, nahm den Jüngling und führte ihn weg; sie hatte einen Garten, in dem sich eine aus alter Zeit übriggebliebene Grotte befand; sie war der Eingang zu den *Dews*. Wie viele Menschen hatte diese Hexe schon hineinstürzen lassen! Darüber aber hatte sie Gesträuch und Gestrüpp gedeckt und hatte ihn genannt „Garten der goldenen Tulpe und Silberhyazinthe.“

Der arme Esman ging hinaus, um im Garten spazieren zu gehen und sah die Blumen, die sie als Betrug über den Brunnen gelegt hatte. Der Jüngling sprang hin, um die Blumen zu pflücken; aber sein Fuß glitt aus und er fiel in die Grube hinein. Da begann der Jüngling zu weinen. Auf einmal kamen ihm aus dem Innern der Grotte vierzig junge Leute entgegen und der Jüngling redete sie an: „Gnade, Freunde! Was macht ihr denn hier?“ Darauf entgegneten sie ihm: „Eine Hexe hat uns hieher geworfen; wir waren Kinder. Hier befindet sich ein *Dew* [38], der an jedem Tage einen von uns frißt.“ Nachdem sie den Jüngling sich hatten setzen lassen und ihm jenen *Dew* gezeigt hatten, sprach der Jüngling in Furcht diese Verse:

Wie Joseph bin ich ins Gefängnis geraten,
Führe mich hinaus zu jener Welt, o Herr!
Ich fürchte, daß ich in Sehnsucht nach der Geliebten verharre,
Führe mich hinaus zu jener Welt, o Herr!

Ich sah den siebenköpfigen *Dew* im Schlaf,
Ich weine und rufe zu dir, o Herr!
Derwisch Baba, hilf, komm mir zu Hilfe!
Führe mich hinaus zu jener Welt, o Herr!

In einer Hexe Netz bin ich geraten,
Das Todeskleid schnitt ich für meine Weite zu,
Die *Dews* sind mit mir, ich mit den *Dews* verworren,
Führe mich hinaus zu jener Welt, o Herr!

Blickst du nicht nach dem Garten meiner Brust [39],
Nach dem Garten der goldenen Tulpe und Silberhyazinthe?
Ist Esman das Schicksal für den Magen des *Dews?*
Führe mich hinaus zu jener Welt, o Herr!

Plötzlich erschien der Derwisch am Eingang der Grube und sprach: „Esman, mein Sohn, fürchte dich nicht!“ Sobald als Esman seine Stimme

[38] Der *Dew* ist der Oberste der bösen Geister: der Teufel. Er wohnt in tiefen Brunnen und unterirdischen Höhlen; er ist ein Riese an Gestalt und von furchtbarem Aussehen. Aus sieben Köpfen schnaubt er Feuer und Gift und lebt von dem Fleisch junger Menschen.

[39] Kann auch heißen: auf die Binde meiner Brust.

oldem maġara ičindeki qyrq baba igidi de joqary aldy birer birer. lakin Esman joqary čyqmadan devrišin belinde bir qat derisi var ydy verdi Esmana ki. devin jedi bašyny kes deji. oldem aldy qat derisini dev ujquda iken. ja Mevla[40] *dejüb nasyl ki qylyğy čaldy ise. bajyr turpu*[41] *gibi jedi bašyna da kesdi. badehu čyqdy joqary: Devrišde ğady qarynyn qafesyna nasyl ki gürzüi*[42] *qojdu ise dünjaja gelmemiše čevirdi. ordan aldy oġlany geldi qahveğije. eger oġlan reğa itmeje idi. qahveğiji de öldüreğejidi. oldem qahveğije dedi ki avf itdim sučunu emma. ben sana emanet byraqdyġym sen ničün gözetmedin dejü tazir ejledi. birde emr itdi qyrat geldi bindi üsdüne, aldy Esmany atyn terkesine. qapa gözünü dejüb bahri hava göjün bir qatyna čyqardy. birde ač gözünü dejub Erzingjan memleketine endirdi. doġru sarajyn önüne oġlan dedi ki baba benim düšmanym burda dyr. olmaja ki bir zarar olsun. dedi devriš. sen šu qahvede otur ben varajym qyzyn baġčesine sana haber getirejim dedi vardy qyzyn baġčesine. qyza göründü gülleri qaryšdyryb dururken qyz Devriši görünğe bu bejitleri söjledi:*

Girme Devriš baba girme,
Sevdijim joq dur baġynda,
(S. 25) *Beslemišim*[43] *ezel ezel,*
Baharyn čaġynda.

Aldy Devriš:

Kazebi gelme sevdijim,
Doqanmazem[44] *gülünüze,*
Majil oldum qončelere,
Bülbül qonmuš dalinize.

Aldy qyz:

Devriš baba gelsen beri,
Gir baġčeje Devriš nari[45],
Ara sen gönder bul jari,
Sözüm qalsyn qalaġynda.

[40] Ein Ausruf bei Gefahr oder vor dem Kampf.
[41] *bajyr turpu* „a large, white strong flavored turnip-radish", Redhouse.
[42] Für *gürzüni*, vgl. die Einleitung.
[43] *beslemek* „élever, soigner", Barb. de Meynard.
[44] Zu dieser Form vgl. die Einleitung.
[45] Ist wohl eine Umstellung des Verses halber für *nar Devriši.*

hörte, rief er: „Ach, Baba, nimm mich hinauf!“ Nun holte der Derwisch auch die vierzig Jünglinge, die in der Grotte waren, hinauf, einen nach dem anderen. Aber bevor er Esman heraufholte, gab er ihm ein Stück Haut von sich, das er an seiner Lende hatte, indem er sagte: „Schlage die sieben Köpfe des *Dews* ab.“ Dann nahm er das Stück Haut und als er, während der Derwisch schlief, das Schwert gezogen hatte, schlug er mit den Worten: „O Gott!“ ihm die sieben Köpfe wie eine Rübe ab. Darauf stieg er heraus. Nachdem auch der Derwisch seine Keule auf den Schädel der Hexe geschwungen hatte, machte er sie zu einer, als wenn sie nicht zur Welt gekommen wäre. Darauf ging er mit dem Jüngling zum Kaffeewirt. Wenn der Jüngling nicht für den Kaffeewirt gebeten hätte, würde er auch ihn getötet haben. Dann sprach er zum Kaffeewirt: „Ich habe dir zwar deine Schuld verziehen, aber weshalb hast du nicht den, welchen ich dir anvertraut habe, behütet?“ und wies ihn zurecht. Und sogleich gab er einen Befehl und der Schimmel kam; er stieg auf und nahm Esman auf den Sattel des Pferdes. Mit den Worten: „Schließe deine Augen!“ ließ er es in das Luftmeer, in ein Stockwerk des Himmels steigen; dann sagte er: „Öffne deine Augen!“ und ließ (es) zur Stadt Erzingjan hinabsteigen. Gerade vor dem Palast sprach der Jüngling: „Baba! Hier ist mein Feind. Es soll nicht geschehen, daß ein Schaden entsteht.“ Der Derwisch erwiderte: „Setze du dich in jenes Kaffeehaus; ich will in den Garten des Mädchens gehen, um die Nachricht zu bringen.“ Dann ging er in den Garten des Mädchens und erschien ihm, während es dasaß und Rosen mischte. Als das Mädchen den Derwisch gesehen hatte, sprach es diese Verse:

Tritt nicht ein, Derwisch Baba, tritt nicht ein!
Mein Geliebter ist nicht in seinem Garten.
Ich habe gewartet seit langer Ewigkeit
In dieser Frühlingszeit.

Der Derwisch hub an:

Werde nicht zornig, meine Liebe!
Ich berühre nicht eure Rose,
Denn ich liebe die Knospen,
Die Nachtigall sitzt auf eurem Ast.

Das Mädchen hub an:

Derwisch Baba, komm hierher,
Tritt in den Garten ein, Granatapfel-Derwisch!
Suche, finde, schicke den Geliebten,
Mein Wort soll in deinem Ohre bleiben.

Aldy Devriš:

Ne tutmušum toj tüjünü,
Namerd söjler gördüjünü,
Tanymanem[46] *sevdijini,*
Misafirem evinize.

Aldy qyz:

Jar beni jabana atdy[47]*,*
Vardy ġurbet ele gitdi,
Zejğany bir qula satdy,
Qaldym ašqyn tuzaġynda.

Aldy Devriš:

Ben devrišim erkjanyma,
Šükür Haqqyn ihsanyna,
Giderisem jar janyna,
Bergüzar ver qulunuza.

Ordan Devriš bir demet čiček oldy oġlana getirdi ve düjün tutulmuš qyzy Mehmed beje vereğekler. otuz gün olmuš düjün bašlanaly on gün ister ki qyzy versinler.

Biz gelelim oġlana. ašyq Erbabi derler orda bir šahir var. tebellaš oldu oġlana. (S. 26) *gel ašyq senin ile bir muhabbet fasyly idelim. dejûb jaqasyna japyšdy. oldem girdiler qahveje. qaršybe qaršy bu fasyly etdiler:*

Aldy Ašyk:

Mejdanymyz pirler ile ačyldy,
Söjle oġlum bu kjamiller[48] *jeri dir,*
Marifetden lali gevher sözû dir,
Söjle oġlum bu kjamiller jeri dir.

Aldy Oġlan:

Selam verdim qadem basdym bu jere,
Bende bildim bu kjamiller jeri dir,
Marifetin varsa göster hünerin,
Bende bildim bu kjamiller jeri dir.

[46] Für *tanymam*, vgl. die Einleitung.
[47] *jabana atmaq* „rejeter, repousser", Barb. de Meynard.
[48] Der Text hat *kjamille.*

Der Derwisch hub an:

Wie hätte ich eine Straußenfeder angefaßt[49]?
Der Feige sagt, was er gesehen hat,
Ich kenne deinen Geliebten nicht,
Ich bin Gast in eurem Hause.

Das Mädchen hub an:

Der Geliebte hat mich verlassen,
Er ging und zog in ein fremdes Land,
Zejdschan hat er einem Sklaven verkauft,
Ich bin in die Falle der Liebe geraten.

Der Derwisch hub an:

Ich bin Derwisch in meinem Stand,
Dank sei für die Gnade Gottes,
Wenn ich zum Geliebten gehe,
Gib ein Geschenk für deinen Knecht!

Dann erhielt der Derwisch einen Blumenstrauß und brachte ihn dem Jüngling. Die Hochzeit wurde gehalten und man wird das Mädchen dem Mehmed Bej geben. Dreißig Tage sind schon vergangen, seitdem die Hochzeit angefangen hat; zehn Tage sind noch nötig, daß sie ihm das Mädchen übergeben.

Kommen wir auf den Jüngling zurück. Dort gab es einen Dichter, den man Aschyk Erbabi nannte. Dieser forderte[50] den Jüngling auf mit den Worten: „Komm, Sänger, wir wollen mit dir einen Minnegesang halten!“ und nahm ihn am Kragen. Nun gingen sie zum Kaffeehaus und hielten wechselseitig dieses Singspiel[51].

Der Sänger hub an:

Unser Tournier ward eröffnet mit den *Pirs*,
Sprich, mein Sohn, dies ist der Ort der Vollkommenen,
Aus Weisheit besteht das Wort der roten Perle[52],
Sprich, mein Sohn, dies ist der Ort der Vollkommenen.

Der Jüngling hub an:

Ich grüßte und betrat diesen Ort,
Ich weiß, dies ist der Ort der Vollkommenen,
Wenn du Weisheit hast, zeige deine Fertigkeit,
Ich weiß, dies ist der Ort der Vollkommenen.

[49] Scheint eine sprichwörtliche Redensart zu sein; der Sinn ist mir unbekannt. Vgl. E. LITTMANN, Ein türkisches Streitgedicht über die Ehe (in The Volume of Oriental Studies presented to Prof. BROWNE, 1922), S. 277: „Einem Vogel, den ich nicht kenne, reiß ich die Federn nicht aus.“

[50] Wörtlich „sich an jemanden hängen“.

[51] Über derartige Sangeswettkämpfe vgl. die Einleitung und VAN LENNEP, a. a. O.

[52] In der orientalischen Poesie werden schöne und weise Worte oft mit Perlen verglichen.

Aldy Ašyk:

Gördûġümüz[53] *al ješilli salynsyn,*
Sözlerimiz qalem ile jazylsyn,
Qabil dejil Haq jazysy bozulsun,
Söjle oġlum bu kjamiller jeri dir.

Aldy Oġlan:

Gördûġümûz[53] *al ješilli salynyr,*
Nasib olsa elden ele alynyr,
Ašyqlarda her ne dersen bulunur,
Bende bildim bu kjamiller jeri dir.

Aldy Ašyk:

Ğevahirin qyjmet ile sata gör,
Ğahd ejle sen kjamil ile jata gör,
Erbabynyn nasahatyn tuta gör,
Söjle oġlum bu kjamiller jeri dir.

Aldy Oġlan:

Esmanijem pir dolusun ičerim,
Söjlešelim lali gevher sačalym,
Oqujalym dört kitabdan ačalym,
Bende bildim bu kjamiller jeri dir.

(S. 27) *Mejer ašyq Erbabi Quleli Bejin šahiri imiš išitmiš ki bir deli qanly ašyq gelmiš, varyb intiham oldu. Quleli bej išitdijinde varyn šu šahiri getirin dejû emr itdi. bir de derdimend Esmany aldylar getirdiler. Zejğan hanym dujdu ki Esman babasynyn huzurunda čalgy čalağaq. düjün de jaqlašmyš bitmesine, oġlan Quleli Bejin qašysynda bu bejitleri söjledi qyzyn ûzerine. qyz da ğarijeler ile Esmany dijnemede*[54] *olsun perde altyndan:*

Niğe ah etmesin divane gönül,
Gözleri melek sima göründü,
Sijah zülüf[55] *dal gerdana serildi,*
Dili bülbül lebi hemra göründü.

Al janağa ġonče güller taqynyr,
Ğijerğijim ašq otuna jaqynyr,
Bendesine gizli gizli baqynyr,
Gözler ahu qašy ala göründü.

---

[53] Mit Spirantisierung des *g*.

[54] *dijnemek* für *diñlemek*, vulg. *dinnemek* mit Assimilation des *l* an *n*, vgl. Kraelitz, S. 17/18.

[55] Im Text *zülüb*, was wohl ein Druckfehler ist.

Der Sänger hub an:

Das Rote und das Grüne, das wir sahen, soll weggelassen werden,
Unsere Worte sollen mit der Feder geschrieben werden,
Nicht ist es möglich, Gottes Schrift zu verderben,
Sprich, mein Sohn, dies ist der Ort der Vollkommenen.

Der Jüngling hub an:

Das Rote und Grüne, das wir sahen, soll weggelassen werden,
Wenn es vom Schicksal bestimmt wäre, würde es von Hand zu Hand [genommen,
Bei Geliebten wird alles, was du sagst, gefunden,
Ich weiß, dies ist der Ort der Vollkommenen.

Der Sänger hub an:

Sieh' zu, daß du die Perlen mit Wert verkaufst,
Strenge dich an und sieh' zu, daß du beim Vollkommenen liegst,
Sieh' zu, daß du den Rat des Erbabi befolgst,
Sprich, mein Sohn, dies ist der Ort der Vollkommenen.

Der Jüngling hub an:

Ich bin Esman; ich trinke die Fülle des *Pir,*
Laßt uns reden und rote Perlen streuen,
Laßt uns die vier Bücher[56] lesen und auslegen,
Ich weiß, dies ist der Ort der Vollkommenen.

Nun war aber Aschyk Erbabi der Dichter Quleli Bejs; er hatte erfahren, daß ein junger Sänger gekommen war, ging hin und der Wettgesang fand statt. Als Quleli Bej dies gehört hatte, befahl er: „Geht hin und führt diesen Dichter herbei!" Sofort holten sie den schmerzerfüllten Esman und brachten ihn herbei. Zejdschan Chanym hatte vernommen, daß Esman vor ihrem Vater spielen würde. Die Hochzeit näherte sich aber ihrem Ende. Der Jüngling sprach vor Quleli Bej über das Mädchen diese Verse; das Mädchen aber soll mit den Dienerinnen hinter dem Vorhang dem Esman zuhören:

Wie sollte das verstörte Herz nicht aufseufzen!
Ihre Augen erscheinen wie ein Engelangesicht,
Das schwarze Lockenhaar liegt über ihrem bloßen Hals,
Ihre Zunge erschien wie die Nachtigall, ihre Lippe purpurrot.

An rosigen Wangen hängen Rosenknospen,
Mein Herz verzehrt sich in Liebesglut,
Nach mir wird heimlich, heimlich geblickt,
Ihre Augen erschienen wie die Gazelle, ihre Augenbraue dunkel.

[56] Die heiligen vier Bücher sind: Der Pentateuch, die Psalmen, das Evangelium und der Koran.

Hele[57] *durdum iqraryma sözüme,*
Ḫyšma gelüb keenni baqma jüzüme,
Jüzüm desem bezmi dejdi gözüme,
Qatarynda dilber maja göründü.

Desem ismim güzel baġrym taš ijler,
Ašqyn aġladan češmim jaš ijler,
Durmaz deli gönül ǧoša ǧoš ejler,
Meğnunijem sačy lejla göründü.

Quleli Bej čoq ḫošlandy oğlanyn čyġyrmasyndan. bilmez ki ketḫüdanyn oğlu dur. bir de Zejğan hanym oğlana bir čyqyn[58] *jollady. ve čyqynyn ičinde bir tezkire jazmyš bir čevre ile jollady. ve bir de oğlan sabahlajyn čevrenin ičindeki tezkireji gördüji gibi aqly bašynda raqs itmeje bašlady.* (S. 28) *elleri ajaqlary titrejerek ačdy. sevdijim iki gözümün nuri ne jazmyš deju birde bu kelamlary gördü.*

Esman. sefa geldin hoš geldin. ve lakin düjünün otuz dört günü oldu qaldy alty gün. sözümün enğamy bu dur ki. Erzrum pašasy haqqy haq ider bir adam ymyš. menzil ile git bir arzuhal jazdyr ja gelir beni alyrsyn. ja seni öldürürler bende zehiri ičerim kendimi Mehmed beje teslim etmem. bundan ġajru čaresi joq. zira babam Erzrum pašasyndan qorqar. hem onun bujrultusu ile oturujor.

Oğlan oquduqda eji olur dedi. lakin buraja gelmiš iken varajym anamyn babamyn eline öpejim de öjle gidejim Erzürüme. gidib gelmemek var. gelib de bulmamaq var dejub. doġru qonaqdan ičeri girdi baqdy ki pir iḫtijar olmuš. babasy oğlunu tanymady ta ki Esman aġlajaraq sarylmady ise. orda anasy sejirtdi. oğlan čekdi elini öpdü aldy sazyny:

Ğanym baba jine derde düš oldum,
Bilmezem ki ben ne jana[59] *gidejim,*
Benim jarim elden almaq isterler,
Derdim ičin bir dermana gidejim.

[57] *hele* eine das folgende hervorhebende Interjektion: wohlan, jedenfalls, vollends.
[58] *čyqyn* „a square cloth or handkerchief made into a round bundle with some thing nside of it, and tied by the corners; a round bundle", Redhouse.
[59] Der Text hat den Druckfehler *jand.*

Doch ich hielt mein Versprechen und mein Wort,
Wie einer, der zornig ward, blicke nicht auf mein Gesicht, [getroffen?
Mein Antlitz hat, wenn ich es sage, mit meinem Blicke die Versammlung
In ihrer Reihe[60] ward ein schönes Weibchen gesehen.

Wenn ich meinen Namen nenne, Schöne, wird meine Brust zu Stein,
Die Liebe zu dir macht mein Auge von Tränen feucht,
Das verstörte Herz steht nicht still, es braust heftig auf,
Ich bin Medschnun, ihr Haar erschien nachtdunkel[61].

Quleli Bej freute sich sehr über das Spiel des Jünglings; er wußte nicht, daß es der Sohn seines Verwalters war. Und danach schickte Zejdschan Chanym dem Jüngling einen Beutel und in dem Beutel sandte sie mit einem Taschentuch einen Brief. Und als dann der Jüngling am Morgen den in dem Taschentuch befindlichen Brief gesehen hatte, begann sein Verstand in seinem Kopfe zu tanzen. An Händen und Beinen zitternd, öffnete er mit den Worten: „Was hat meine Geliebte, das Licht meiner beiden Augen, geschrieben?“ und sah dann diese Worte:

Esman, Heil und Willkommen! Aber vierunddreißig Tage der Hochzeit sind schon vorüber, es bleiben nur noch sechs Tage. Der Zweck meiner Worte ist folgender: Der Pascha von Erzerum soll ein Mann sein, der gerechtes Urteil spricht. Reise mit der Post dorthin und lasse ein Bittgesuch schreiben. Entweder kommst du und heiratest mich, oder man tötet dich; dann trinke ich Gift; dem Mehmed Bej überliefere ich mich nicht. Einen anderen Ausweg als diesen gibt es nicht; denn mein Vater fürchtet sich sehr vor dem Pascha von Erzerum; zugleich wohnt er mit seiner Genehmigung.

Als der Jüngling dieses gelesen hatte, sagte er: „Das ist gut.“ Aber da ich doch hierher gekommen bin, will ich zu meinen Eltern gehen und ihre Hand küssen; dann will ich mich nach Erzerum begeben. „Wenn ich gehe“, sprach er, „ist es möglich, daß ich nicht mehr zurückkomme; wenn ich aber zurückkomme, ist es möglich, daß ich sie nicht mehr finde.“ Er trat direkt in den Konak ein und sah, daß sein Vater sehr alt geworden war. Der Vater erkannte seinen Sohn erst, als Esman ihn unter Tränen umarmte. Dann eilte auch seine Mutter herbei; der Jüngling ergriff ihre Hand, küßte sie und griff zur Laute:

Lieber Vater, wiederum bin ich in Kummer geraten,
Nicht weiß ich, wohin ich mich wenden soll,
Meine Geliebte will man aus der Hand mir reißen,
Für meinen Schmerz will ich ein Mittel suchen gehen.

---

[60] *Qat arynda*, in zwei Wörtern, wie wahrscheinlich nach dem Text zu lesen ist, würde heißen: Unter den Bienen des Stockes.

[61] Hier liegt ein Wortspiel und eine Anspielung auf den Liebesroman von LEILA und MEDSCHNUN, „Der Nachtdunkelen“ und „Dem Liebestrunkenen“ vor. Dieser Wüstenroman besingt die tragische Liebe zwischen zwei Sprossen feindlicher Familien und hat die Bearbeitung von vielen persischen Dichtern gefunden. Auch im Türkischen existiert er als Volksbuch.

Aman baba düšmanlarym dujmazdan[62],
Dujub dujub širin ğana qyjmazdan[63],
Benim sevdiğejim eller almazdan,
Veziri bir ališane[64] *gidejim.*

Felek qojmaz[65] *müradyma irejim,*
Ačylmamyš qonče gülüm dilejim,
(S. 29) *Verme jarim ele seni görejim,*
Ilağ ičün bir loqmane gidejim.

Esmanijem bilmemisin[66] *zarimi,*
Ta evveli görmüš idim pirimi,
Düšmanlara verme sadyq jarimi,
Möhrû sahib Sûlejmana gidejim.

Orda vedalašaraq ve kenduji Ḫüdaja siper ejlejüb jola revan oldu. Erzürüm šehrine varyb bir eji kjatib buldu ibtidasyndan nihajetine qadar derdini dibağeli[67] *naql itdi. oldem kjatib fesahatly bir arzuhal jazdy. bujurtdu*[68] *arzuhaly. čyqdy Erzürüm Valisinin huzuruna sazy da beraber. oldem paša bir*[69] *arzuhala baqdy bir*[69] *oğlana baqdy tehajjüre gelūb emr etdi ki. tez bir bujrultu jazylsyn deji, tu gidi nabedkjar herif hem ahd eman yla. qyrqlar duvasyjla olsunlar vermesin*[70]*. hem jajlada qyzyla imtihan olsun alt itsin. ve mükjafat jerine oğlany ğellata teslim itsin. Baš deli bašyja emr etdi. myqdari kifaje atly beraberine verdi dedi. gidesin eger hüsnü rizasy ile qyzy verdi ise ne hoš. vermedi ise kes bašyny hynzyryn*[71] *ve aüjünü*[72] *gör müradyna erdir, dejüb bujrultuju verdiler, oldem paša emr etdi oğlana bir qač bejit söjle deju aldy sazy eline bu bejitleri söjledi:*

[62] Zu der Bedeutung „bevor" des im Ablativ stehenden negativen unbestimmten Partiz. Präs. vgl. G. Weil, Grammatik der osmanisch-türkischen Sprache, § 163, Anm. 1.

[63] *qyjmaq*, wörtlich „in Stücke schneiden, zerstückeln"; „tuer, faire périr", Barb. de Meynard.

[64] Lies *bir veziri ališane.*

[65] *qojmaq* „to allow, permit to do some" act., Redhouse.

[66] Für *bilmezmisin*, vgl. die Einleitung.

[67] Wörtlich „als Vorrede, als Vorwort".

[68] *bujurtmaq* „obtenir l'envoi d'une pièce au département ou au bureau compétent", Kélékian.

[69] *bir... bir...* „bald... bald".

[70] Zu der 3. Pers. des Imperativs vgl. G. Weil, Grammatik der osmanisch-türkischen Sprache, § 129, Anm. 1.

[71] Diese Wortstellung ist den grammatischen Regeln entgegengesetzt; der von einem Substantiv abhängige Genetiv muß vor dem Substantiv stehen, also: *hynzyryn bašyny.*

[72] Entstellte Form für *ajni.*

Ach, Vater, bevor es meine Feinde erfahren,
Bevor sie, wenn sie es vernommen, mein liebes Leben mir nehmen,
Bevor die Fremden meine Geliebte mir entreißen,
Will ich zu einem erlauchten Vezir gehen.

Das Schicksal läßt nicht zu, daß ich meinen Wunsch erreiche,
Ich wünsche meine nicht erblühte Rosenknospe,
Gib meine Geliebte keinem Fremden, ich verlasse mich auf dich,
Wegen eines Heilmittels will ich zu einem Loqman gehen.

Ich bin Esman; kennst du nicht mein Elend?
Schon früh hatte ich meinen *Pir* gesehen,
Den Feinden gib meine treue Geliebte nicht,
Zu Salomo[73], dem Besitzer des Siegels, will ich gehen.

Dann nahm er Abschied und machte sich auf den Weg, nachdem er sich dem Schutz Gottes anvertraut hatte. Als er nach der Stadt Erzerum gekommen war, fand er einen guten Schreiber, dem er von Anfang bis zu Ende sein Leid zur Einführung erzählte. Sogleich setzte der Schreiber ein gewandtes Bittgesuch auf. Er sandte das Bittgesuch nach der Kanzlei und erhielt Audienz beim Wali von Erzerum, während er auch die Laute mit sich trug. Bald blickte der Pascha auf das Bittgesuch, bald auf den Jüngling, geriet in Staunen und befahl, daß schnell ein Befehlsschreiben geschrieben werden solle. „Bah, der Schuft! Der elende Kerl! Trotz der Versicherung des Vertrages und trotz der Bitte der ‚Vierzig' will er (das Mädchen) nicht geben; außerdem soll auf der Gebirgswohnung eine Prüfung stattfinden und er soll es besiegen; und als Belohnung will er den Jüngling dem Henker übergeben." Er erteilte dem Reiterführer den Befehl und gab ihm eine hinreichende Anzahl Reiter mit, indem er sprach: „Du sollst hinziehen! Wenn er mit Gutwilligkeit das Mädchen gibt, dann gut. Wenn er es nicht gibt, haue dem Schwein den Kopf ab und laß ihn zu seinem eigenen blinden Wunsch gelangen!" Sie erhielten den Befehl. Nun gebot der Pascha dem Jüngling, einige Verse zu singen; der griff zur Laute und sprach diese Verse:

[73] Salomo ist der König und Herrscher über die Geisterwesen und der große Zaubermeister, der auch in allen Künsten vollkommen ist: er versteht die Sprache der Tiere und Vögel und auch die Winde sind seinem Befehl unterworfen. Sein Siegelring verleiht ihm Macht über jeden Geist und Kraft zur Vollbringung jeder Tat.

Ḫakipaje jüzüm sürmeje[74] *geldim,*
Marifet babynda erkjan senin dir,
Jer ḫalfesi Padišahyn vekili,
Qullar emrinde dir mejdan senin dir.

(S. 30) *Gözümden aqytdym qan ile abi,*
Oqu arzuhalim sen aĭ hisabi,
Duvoğynym tuği sanğaq valisi,
Haqqymy haq ejle ferman senin dir.

Inanma sen bu dünjanyn varine,
Beni jandyrdylar ašqyn narine,
Benim bu duvamy qojma jaryne,
Nazar ejle baki divan senin dir.

Esmanijem ašqyn dolusuna jandym,
Dijari qurbetden sen dejü geldim,
Aziz bašyn ičin ğanym efendim,
Arzulejib geldim bu ğan senin dir.

Ordan baš deli bašy bujrultuju aldy, beš bin atly čil myzraq ile düšdüler jolun türabyna. tez söjlejen tez mürada ermiš. Erzingjan memleketine daḫil oldular ve düjünün de qyrqynğy günü tekmil olağak ydy. haber verdiler Quleli beje ki, Erzürüm pašasynyn baš deli bašysy gelijor beš bin atly ile ol saat Ouleli bej beš jüz kiši ilen qaršylady aldy sahraja getirdi. iżzetlediler sefa geldin dejerek.

Badehu bujrultuju qojnundan čyqardy. ğümlesi ajağa qalqdylar birde bujrultu oqunduğu gibi her keš[75] *ağnady ve Quleli bejin akidesi*[76] *döndü ve dedi ki, ben onu öldü deji*[77] *biliridim daha saġ my dyr. ol vaqyt baš deli bašy Esman deji čağyrdy, nasyl gördü ise vaḫ dedi beš alty gün ilerisi geldi saz čaldy nasyl bilemedim.* (S. 31) *ben jemin etmiš idim ki qanyny ičejim deju. Baš deli bašy dedi. ben šimdi senin jeminini jerine götürürüm dejüb Esmanyn syrča parmağyny azyğyq čyzdy*[78]*, üč damla qan aqytdy, šeker šerbetin ičine qaryšdyryb verdi Quleli beje ki ičdi. Esmanyda götürüb Quleli bejin elini üpdürdü ve Ouleli bejde Esmanyn anlyny*[79] *öpdü ve baryšdylar. Oldem Mehemmed beje de bir bašqa qyz nišanlajyb nikjah etdiler girdeje*[80] *saldylar. o gitdi ve tekrar jedi gün jedi geğe düjün oldu Esmanyn*

[74] *jüz sürmek* „das Antlitz reiben in dem Fußstaub eines anderen", d. h. ihm Verehrung erweisen.

[75] *keš* ist die vulg. Form für *kes*.

[76] Für *aqide* mit Verwechslung der beiden *k*-Laute.

[77] Statt des gebotenen Textes, der ohne Zweifel korrumpiert und mir unverständlich ist, lese ich: *ben onu öldürtdüm*.

[78] Nach den Wörterbüchern nur mit hellen Vokalen: *čizmek*.

[79] Metathesis für *alynyny* von *alyn* „Stirn".

[80] *girdek* „a bower or boudoir set apart for the bride during wedding festivities", Redhouse.

Ich kam, um mich in deiner Füße Staub zu werfen,
In bezug auf Vermittlung bist du der Maßgebende[81],
Erdenkalif, Wekil des Padischah,
Die Geschöpfe stehen unter deinem Befehl, dein ist der (Sieg auf dem) Kampf- [platz.

Aus meinen Augen vergoß ich blutige Tränen[82],
Lies mein Bittgesuch und richte du,
Ich bin dein Diener, Wali des Sandschaks mit einem Roßschweif,
Sprich gerecht mein Recht; dein ist der Befehl.

Glaube nicht dem Sein dieser Welt,
Mich hat man in Liebesglut verbrennen lassen,
Verschiebe meine Bitte nicht auf morgen,
Berücksichtige sie; die Entscheidung ist dein.

Ich bin Esman und bin in Liebesglut entbrannt,
Aus fremdem Land kam ich deinetwegen,
Bei deinem teuren Haupte, mein lieber Gebieter,
Mit einem Bittgesuch nahte ich, dein ist dieses Leben.

Darauf erhielt der Reiterführer das Befehlsschreiben und fünftausend Reiter machten sich mit glänzenden Lanzen auf den Weg. Wer schnell spricht, gelangt schnell zum Ziel. Sie zogen in die Stadt Erzingjan ein und der vierzigste Hochzeitstag sollte gerade zu Ende gehen. Man hatte Quleli Bej Nachricht gegeben, daß der Reiterführer des Paschas von Erzerum mit fünftausend Reitern komme; sofort ging Quleli Bej mit fünfhundert Leuten ihnen entgegen, nahm sie auf und führte sie auf das Feld. Man tat Ehre an, indem man sprach: „Willkommen!“

Darauf zog er aus seinem Busen das Befehlsschreiben. Alle erhoben sich. Als dann das Befehlsschreiben gelesen war, wußte es jedermann und Quleli Bejs Meinung änderte sich und er sprach: „Ich habe ihn töten lassen; wie konnte ich denn wissen, daß er noch am Leben ist?“ Darauf rief der Reiterführer „Esman“. Als er (Quleli Bej) ihn gesehen hatte, rief er aus: „Ach! Vor fünf bis sechs Tagen war er hier und spielte auf der Laute. Wie konnte ich ihn nicht erkennen? Ich hatte den Eid geschworen, sein Blut zu trinken.“ Der Reiterführer entgegnete: „Jetzt bringe ich deinen Eid zur Ausführung.“ Er ritzte ein ganz klein wenig den kleinen Finger Esman's auf und ließ drei Tropfen Blut herausfließen; er vermischte es mit Zucker-Scherbet und reichte Quleli Bej, daß er trinke. Dann holte er Esman und ließ ihn die

[81] Wörtlich „Pfeiler, Stütze; Minister des Staates, Männer von Einfluß, leitende Beamte“.
[82] Wörtlich „aus meinem Auge ließ ich Blut und Wasser fließen“.

da anasyny babasyny da getirdiler. baryš görüš[83] *etdiler. šimdi baš deli bašy Esmana bu bejitleri oqutdu. ne söjledi ise sitemkjari söjledi qajnatasyna:*

Hajly dem dir se‹g›jahaty gezerim,
Bu divane gönül ürüšan[84] *olmaz,*
Dijari ġurbetde gezen ijidin,
Bozulur baġğesi gülü šen[85] *olmaz.*

Asly dilber hepisinden ar ejler,
Elin sitem sözü ğana kjar ejler,
Beni qomuš jad ellere jar ejler,
Šimdi dilberler de ahd u eman olmuš.

Jine gönül ḫaznesinden čyqdy ġem,
Ja ben bu derdimi kime söjlejem,
Ikraryndan döner ise bir adem,
Jyraq[86] *olsun ande din iman olmaz.*

Esmanijem kem söz sineme batar[87]*,*
Itdin ğefaler öldümden beter[88]*,*
Ben ġaribe bunğa zulumun jeter,
Qanly zalym qan üstüne qan olmaz.

(S. 32) *Oldem qyzy ally ješilli gijindirdiler. Esmana da dediler ki, de imdi son türkünü de čyġyr da varyn jaġy bala qatyn ne haliniz varsa görün Allah selamet versin dediler aldy sazy eline ve son türküsüni söjledi:*

Gel gûzel jüzünden qaldyr nikjabyn[89]*.*
Ğanu dilden görüšelim šimdi gel,
Seni beni jaradany seversen,
Bir mürada irišelim šimdi gel.

[83] *baryš görüš* „peace and friendly intercourse", Redhouse.
[84] *ürüšan* (?) von *irišmek* (?) „arriver, atteindre à un but", Barb. de Meynard.
[85] *šen* „gai, cultivé", Kélékian.
[86] Dialektisch für *iraq*, čagat. *jiraq*; vgl. H. Vambéry, Čagat. Sprachstudien, S. 356.
[87] *batmaq* „to enter deeply, to wound the feelings", Redhouse.
[88] Komperativ von pers. *bed* „schlecht" für *bedter*.
[89] Für *niqab*; die beiden *k*-Laute sind verwechselt und nach Analogie von *k* mit folgendem langen *a* (vgl. v. Kraelitz, S. 18) ist ein *j* eingeschoben. Zur Bedeutung vgl. Redhouse, S. 2095, „a peculiar kind of veil or mask for a woman's dace, having two eyelet holes to see out of; any kind of veil for the face".

Hand Quleli Bejs küssen; und auch Quleli Bej küßte Esman's Stirn und sie versöhnten sich. Dann verlobten sie Mehmed Bej mit einem anderen Mädchen, schlossen die Heirat und ließen ihn ins Brautgemach gehen. Der ging und nochmals fand sieben Tage und sieben Nächte lang Hochzeit[90] statt. Auch Esman's Eltern holten sie und schlossen Frieden und Freundschaft. Nun ließ der Reiterführer Esman diese Verse sprechen; was er sagte, sprach er tadelnd über seinen Schwiegervater:

Seit langer Zeit streife ich auf Wanderschaft umher,
Dies verstörte Herz gelangt doch nicht zum Ziel,
Der Garten des Helden, der im fremden Lande wandert,
Wird verwüstet und seine Rose wird nicht gepflegt.

Die wirklich Schöne schämt sich vor jedem,
Das ungerechte Wort des Fremden tut der Seele weh,
Mich gab er preis und macht mich fremden Leuten zum Freund,
Jetzt wurden die Geliebten versprochen und verlobt.

Wieder stieg aus dem Schatze des Herzens Kummer empor,
Ach, wem soll ich denn mein Leid anvertrauen?
Wenn ein Mann sein Versprechen zurücknimmt,
Soll er fern sein; er hat keine Religion und keinen Glauben.

Ich bin Esman; das ungerechte Wort verwundet meine Brust,
Du tatst mir Leid an, schlimmer als der Tod,
Mir Armen genügt so viel von deiner Grausamkeit,
Blutdürstiger Bedrücker! Blut auf Blut (zu häufen) ist nicht möglich.

Hierauf ließen sie das Mädchen das rot mit grün gefärbte Kleid anziehen und sagten zu Esman: „Nun spiele auch dein letztes Lied! Dann geht und mischt das Fett in den Honig, wie auch eure Lage sei; seht, daß Gott euch Heil gebe!“ So sprachen sie; er nahm die Laute zur Hand und sprach sein letztes Lied:

Komm, laß von deinem schönen Gesicht deinen Schleier fallen!
Mit Herz und Seele wollen wir reden, jetzt komm!
Wenn du ihn liebst, der dich und mich geschaffen,
Laßt uns den einen Wunsch erreichen, jetzt komm!

[90] Über die Heirat und alle damit verbundenen Zeremonien vgl. die ausführliche Darstellung bei CHARLES WHITE, Häusliches Leben und Sitten der Türken, Bd. 2, S. 309ff., herausgegeben von A. REUMONT.

Gir baqalym ješiline aline,
Majil oldum reftarine diline,
Bejaz gerdanyna inğe beline,
Sarylalym sarmašalym šimdi gel.

Düšmanlarym kemend alsyn asylsyn,
Dört etrafy hisar olsun basylsyn,
Vad etmišim jedi qurban kesilsin,
Tatly tatly görüšelim šimdi gel.

Esmanijem šimdi čyqdym qaradan,
Bendeni jaratmyš seni jaradan,
Kem sitemi qaldyralym aradan,
Nazly nazly görüšelim šimdi gel.

Bir ğuma giğesi idi ki Zejğan hanymy Esmana verdiler. quš tüjü döšek serilib sine saf oldular. aldylar satdylar. kendi[91] *byldyrğyny nasyl ki siner qaparsa iki hasret bir birine qavušdular. müradi maqsude jerišdiler.*

[91] Statt *kendi*, das meiner Ansicht nach ein Druckfehler ist, lese ich *kedi*.

Tritt ein, laßt uns blicken auf dein Grünes und Rotes!
Ich bin verliebt in deinen Gang und deine Sprache,
In deinen weißen Hals und deine zarten Hüften,
Wir wollen uns umarmen und umschlingen, jetzt komm!

Meine Feinde sollen mit dem Strick gefangen und aufgehängt werden,
Von vier Seiten sollen sie belagert und angegriffen werden,
Ich habe gelobt, daß sieben Schlachtopfer dargebracht werden sollen,
Ganz lieblich wollen wir plaudern, jetzt komm!

Ich bin Esman, jetzt habe ich das Unglück überstanden[92],
Der mich geschaffen, ist auch dein Schöpfer,
Das böse Unrecht wollen wir von uns nehmen,
Ganz hold wollen wir plaudern, jetzt komm!

Es war in einer Freitagsnacht[93], als man Zejdschan Chanym dem Esman übergab. Ein Federbett wurde ausgebreitet und sie umarmten sich; sie kauften und verkauften. Wie die Katze sich vor der Wachtel niederkauert und dann zupackt, so vereinigten sich die beiden Sehnsüchtigen und erreichten ihren ersehnten Wunsch.

[92] Wörtlich „ich bin aus dem Schwarzen herausgekommen".
[93] D. i. Glücksnacht.

The Chontal Language.

(Dialect of Tequixistlan.)

By J. DE ANGULO and L. S. FREELAND, Berkeley, Calif.

The material for the present study was obtained in Oaxaca during the course of a linguistic survey of that region for the Department of Anthropology of Mexico under the direction of Manuel Gamio. This survey has been temporarily interrupted on account of the unsettled conditions of the country but will be resumed in the near future.

§ 1. Geografical Distribution.

The Chontal language is spoken in the mountainous region of the southeastern part of the state of Oaxaca in the southern part of Mexico. This

region is remarkable for its linguistic diversity, there being no less than fourteen separate tongues spoken within the borders of the state.

Chontal territory is delimited on one side by the shore of the Pacific Ocean, and on the other it is separated from contiguous Zapotec territory by a line running outside of the following border towns: *Majada, Tenango, Tequixistlan, Lachixonaxe, Yautepec* (San Bartolo), *Lachivia, Quieri, Toltitepec, Sosoltepec, Chongo, Chacalapad.*

This whole territory is extremely mountainous and inaccessible, forming a sort of island between two avenues of travel, rough travel to be sure, from Oaxaca and the low lands to the north (toward the Atlantic where Aztec is spoken), to the sea: one by way of Miahuatlan and Pochutla, the other like a long diverticulum of Zapotec territory by Lachixela and Jalapa down to Tehuantepec. A people living in this situation would resist invasion for a long time.

As happens in all parts of Oaxaca, the names of towns in Chontal territory are of Aztec origin, the natives when speaking in their own tongue use the real Chontal names, when there are any [1].

The most important Chontal town is Tequixistlan. This is also an Aztec name. There is no distinctive name for it in Chontal. It is referred to as *al riya* "the town".

§ 2. Name of people and language.

Unlike many primitive peoples, the Chontals have a name for themselves in their own tongue. *fale* means not man or person or people, but Chontal. Thus: *nula fale kwe* "a Chontal man", *ige xoçgu fale* "he speaks Chontal".

taygi means "word" or "language".

§ 3. Linguistic relationship.

In 1915 KROEBER pointed out the resemblance of some thirty words in Chontal to similar words in various languages of the Hokan family [2]. The position of Chontal in the Hokan family may now be considered definitely proved from the material here adduced.

All the words listed by KROEBER are substantially correct. KROEBER's material is taken from BELMAR who altho a great collector of linguistic data and a pioneer in the Oaxaca field, was a very poor linguist and a worse fonetician. BELMAR does not mention from what pueblo he got his material. It may represent a different dialect from ours. That would account for the minor differences in all the words in KROEBER's list. In several cases there are grammatical elements included in the radical, which do not belong to it. For instance the word he gives for eye *ipiwa*, really means "my eye".

Four of his words do not occur in our material.

For "star" he has a native word. Ours is a mere Hispanism, *lusero*.

His word for "woman" is our word for "old man".

His word for "old" is ours for "man".

In three cases our words are quite different from his: "hot", "two" and "large". For "two" our word *kwesi* is nearer the general Hokan word than his.

---

[1] The reason of this is probably that the Aztecs, who were great commercial travellers, had names in their own tongue for all these towns. When the Spaniards came they probably got the names from Aztec guides and interpreters.

[2] Serian, Tequistlatecan, and Hokan. Univ. of Calif. Publ. in Amer. Arch. and Ethn. 1915.

We have compared our larger vocabulary with word lists of several Hokan languages published in the literature [3]. In the section on Semasiology we give Hokan words for comparison wherever significant ones can be found.

§ 4. Fonology.

The fonetics of Chontal present very litlle difficulty for a European. There is no pitch tone. The stress accent is placed almost invariably on the last syllable. This is especially noticeable in words borrowed from the Spanish, where those words in Spanish carry the stress on the penultima. To a Spanish ear this comes as a shock.

Vowels.

The vowel system is practically the same as in Spanish.

To this must be alled the nasalized *ã* (pronounced as in French (*an'*). However, this nazalized sound occurs only in the case of the pronouns.

Consonants.

a) Labial.

1) Plosive: There is no differentiation between surd and sonant. In our texts we write indifferently *p* and *b*. They are often preceded by a nasal resonance: *mb* . . ., *mp* . . . They are never 'glotalized'.
2) Fricative: Only the surd *f* occurs. This is distinctly labio-dental. It is equivalent in other Hokan languages to *w, hw, xw, h, v* (Seri), &c.
3) Nasal: The *m* occurs frequently. Often assimilated to *b*.

b) Frontal.

1) Plosive: The sonant *d* is very rare. The surd *t* is quite frequently palatalized to ty. It is usually alveolar but produced by contact with the blade of the tongue instead of the tip.
2) Fricative: Sonants do not occur. The surds *s* and *ç* (as in English 'shoe') are interchangeable. The *s* is often pronunced as an affricate *ts*.
3) Liquid: The *l* is always sonant. It never occurs as *tl*. The *r* is always surd and of one single vibration.
4) Nasal: The *n* is frequently palatalized to *ny*. It is sometimes preceded by a 'glotal catch', written as *'n*. More often it is followed by this glotal catch which separates it from the following vowel: *n'a* . . . In this case the *n* is sometimes hardly audible.

c) Palatal.

1) Plosive: *ty* and *ky* occur as true palatal stops, fonetically, but they are always the result of the tendency to palatalization which is very strong in this language and which is an important factor in fonetic evolution. It is noteworthy that the corresponding sonants do not occur.

[3] SAPIR: The Position of Yana in the Hokan Stock. U. of Cal. Pub. 1917. — KROEBER: The languages of the coast of California North of San Francisco. U. of Cal. Pub. 1911 — KROEBER and HARRINGTON: Fonetic elements of the Diegueno language. U. of Cal. Pub. 1914. — BARRETT: The ethnogeography of the Pomo. U. of Cal. 1908.

2) Fricative: The surd (as in German ich) does not occur. The sonant *y* is a true semi-consonant.
3) Liquid: *ly* occurs as a true palatalized *l*, but the same remarks apply as above in the case of the plosives.
4) Nasal: same remark —

d) Guttural.
1) Plosive: The sonant *g* is rare. The surd *k* is often palatalized. It is never velar. It is never 'glotalized' nor aspirated. When the sonant *g* occurs it is hardly ever a true stop, but has a marked affricate caracter. We write it: *gg*.
2) Fricative: The sonant is only present as the affricate just described. The surd *x* is velar rather than palatal, but it is quite free from uvular trill.
3) Nasal: The velar *n* is rare. Eve when followed by *p, b, s,* and even *k* or *g*, the *n* keeps its frontal caracter.
4) Liquid: All forms of guttural *l* or *kl* are absent. Uvular trills do not occur.

e) Laryngeal.
1) Epiglottal: The plosive (so-called 'glotal stop') occurs frequently. The fricative occurs as a surd, written as *n*. The corresponding sonant does not occur.
2) Glotal: The vowel system has already been described. The fricative occurs both before and after vowels, and is written in both cases with *h*[4].

§ 5. Semasiology.

For practical purposes we have arranged the semantic material into six large groups, subdivided according to a decimal numeration as follows:

1. Nature . .
- 11 sky, heavens, Sun, Moon, star, &c.
- 12 the elements
  - 121 fire, burn, hot, &c.
  - 122 earth, mountain, minerals
  - 123 water, rain, ice, river, wet, flow
  - 124 air, wind, blow
- 13 time
- 14 space . . . .
  - 141 dimentional . large, small, short, long / broad, narrow, thick, thin
  - 142 relational . . . here, there, up, down, high
- 15 number

2. Animals .
- 21 deer, horse, cow, bear
- 22 cat, tiger, puma
- 23 dog, wolf, fox
- 24 sheep, goat, hog
- 25 rabbit, squirrel, skunk, rat
- 26 birds
- 27 snake, frog, lizard, turtle
- 28 fish, crab, clam
- 29 insects, bugs, flies

[4] We prefer this method to the writing of it with the sign ' because this is likely to involve confusion with the sign for epiglotalization: '.

- 3. Plants . .
  - 31 tree, wood, shrub
  - 32 grass, leaf, thorn
  - 33 root, onion, potatoe
  - 34 nut, acorn
  - 35 berries
  - 36 fleshy, fruits
  - 37 grain, corn
- 4. Man . . . .
  - 41 people, man, woman, stranger, child, boy
  - 42 relationship terms
  - 43 pronouns and demonstratives
  - 44 professions, chief, priest
  - 45 tall, strong, pretty, short, &c.
  - 46 personal names of individuals and tribes
- 5. Body . . .
  - 51 head . . . .
    - 511 eye, see, look
    - 512 mouth
      - 5121 eat, drink, taste, swallow, such, &c.
      - 5122 speak, tell, say, tongue, language
    - 513 nose, smell, snut
    - 514 ear, hear, listen, deaf
  - 52 hand . . .
    - 521 touch, feel, heavy, smooth, rough, hard, soft
    - 522 . . . . . .
      - 5221 have, take, hold, give, get, &c.
      - 5222 make, do, mould, stretch, tear
      - 5223 hit, pound, press, push, pull
      - 5224 put, place, lay
  - 53 foot . . . . .
    - 531 go, come, walk, run, jump
    - 532 depart, enter, ascend, descend
    - 533 bring, leave, carry
    - 534 stand, fall, rise, lie, sit
    - 535 kick
  - 54 organs . .
    - 541 bone, skin, hair, breast, sweat, &c.
    - 542 heart, liver, kidney, blood, fat, flesh, &c.
    - 543 genitals, phallus, podex, feces, fart, fuck, piss, &c.
  - 55 life, death, to be, thinking, emotions
- 6. Tool . . .
  - 61 special tools and actions referable (knife, ax, cut, split, wedge, drill, &c.)
  - 62 material cult.
    - 621 hunt, war, kill
    - 622 agriculture
    - 623 clothing
    - 624 household
    - 625 art

In the following list we give only the semantic elements found in the language, but it must be noted that this includes not only the radical elements but also the grammatical elements, when these appear as affixes. Thus the fonema pa, which does not occur alone but is the temporal suffix indicating the Perfect (in other words is a grammatical element), is nevertheless included in this semantic list because as a fonetic fenomenon it is the *sign* which embodies the concept of the past. Therefore it is a semantema. All such affixes however, are preceded or followed by a hyphen, according to their position relatively to the radical.

Abstracted radical elements (like so-called 'verb stems'), are placed in parenthesis: to sleep (*sma*). This indicates that the radical sma is never found as an independent word, but always followed by some suffix as *smapa, smama, smara,* &c.

11 sky *maa* [Hok. *-apa, amma-, imoa*]; sun *fonar* [Moh.-Dieg. *anya, inya*]; sunlight (same as 121hot) *nyu*; day *kina*; morning (dawn) *pukia* (perhaps from *pu* to go out, and day *kine*); night *pugi*; last night *tiniba*; to-morrow *moggi* (Cf. night *pugi* and Hok. night *amok, himok);* late, late in the day, evening (Cf. to-morrow) *mui*; to be late in the day *(ka)*; moon *mura*; month *mura*; star *lusero* (Hisp.).

121 fire *ngwa* [Hok. *'au, awa*]; light, firelight (same as fire) *nyu*; ashes *pigg* (Cf. stone 122) [Hok. *mari, matre, imagh, hammulye*]; charred wood, coal, charcoal *çna'*; hot (same as sunlight *nyu);* cold *sita* [Hok. *hatsit, xatsa, xatsil*]; to burn *(nas), (pi');* to boil *(mb' ula)*; to dry *(hur).*

122 earth, soil, land, ground *mas, mats* [Hok. *amt, ammata, ama, ma, maksala*]; mountain *mala;* stone *pih;* salt *weh; sand puçi;* ravine *nya.*

123 water *xa* [Hok. *xa, ha, ka*]; river *pana' m'am;* to bathe *(pos);* sea *maxa* (Cf. water, river).

124 air *ba.*

13 to last, pass *(xika)*; week (Hisp.) *çamana*; (Perfect) *-pa, -ba* [Pomo-*hiba*]; (Continuative) *-ngu* (Sg.), *-mi* (Pl.); (Present Future) *-ma* (Sg.), *-me* (Pl.); (Imperative) *-ra* (Sg.), *-re* (Pl.), (temporal suffix of obscure meaning) *-li;* (Andative) *-kiç;* (Causative) *-mu*; (Impending Future) *-ga* (Sg.), *-ri.*

141 high, long, *tçogi* [Hok. *djut, hitçun, itçul*]; low, short, *koki*; big be [Hok. *bate, ba'te, baten*]; little *taç, tçofi, tyof* [Pomo *tuya*].

142 here, there, *fa, ir, rpe (ir + pi)* [Pomo *ba,* there]; out, outside, outdoors *nia*; after, *hoy, toy* (also used as "in order to" "with").

15 one *nula, nuli;* two *kwesi* [Hok. *ux, axak, xokwa, xwak*]; three *fane* [Hok. *ka-xpa-m, ha-mo-k*]; four *malbu*; five *mage* [Hok. *tçpom, djiman*]; six *kandjiç*; seven *kote* [Hok. *koba, koina, latko*]; eight *malfa;* nine *pela*; ten *mbama;* eleven 10 + 1; twelve 10 + 2; fifteen 10 + 5; twenty *nuçans* (perhaps from *nuli çans* "one person" [twenty fingers make a whole man]); thirty 20 + 10; thirty-five 20 + 10 + 5; forty 2 × 20; fifty 2 × 20 + 10; fifty-five 2 × 20 + 10 + 5; sixty 3 × 20; eighty 4 × 20; hundred *masno*; two hundred 2 × 100; four hundred 4 × 100.

15 yes *akya, oy*; not *tçi, tçite*; so, positive *oy, ony*; much *yeste, yate*; and (no word); like, as *tor*; with *ki* or *k* + ... (fusion); if *or.*

20 animal no general word. Hispanism *animala.*

21 deer *mur* (now used for cattle) (at present *benadu* [Hisp.]); horse *kabayu* (Hisp.).

22 jaguar *yesma, tigre* (Hisp.).

23 dog *tsigi* [Hok. *susu, çitçella, çitçiwi*].

24 sheep *siggo*; goat *tçibo* (Hisp.); hog *kutçi* (Hisp.).

25 squirrel *tsetse*; rabbit *koneçu* (Hisp.).

26 bird no general term; chicken *giti* (probably originally the word for turkey), *puyu* (Hisp.); egg *piyi*; parrot *genge, utçu*; crow *bo', pumli.*

27 snake *nyofar*; lizzard *moh*; turtle *çiba.*

28 fish *tu'u*; shrimp *tiçmu.*

29 bee *diçir*; wax *pasi*; honey *kofa*; fly *hangwa*; scorpion *nyayçpo.*

31 tree, wood, plant *eh* [Hok. *'ina, 'iwi, ii, a'i, i-ly*].

32 grass *pasto* (Hisp.) *ça* (doubtful); leaf *pela.*

34 pine-nut *weka.*

36 fruit no general term; gourd, squash, *aba;* cactus, nopal *pala;* chile, pepper *kasi*; sugar cane *pah*; platano, banana *owe, labe*; tomato *ngone.*

37 corn, maize *kosa'*; bean *r'ane.*

38 flower *pipi.*

41 person *sans* (Sg.), *sanu* (Pl.) [Hok. *is, iç, itçi, tçatç, tça*]; man, adult *kwe* (Sg.), *gurbe* (Pl.) [*gauk, kwora'aka, kwirak*]; old man *kano;* young man, boy, youth *muli;* woman *tee* (Sg.), *deya* (Pl.) [Pomo *mata da, dake*]; old woman *kyopaya* (see "adult"); girl, *bata* [Hok. *madi, mata*]; child (either sex), daughter, son *'wa* (Sg.), *naske* (Pl.) [Hok. *'anna, 'alla, 'ulla, obai* (Pl.)]; baby, infant (either sex) *çer* [Hok. *sepxa, semta*]; husband *pewe* (*pi* semi-possesive + *kwe* man); wife *pete* (*pi* semi-possesive + *tee* woman) [Hok. *pidi, put*]; paramour *kye*; to marry *(man), (pan), (panu).*

42 grandfather *kube* (Cf. "man"); grandmother no special term; father *'ai', 'yayi'* [Hok. *gal, gai, aka*]; mother *mama* [Hok. "grandmother" *ma, ama, amo, mama*]; grandson, no term ("son of my son"); son, daughter, no term other than "child"; elder brother *sapi* (Sg.), *sarpi* (Pl.); younger brother *bepo*; older sister *nota*; younger sister, same as "younger brother"; uncle, same as "elder brother"; aunt same as "elder sister".

43 I *ya* [Pomo *ha, a*]; thou *ma* [Hok. *ma, mai, mi, mo, ma*]; he *gge*; we *yā* [Pomo *ya, wa, aya*]; ye *mā*; they *re*; "it" (an indefinite demonstrative pronoun equivalent to "he", "*the*", "*that*", &c.) *i* (Sg.), *n* (Pl.) [Hok. *ye, ayae, he*]; the *al, dal, gal, la* [Hok. *da*]; mine expressed by "the it"); his (expressed by "it he"); thine *ak*; indefinite possesive article *pi* [Hok. "that, the" *be, pa, pe*]; what? *kya*; who (this relation not expressed).

45 pretty *tçili*; grown up, adult *tyopa* (see "old woman"); old same as "old man"; young same as "youth", "girl".

46 stranger *gwaya*; Chontal *fale*; Zapotec *nye*; Yalalag *xoço*; Tehuantepec *uçia*; Oaxaca *pampala*; Tequixistlan *al riya*, i. e. "the village".

510 head *fa* [Hok. *ina, çina, lax, naxa, çna, xiya, ço*]; neck *nukma*; face *'a* (Cf. "head").

511 eye *'uh* [Hok. *oy, us, uç, ui, yu*]; to see, look *(mai)* [Hok. *mi, me, ima*], *(sin) (çin)*. [Hok. *tçadin, çitadu, tçido*].

5120 mouth *ko*; tooth *ai'* [Hok. *itsa, sa, yao*].

5121 to eat *(te), (tes)* [Pomo *tça, tsa*]; to drink *(sna), (çna)* [Hok. *si, iç, çi*]; to swallow *(n'u'), (n'uk)*; to feed a drink *(k'ai)*; to feed (expressed by "eat + Causative"); to taste good *(xana)*; sweet *çuçki, tçutski* [Hok. *tçup, tsama, tsep*]; bitter *kwah* [Hok. *kai, koi*]; poison *çi*.

5122 tongue *pala* [Hok. *bawa' la, ipalya*]; word, language *taygi*; to speak, tell, say *(go)* [Hok. *ga, go*], *(xi), (xoç)* [Hok. *xe, xay*], *(toho), (tom)*; to ask *(n'uma)* [Hok. "to say" *mau*]; to sing *(ça)* [Hok. *-çe-, -es-, -x-*]; to cry *(poh), (hoh)* [*Hok.* "to blow, whistle" *p'o, p'u, puç, xu*]; to call *(hoy)*.

513 nose *'nali* [Hok. *lili, la, ila, li*].

514 ear *smatsi, çmatsi* [Hok. *smalgu, isim, ismak, asmak, isan*].

520 hand (the same term is used for hand, finger, arm, forearm) *mane;* shoulder *çaye*.

5021 to have, hold, get *(oy)* (Cf. "yes, good, positive"), *(tuç), (tçu)*; to lift *(bana)*; to give *(kay)* [Hok. *dikam, dikau, hoxat*]; to sell *(ku')*; to buy *(n'a)*; to steal *(nans)*.

5222 to work, make, do *(pa), (pas), (pat)*; to work also expressed by compound "make-have" *(patçu)*.

5223 to throw *(ohm)* [Pomo *ul-ol*]; to hit *(na)*.

5224 to put, place *(ponf)* [Hok. *ban-, -man-, ban* "to fall, throw, put"].

530 foot (same term used for foot, toe shin, leg) *mitçi* [Moh-Dieg. "*leg*" *hime, hemi-ly*]; knee *nyingole* [Hok. "step, go, walk" *neh, nex, negi, neni*]; thigh *pate* (Hisp.).

531 to go *('wa)* (Sg.), *(lye)* (Pl.) [Hok. *-ua-, -uam-*]; "let's go" *endza* [Hok. "move, run" *dja-, tça*]; to come *(pa)*; to run *(nu), (nyu)*; to jump *(tsolu)*; to meet together *(kyo), (to), (tyo)*; to visit *(nulka)*; to walk *(tas)*; to go with, to accompany *(lek), (legg)*; way, road, *ne* [Hok., *hia, ihdu, hissa, da, inya*].

532 to go out, to pass *(pu)* [Hok. **bu* foot; *bui*, kick; *bu-ri*, dance]; to pass by *(kas), (ka)*; to leave, abandon *(gansa)*; to ascend go up *(fha)*.

533 to bring *('u)* [Pomo "come, go" *uhu*]; to take out *(kan)*; to send *(gah'm)* (Cf. "*to go*"); to carry *('wa)* (same as "*go*").

534 to stand *(kas)*; to stop *('ay)*; to sit *(pah), (pan)* [Hok. *wa-, we-, -wo-, ouan*]; to lie *(tabi)* [Hok. *phe, pib, pid*]; to fall *(kye)*. Imper. *ter*.

541 hair *fah* (see "head"); flesh, meat *çi'* [Hok. *biçe, bese,* "deer, deermeat", Yana: *ba-* deer *basi* meat; skin, no special term. One says "the flesh of my hand, the flesh of my face"; hide (of animals) *çimi* (Cf. "meat"); leather *baketa* (Hisp.); nail *nalu*; breast *pare*; milk *letçe* (Hisp.); belly *kun* [Hok. *hwil, koi, uka, xo, woxa*]; back *napo*.

542 heart *nusma, nuçma* [Pomo *xam, samai, mate*]; liver *bi* [Hok. *ima, äpçi, hipasa, -ipesi*]; kidney *rinyon* (Hisp.); blood *fas* [Hok. *wat, axta, hata, akat, ahwat, axwat, awat*].

55 to be, exist (essentially) *(pa)*; to live, to exist *(laç)*; alive *çax*; to die *(ma)*; to bury *(muya)*; to sleep *(çma)*, *(sma)* [Hok. *samsi, itsmas, isma*]; to awake *(çmafa)*; to wish, will, want *(he)*; to love *(ʃu)*; to know *(çina)*; to hurt *(kwan)*; to play, to amuse oneself to go visiting (Cf. Sp. pasear) *(sans)* (Cf. "people" *sans*); thought *ʃa*; to think *(ʃasmu)* (thought + Causative).

61 to cut *(ke)*; knife *nabaxa, kutçilu* (Hisp.).

621 to kill *(man)* (Cf. "die" *ma*); to frighten *(çpatsa)*.

622 hay *sakate (Hisp.)*; field *nyagga* (from *nya* outdoors); to sow *(fa)*; brown sugar, panela *pana* (Hisp.).

623 clothes *tçale, manta* (Hisp.); hat *speba*; guepil (woman's blouse) *perkasko*; petticoat *bofai*; trousers *sarber*; shoe *kai'*; to dress *(me)*.

624 house *xur, hur* [Hok. *wa, awa, ava*]; village *riya;* plaza *naxki* (from *n'a* to buy); door *pwerta* (Hisp.); table *mes* (Hisp.); chair *çila* (Hisp.); bench *bangu* (Hisp.); bed *kanga*; hammock *some*; cushion *tifle*; cage *xaula* (Hisp.); metate *djima*; tenate woven basket) *tapa; petate* (straw mat) *pihma*; jicara (smalled bowl) *laba*; cantaro (jug) *xuti;* olla *piçu; apaxtle* (cooking stone) *pogo;* comal *kwahi;* fork *trintçe;* spoon *kutçara* (Hisp.); plate *pimi*; food, meal *tefa, xaybe*; bread *in*; sugar *asukra* (Hisp.); tortilla *skur*; chocolate *txura*.

625 money *tomi*; to dance *(soy)*; church *(soykye)* (Cf. "to dance"); to pray *(sa)*, *(ça)* Cf. "to sing"); "santo", idol, sacred, holy *ndyuç, nuç*; music *(poh)*.

§ 6. Morfology.

1. General.

The structure of Chontal is exceedingly simple. We find none of the pronominal complexities so frequent in American languages, none of the intricate and subtile patterns to express action, none of the tightly woven holofrastic expression that almost defies analysis. Chontal is bare to the point of indigence. The reader may have already noticed the semantic scantiness of the vocabulary. For instance, incredible as it may seem, there is only one word to express any part of the upper extremity: arm, hand, finger, is all the same. Similarly for foot, leg, ankle, thigh, calf, shin,— only one term. Skin is 'flesh'. Head, face, thought, are practically the same word. The terms of relationship are reduced to a minimum. There are no special terms for son, daughter, uncle, aunt, younger brother and younger sister are the same. It is not necessary to give any more instances of his semantic paucity. One would expect that to compensate, there would be a certain amount of morfological subtlety, but the morfology is equally bare and scanty. One wonders how the Chontal understand one another! Yet, of course they do, and this is a commentary on language in general and its psychological genesis. The barest expression is all that is really necessary for mutual intercourse, and elaboration is the result of a sort of playing at ornamentation and artistic endeavor.

2. Grammatical Processes[5].

a) Affixation: Prefixation is absent. However, the element *i*, a sort of indefinite demonstrative article (V, 4), is so closely joined to many words that it may be on the road to becoming *a* prefix. — Suffixation is present. It is found only associated with words of action. The suffixes express mostly temporal and modal ideas. Their number is small, not more than a dozen. Infixation is absent.

[5] Sapir: Language, p. 64.

b) Reduplication is absent.

c) Accentual differences are absent.

d) Internal modification is found in two cases in the grammatical element. In those two cases it is vocalic, not consonantal. It is found in one case to express a pronominal relation (change of *-ma, -me, -mi, -pa, -ngu* to *-mo, -po, -ngo* to express the relation I-you. See 6). It is found in the other case to express the plural (Fut. sing. *-ma,* pl. *-mi.* See 6). — It is also present in one radical as a consonantal change: he *gge,* they *re.*

e) Composition it absent.

f) Order appears to be rather loose. However it would be necessary to study a much larger amount of text material than what we have collected to express a definite opinion.

3. Formal Types of Word[6].

The great majority of words are of the type: *A* (radical alone). Of this type are all the names of animals, plants, things, natural elements, &c., and also the pronouns, the demonstratives and articles, and words which express quality, quantity and time.

All the words of action are of the type *(A) + (b)* [abstracted radical + grammatical element]. They can be formulated as follows:

$$(A) \pm (c) \pm (a) + (t) \pm (p)$$

Where:

A = radical of action.
c = Causative suffix.
a = Andative suffix.
t = Temporal suffix.
p = Internal vocalic modification of the Future suffix

Examples.

te-ma	will eat	*te-mu-kiç-ma*	will go to feed
te-mu-ma	will feed	*te-mu-kiç-mi*	will go to feed (Pl.)

All other types of word are absent.

4. Articles and Demonstratives.

The language is rather rich in these.

There is a definite article expressed by any one of the following forms: *al, dal, ga, la, ar.* There is an indefinite article expressed by: *i.* There is what may be termed an indefinite article of possession expressed by *pi.*

All the names of objects, animals, plants and natural fenomena are always preceded by one of them, or two, or all three of them. Examples of usage will convey the rule better than any description:

al xur	the house
i xur	a house
la i xur	the house ("the very house")
i pi xur	somebody's house
la i pi xur	my house ("the very possessed house")

[6] SAPIR: Language, p. 29.

dal xur	the house ("said house")
ga i xur	the house (always in the sense of "my" house)
ak xur	the house (always in the sense of "thy" house)
ar xur	the house (always in the sense of either "our" or "your" house)

The plural of i appears to be *n*. This however is only used in conjunction with la:

i 'wa	a child	*la i 'wa*	my child ("the" child)
al 'wa	the child	*la n nyaske*	my children

Similarly, the plural of both *ga* and *ak* is *ar*. Thus:

ga i 'wa	my child	*ar 'wa*	our child
ak 'wa	thy child	*ar 'wa*	your child

It might well be argued that these last forms represent possessive pronouns. Our feeling is rather that they must be looked upon as specialisations of the article on the way to become pronoun. Our reasons are: first, the fonetic similarity between *al, la,* and *ak, ga*. Second, that 'his' is expressed merely by the indefinite article (thus *i 'wa* means 'his child, their child', as well as 'a child'). Third, that the element *r* is in many cases the index of the plural; thus it would be easy to derive ar from *ak* or *al*. Fourth, that in practice the independent pronoun is usually added to the whole expression:

ga i 'wa ya	my child	*ak 'wa ma*	thy child	*i 'wa gge*	his child
ar 'wa yā	our child	*ar 'wa mā*	your child	*i 'wa re*	their child

In short, our feeling is that the original definite article is *al*. That *al* becomes by metathesis *la* in connection with *i,* and then becomes a more intense definite article with a tendency toward expressing the possessive 'my'. That another way to express this possessive is by change of *la* into *ga*. Then by metathesis again, *ga* gives rise to *ak*. Finally *ar* is derived from *al* by assimilation to other plurals, when the use of certain forms of the article have already been fairly well specialized and restricted to possessive cases, while non-possessive plurals are expressed by a change not of the *al* (or *la*) element, but of the *i:*

la i mur	the bull	*la n mur*	the bulls

5. Pronouns.

I	*ya*	we	*yā*
thou	*ma*	you	*mā*
he	*gge*	they	*re*

These forms occur regularly as independent words. Usually they are placed after the word of action. This is true whether they represent the subject or the object of the action. Ex.:

"They want me to go and see them, but I shall die here and they will never see me again."

hemi re 'wama ya maita | makan fa ya | tçi mai ya re.
Want they go I see die here I not see I they.

They often occur in close connection with the indefinite article *i*:

"We saw you walking, we spoke to you but you did not see us."

maibo iyã tasma | xoçpo iyã | tçi maimi imã.
See × you we walk speak × you we not see you.

It is well to note in the above example that *maibo* and *xoçbo* contain expressly the relation I-you (otherwise it would be *maiba, xaçba*). But the relation you-me is not similarly expressed in *maimi.*

In connection with the negative, the first person singular often appears as *tya* which is perhaps a fusion of *tçi* and *ya.*

"I will not be feeding you any longer, I will not be clothing you."

iya tçi tesmu ya tya | tçi ya mego tya.
I not feed I not-I not I clothe-you not-I.

Note that *tesmu* is not changed to *tesmo* (to express the relation I-you) because the element *mu* is the Causative suffix, *te* or *tes* is the radical of 'eat'. *tes-mu* to cause to eat, to feed. Only the temporal suffixes proper undergo the *-o* change. In the present case there is no temporal suffix, contrary to the general rule. This is often the case in negative sentences.

The reader can see from the preceding examples that the position of the pronoun in regard to the word of action is by no means a hard and fast one. It is usually placed after, but it may also precede it. When it precedes, it is usually associated with the article *i.* It may be placed both before and after:

iya tespa ya	I ate
ima tespa ma	you ate

In such cases it is often abbreviated:

i tespa ya	I ate
im tespa ma	you ate
ig tespa ge	he ate

But the repetition of the pronoun may be entirely omitted, and then forms are obtained which are pretty close to real prefixes:

i-tespa	I ate	*iyã-tespa*	we ate
im-tespa	you ate	*imã-tespa*	you ate
ig-tespa	he ate	*ir-tespa*	they ate

It is interesting to note that there are thus two tendencies toward the formation of 'incorporated pronouns', one toward suffixation and another toward prefixation. And to note further that these semi-prefixes contain an element which has nothing of the pronominal caracter, but is really an article primarily. Indeed in the case of the first person singular the pronoun is entirely absent and only the article remains.

6. Words of action.

The pattern of these is extremely simple. The formula has already been given (3). There is no formal expression for passivity, transitiveness or intransitiveness.

The concept of time is expressed by 'aspect' rather than tense. The exact connotation of this will be discussed later (6) but for the present we may consider the following: Perfect-Past, Continuative, Present-Future, Imperative.

Altho there is hardly a word of action that does not depart at one point or another from the normal pattern (a special section will be devoted to the treatment of Irregularities), such a normal pattern can be given as follows:

	Singular	Plural
Perfect-Past	*-pa* (or *ba*)	*-pa* (or *ba*)
Continuative	*-ngu* (or *ku*)	*-mi*
Present-Future	*-ma*	*-me*
Imperative	*-ra* (or *la*)	*-re* (or *le*)

Singular and plural refer to the number of the subject, not of the object.

All of these temporal suffixes change their vowel to o to express the relation I-thou or I-you (except of course the Imperative): *maipo* I saw you, *maiko* I am seeing you, *maimo* I see you or I will see you.

Andative. All or nearly all the words of action can be modified to express the idea of 'going to do a thing', not in the sense of an Incipiative or a Future, but of going to some other place to do it. This is expressed by the insertion between the radical and the temporal suffix, of a secondary suffix *-kiç*.

i tespa	I ate
i teskiçpa	I went to eat
igge xima	he will tell
igge xikiçma	he will go to tell
i maiko	I am seeing you
i maikiçko	"I am on my way to see you"

The Andative forms are somewhat different in the Imperative:

Sg.: *-ski* or *-kiçki*
Pl.: *-tsa* or *-kitça* or *-kiçta*

teski	go to eat!	(*tera*	eat!)
maiski	go to see it!	(*maira*	look at it!)
tetsa	(Pl.)		
maitsa	„		

Causative. Certain words of action, not many, can be modified in the sense of 'causing someone else to do it'. This is expressed by inserting the suffix *-mu* between the radical and the temporal suffix (but sometimes the temporal suffix is then dropped out).

i tespa I ate,

i tesmupa I made someone else eat, i. e. 'I fed him'. This form appears not to be well seated.

Impending future. A good many, but not all, of the words of action can be modified in the sense of 'it will happen in the near future'. This

expressed by inserting between the radical and the temporal suffix the element *-ga.*

(nulka)	to visit
i nulkama	I shall visit
i nulkagama	I am going to visit soon

Subjunktive. There is no formal method to express either the conditional or the subjunctive other than by preceding the word of action with such independent words as *or, tor* if *ni, nite* although. The word of action is not modified in any way, altho sometimes the Imperative is used.

(wirka)	to search
i wirkaba	I searched
nite i wirkaba	even though I had searched
i wirkama	I will search
nite i wirkama	even though I should search

Temporal aspects of the words of action. *Perfect-Past.* This indicates not so much that the action has occured at a previous time, as that it is completed, perfected, no longer beind done, no longer taking place.

Continuative. This indicates that the action is taking place with a certain continuity of time and execution. In this way it may be used in Chontal, both in the past and in the future: 'yesterday I am doing it' or 'to-morrow I am doing it' or 'yesterday I w e n t there and I a m c u t t i n g wood'.

Present-Future. This indicates not so much that the action will take place at a future time, as that it has not yet actually begun although it may be on the very verge of commencing. Thus one would say *tesma* not only in a sentence like 'I will eat after I have finished this work' but also 'I eat fruit'.

The above remarks may appear naive. It was necessary to voice them, because the natives always give the same form *-ma* for the equivalent of both Present and Future in Spanish verbs, while the form *-ngu* is given only to translate expressions like 'estoy comiendo, estoy cortando'.

Irregularitis. Irregularitis of pattern are so numerous in the tratment of the words of action, that irregularity of form must be looked upon as a positive factor in this language.

In the following list the numbers correspond to those used in the Semasiology. In each case the whole pattern is given in the same order always:

Perfect-Past Sg.	Perfect-Past Pl.
Continuative Sg.	Continuative Pl.
Present-Future Sg.	Present-Future Pl.
Imperative Sg.	Imperative Pl.

When certain persons require special note. They are indicated by abbreviations:

1. Sg. first singular	2. Sg. second singular
1. Pl. first plural	&c.

121 to burn *nasmupya nasmuba* Variants: *naspa, naskaba*
nasmungu nyasmumi *nyasku*
nasmumya nasmume *naskama, nasma*
nasmura nasmure

The difference is probably between transitive and intransitive. See notes 26, 28, 29 of texts.

pi'pa *pi'pa*
pi'ngu *pi'mi*
pi'ma *pi'me*
pi'ra *pi're*

to boil Reg.
to dry Reg.

123 to bathe *pospa* *pospa*
podze *posmi*
posma *posme*
posla *posle*

13 to last, to pass *xikaspa* *xiliba*
xikangu *xilimi*
xikama *xilime*
xikara *xilire*

41 to marry *manba* *manriba*
mangu *manrimi*
manma *manrita*
manra *manrire*

511 to see, look *maiba* *maiba*
maingu *maimi*
maima *maime*
maiha *maihe*
çinba *çinba* Andative: *içpa* *içpa*
çingu *çinmi*
çinma *çinme* *sinta* *sinta*
çinra *çinre* *sinçki* *betsa*

5121 to eat Reg.
to drink Reg.
to swallow Reg.
to feed a drink Reg.
to taste good Reg.

5122 to speak, tell, say Reg. except Pr.-Fut. *xoçta* *xoçta*
to ask Reg.
to sing Imper. *çalira* or *çabra* *çalire*
to cry *pohpa* *pohlipa* Andative: *pohkiçpa* *pohkiçpa*
pohgu or *pohka* *pohlimi*
or *pohki*
pohma *pohlime* *pohta* *pohta*
pohla *pohle* *pohkiçki* *pohlitça*
to call Reg.

5221 to have Reg.
to lift Reg.
to give Reg.
to sell Reg.
to buy Reg. Andative: *n'aspa* *n'aspa*
n'akatya *n'akatyã*
n'ata *n'ata*
n'anski *n'andza*

to steal *nanspa* *nanspa*
nansku *nansmi*
nansma *nansta*
nansla *nansle*

5222 to work *paspa* *paspa*
patse *pasmi*
pasma *pasme*
pasla *pasle*
patsni *paspani* Andative: *patskiçni* *patskiçni*
patseni *pasmini*
patsumni *pasmeni* *pasni* *pasni*
patsurni *pasleni* *paskiçkini* *paskiçkani*

5223 to throw Reg.
to hit *napa* *naliba*
nangu *nalimi*
nama *nalime*
nara *nalire* *namubo*
or *napyo* I hit you

5224 to put Reg.

531 to go Reg.
to come Reg. Imp. Sg. *pamba*
to run *nuba* *nuliba*
nungu *nulimi*
numa *nume*
nura *nure*
to jump Reg.
to go with Reg.

532 to go out *puba* *puluba*
pungu *pulumi*
puma *pulume*
pura *pulure*
to pass oy Reg.
to leave Reg.
to ascend Reg.

533 To bring Reg.
to take out Reg.
to send Reg.
to carry Reg.
to stand *kaspa* *kasliba*
kasku *kaslana*
kasma *kaslime*
kasla *kaslire*
to sit *pahba* *pahliba*
pahgu *pahlimi*
pahma *pahlime*
pahla *pahlire* Andative: *pahnanski* *pahnantsa*
to lie Reg.
to fall Reg. Imper. Sg. *ter*
to be *pa'a* *pa'a*
pangu *pami*
pama *pame*
to live Reg.

to die *maba* *maba*
mangu *manmi*
manta *manta*
manra *manre*

to oury Reg.

to sleep Pr.-Fut. 1. Sg. *smatya* or *smamya* 1. Pl. *smunanda*
2. Sg. *smama* 2. Pl. *smunanda* or *smunme*
3. Sg. *smata* 3. Pl. *smunanda* or *smunme*

Cont. Sg. *smangu*. Pl. *smunmi*
other forms reg.

to awake Reg.
to wish Reg.
to love Reg.
to know Reg.
to hurt Reg.
to play *sanspa* *sanspa*
sanze *sansmi*
sanstea *sansme*
sansra *sansre*

61 to cut Reg.
to kill Reg. Pr.-Fut. *manta*
to frighten Reg.
to sow Reg.
to dress Reg.
to dance Reg.
to play music Reg.

§ 6. Classification[7].

Technique. Chontal is *isolating, weakly agglutinative, weakly symbolic.*
Architectonic. Chontal is *analytic, mildly synthetic.*
Grammatical concepts:

I. *Concrete Basic Concepts* constitute the great bulk of the language.

IV. *Pure Relational Concepts* are represented by independent words in only a small number, like "if" "although" "with" "not". We find however no terms corresponding to at, in, into, and, but, then, for, by, to, who, where, when, &c.

Position is evidently the main method for expressing the relations between the different basic concepts contained in a proposition.

There is no gender nor classes of any sort in Chontal, but number is certainly expressed and is used as a means of establishing relations. However number in the words of action is expressed not as a concept in itself, but mixed up with the element of time. Thus "the child is crying" and "the children are crying": *la i 'wa poh-gu, la nanyaske po-limi*. The grammatical element *-gu* indicates at once two concepts: that the action of crying is taking place now, and that it is performed by one individual only. Similarly the element *-limi* indicates also that the action is taking place now, but also that it is performed in that manner by several individuals. Plurality is also expressed ipso facto in

[7] SAPIR: Language, p. 145.

the word *nyaske*, for *'wa* means one single child and *nyaske* a plurality of children. But in that case the fact of the plurality is as concrete as the fact of the child. Similarly with the independent words *i* and *n*, they express nothing in particular, nothing concrete, merely a relation between the idea of child and the idea of to cry, and would be words of pure relation like *la*, were it not that they mix with the concept of relation a concept of number which ought not to have anything to do with relation but ought to remain as concrete as it is in *nyaske*. Now time is not of itself a concept of relation, but in *-gu* and in *-limi* it is allied inextricably to number, and number is used in sentences like the above to connect, to relate the concrete members of a proposition. Therefore the temporal suffixes must be classed with.

III. *Concrete Relational Concepts* (note on the contrary that the vocalic change to *-o* to express the I-you relation is a pure relational concept IV). Other concrete relational concepts are: *a)* the plural of the pronouns (expressed by inner modification of the radical); *b)* the plural of the Andative suffixes.

It is well to point out that all in all this is not a very large list for this class of concepts.

II. *Derivational Concepts.* These are even less in number. We can only think of the Causative and the Impending Future, besides the somewhat dubious Incipiative.

Fundamental Type. In view of the very limited number of derivational and concrete-relational concepts present, the Chontal language will be better classed with the *Simple Pure-relational* languages than with the Complex Mixed-relational.

Texts.

I. Tale of the little dog.

la i pi riya pa nula kwe | laçma ki nula tsigi | tçi smangu al
the it mine village is one man live with one dog not sleeps the

In my village there is a man, who has a dog who never sleeps on

mats | fhangu i nyapo al boyes | pukia smafa la i mur | tsolongu tsigi |
ground ascend it back the ox early awake the it bull jump dog

the ground, but gets up on the back of an ox. In the early morning the bull

kyengu al mats tor aba | pogi | nyungu || paba nula gwaya al ria |
fall the ground like gourd cry run came one stranger the village

gets up, the dog jumps and falls to the ground like a gourd, and he cries, and he runs. A stranger came to the village.

i xanapa al tsigi | i n'aba por ni tçili | yeste funba | tabingu i
he like the dog he bought because that pretty much loved slying the

He liked the dog and bought him. He was pretty. He was fond of him.

kanga por yeste funa ||
bed because much love.

He slept right on the bed because he loved him so much.

kwesi kine maiba yate nigwa onipa | çpatçpa | gansapa tsigi ||
two day saw much niguas (jiggers) there is frightened abandoned dog.

A couple of days later he saw that he was full of jiggers. He was frightened and abondoned the dog.

fasmuba la i kanga onipa nigwa | kyambasyaya[8] *| dal ora nas-*
thought the it bed there is jiggers. What'll I do? this hour I will

He thought: "There must be jiggers in the bed. What will I do! Right

mumya[9] *||*
burn.

now I will burn them."

uba xa' ponfpa nula piçu | mbulapa xa' | ohmba lan tçale | hoypile[10]
brought water put one jar boiled water threw the clothes later on

He brought water and put it in a jar. He brought it to a boil and threw

kanba al nya | hurnama[11].
took out the sunlight are going to dry.

in the bedclothes. Then he took them out in the sun to dry.

II. Conversation.

la i pi riya yeste tefa oyba | fa pampala puli pala kyemi ||
the it my village much food there is here Oaxaca only (Sp. puro) nopal eat

In my home (of Tequixistlan) we have all kinds of food. Here in

la i pi riya oyba tu'u | pii çiba | koneçu | tiçmu || oyba giti puyu
the it my village there is fish egg turtle rabbit shrimp the is chicken chicken

Oaxaca, all they eat is cactuss. At home we have fish, turtle eegs, rabbits,

nimur[12] *| kutçi | siggo || lyemi al maxa | 'wami tareya | mankuta*[13] *tu'u.*
bull hog sheep go the sea take taraya (seine) kill (fish) fish.

shrimps, chicken, chicken, beef, pork, mutton. They go to the sea with seines.

III. Conversation.

la i komale paba al fi | xiba tçi lyemi uçia | al ne pulumi
the she comadre came the fiesta said not go Tehuantepec the road go out

My commère came here to the fiesta[14]. She says that they do not go

manmi sans | nansmi al ne || al riya tçi tefa.
kill people rob the road the village not food.

these days to Tehuantepec, because robbers are out on the roads, killing people, robbing out on the road. Tequixistlan is without food.

---

[8] *kya* what, *pa* make, *ya* I.

[9] *nas* burn, *mu* Causative suffix, *ma* temporal suffix Future, *ya* I.

[10] *hoy* later, *i* it, *al* the.

[11] *hur* dry, *na* modal suffix Incipiative, *ma* temporal suffix Future.

[12] The wordt for bull is *mur*. The value of the element *ni* is not clear.

[13] This appears to be a coalescence of Present singular *mangu* and the Future plural (irregular in this verb) *manta*.

[14] This refers to a visit from a friend from the informant's home town of Tequixistlan, the main Chontal village, but a small pueblo and dependent for provisions and food on the town of Tehuantepec, over a mountain pass.

IV. Conversation.

ga i 'yayi oytçupa[15] *nula mas*[16] | *i fama nyagga*[16] | *kuhma kosa'.*
the it father has one field I will sow crop will sell maize.

My father owns a piece of land, I am going to plant a crop and then I will have corn to sell.

V. Conversation.

i pamba 'nugmo[17] *ak 'wa panuma*[18] *la i 'wa* | *toy xoçta al*
I came ask you your child will marry the it child in order to the

I came to ask you for your daughter to marry my son, so that I may

'ai | *toy manrimire*[19].
father in ordre to they marry.

speak to the priest so that they may get married.

la i 'wa puba nulkata[20] *i sapi* | *mangama*[21] *dal çamana.*
the it child went out will visit it uncle will marry this week.

My daughter went to visit her uncle who is going to get married this week.

VI. Conversation.

al presidente xipa la n muli kyomala[22] | *toy lyeme al mala*
the presidente told the them boys will get together in order to go the mountain

The mayer told the young men to get together for a leopard hunt in

manta yesma.
will kill tiger.

the hills.

VII. Conversation.

tiniba le k ñyaske | *sanskiçpa* | *taskiçpa al naxki* || *tespa tçuçki* |
last night go with children went to amuse went to walk the plaza ate sweet

Last evening the children and I we all went for recreation to walk around

hoypile pamba porke yeste sita || *paxliba pohmi* | *ir maibo iyã tasma* |
later on went because much cold sat play music there see you we walk

the plaza. We ate sweets. Later we went away because it was very cold.

---

[15] *oy* yes, to be, so; *tçu* to have, *pa* temporal suffix Past.

[16] *mas* lit. ground; *nyagga* lit. a cultivated. field. Compare a similar use of "labor" in Spanish to mean first a worked field, then standing crop.

[17] *'nugma* I will ask, *nugmo* I will ask you. Internal vocalic modificatin of the grammatical element to express the relation I × you. As the temporal suffixes in Chontal in all other cases express a purely concrete (not relational) conception of time, this must be looked as an exceptional appearance of mixed-relational concepts in this language.

[18] To marry $\sqrt{man}$ or $\sqrt{pan}$ or $\sqrt{panu}$. Irregular in this plurals:

Past (Plural) *manriba*, instead of *manba*
Present „ *manrimi* „ „ *manmi*
Future „ *manrita* „ „ *manme*

[19] Contraction: *manrimi ire*, *ire* they, Plural of *igge* he.

[20] Irreg.

[21] *ga* modal suffix Impending Future.

[22] Irreg.

lekma kwesi yã gurbe || xoçpoli iyã | tçi maimi imã.
go with two are men spoke to you we not see ye.

We sat near the orchestre. We saw you walking around with two men. We spoke to you but you did not see us.

VIII. Conversation.

gongu mã wame pi riya la n xoço | ir n'ama ak some.
say ye go their village the they Yalalag people there buy thy hammock.

You say that you all are going to Yalalag. There you can buy yourself a hammock.

IX. Conversation.

dal ora kiniba[23] *pipa la i nuç | la n sanu*[24] *yeste hohlimi | muy*
this hour dawned burned the it idol the they people much cry late

Early this morning the statue of the Virgin burned up. The people are

kaba dal ora | tçi 'ai'mi la n sanu | nula lyemi | nula pami || al soykye'
took this hour not stop the they people one go one come the church

crying a great deal. Late this evening the people have not stopped yet. They

tçi te kyembia[25] *dal ora | la n 'ayi hohlimi | i çami | paspa nula*
not not closed this hour the they father cry they pray said one

are coming and going. The church has not closed its doors yet. The priests

miça | i muyanpa al pigg al çna' nyaskaba[26] *al mamarno.*
mass they buried the ashes the coal was burned the our mother.

are lamenting. They have said a mass. They have buried the ashes of the burned Virgin.

X. Conversation.

la i pi riya pa la i xur | ir pa la i sapi | laçma la i nota ||
the it it (my) village is the it house there is the it brother live the it sister

In my village I have a house. My brother lives there with my sister.

yeste hohlimi por ni fa ya | hoyngu | hemi re 'wama ya maita[27]
much cry because that here I call want they go I see

The are crying a great deal because I am here. They call me. They want

makan[28] *fa ya | tçi mai ya re.*
die here I not see me they.

me to go and see them. I will die here. They will not see me.

---

[23] From *kine* day.

[24] Plural of *sans.*

[25] *kyembipa* becomes *kyembia* in the negative.

[26] The element *ka* in this case appears to indicate an intransitive caracter. It is not found in other verbs, and not always in the verb to burn. The radical *nas* may be used without any modifying derivational suffix, but to be precise it is better to say *nasmu* to burn trans. and *naska* to burn intrans. The suffix *mu* (Causative) is found often, but not *ka.*

[27] Irreg.

[28] The analysis is not clear. It should be *manma.* This is perhaps another case of the Intransitive suffix *ka* alluded to above in note 26.

XI. Conversation.

ga i 'yàyi al ora çimba tyopa' ya miba | i ya tçi tesmu ya tya |
the it father the hour saw big I said it I not eat-make I not-I

When my father saw that I was grown, he said: "I am not going to

tçi ya mego tya | i ma wirkara kya modo tesya[29] *ma | patsurni*[30] *| mo-*
not I dress you not-I it thou find! what mode eat thou work! day

feed you any longer. I will not clothe you. Find out how to make a living.

pitçu[31] *manma ya gansamo | or tçi sina patsumni*[32] *ma | kya modo*
after to-morrow will die I will abandon thee if not know will work thou what mode

Work! I may die any day, and abandon you. If you dont know how to

xikama al kine ma | wirkara al tomy para mankama[33] *| laçma ak pete*
will pass the day thou search the money for (Sp.) will marry will live your wife

work how will you manage to live? Look for the money wherewhit to marry.

ma | nite mar[34] *simbola*[35] *ya oy tçuma nes mã.*
thou although die I will know you I well have well ye.

Then you will live with your wife and although I may die I will know that you are well off.

[29] The *ya* is here a euphonic element to avoid the confusion between *tesma* the Future of *tes* to eat, and *tes ma* to eat, thou.

[30] Irreg.

[31] From *moggi* morning, and *pitçu* to-morrow.

[32] Irreg.

[33] This is another example of the dubious Intransitive suffix alluded to above in notes 26 and 28. It is well to note that the two verbs to kill and to marry, which are semantically similar, also have many points in common in the irregularities of their conjugation. Possibly a case of fonetic assimilation.

[34] Imperative form, used here as a subjunctive.

[35] *sin* to know, *sima, simba* Future, *simbo* I × thou relation. The element *la* is irregular.

Die Entwicklung der Menschenrassen[1].

Von Halfdan Bryn, Trondhjem (Norwegen).

Aus dem Norwegischen ins Deutsche übertragen von Dr. D. J. Wölfel.

Unser Wissen von den Menschenrassen hat in den letzten 20 bis 30 Jahren eine ganz außerordentliche Bereicherung erfahren. Diese Bereicherung beruht in erster Linie darauf, daß eine große Anzahl der primitivsten Völker nicht nur, wie bisher, von Entdeckungsreisenden, sondern von anthropologischen Fachgelehrten untersucht wurde. Fernerhin haben auch diese letzten Jahrzehnte mehr System und Ordnung in die anthropologischen Methoden und Untersuchungen gebracht und infolgedessen auch in die Verarbeitung des anthropologischen Materials. Schließlich hat uns auch der große Fortschritt auf dem Gebiete der Erblichkeitslehre ein klareres Verständnis dessen gegeben, was wir mit Recht als Rassenmerkmale betrachten können. Der Begriff der Rasse selbst wurde dadurch in hohem Grade vertieft, aber auch gleichzeitig verändert.

Wenn man früher ein Bild der Menschenrassen geben wollte, so pflegte man sie mit einem Baume zu vergleichen. Der ursprüngliche, einheitliche Menschentypus war der Stamm, welcher sich in mehrere Äste spaltete, die sich neuerdings weiterverzweigten und auf diese Weise weiter, bis man die Krone des ganzen Baumes hatte, die dann die gegenwärtigen Menschenrassen darstellte. Es war auch immer ein Zusammenhang vorhanden, wenn man auch manchmal ein Stück zurückgehen mußte, um den Zweig zu finden, der zwei Rassen verknüpfte. Die Uneinigkeit begann erst, wenn es sich darum handelte, zu sagen, wie viele Hauptäste der Stamm hatte und wie viele Nebenzweige auf jeden Ast kamen. Die meisten Anthropologen waren jedoch einig darüber, daß sich der Hauptstamm in einen Melanodermen, einen Xanthodermen und einen Leukodermen Hauptast spalte, oder sie zogen es, besonders in der letzten Zeit, vor, die Haarform der Einteilung zugrunde zu legen und sprachen dann von einer ulotrichen, einer kymotrichen und einer lissotrichen Hauptrasse. Bezüglich der weiteren Verzweigung aber war man uneinig. Manche begnügten sich mit einer geringen Anzahl von Rassen, andere hingegen rechneten mit einer sehr hohen Anzahl von Rassen und es wurden dabei sehr oft die Grenzen zwischen den einzelnen Rassen ziemlich verwischt. Ich glaube, wir sind nun gezwungen, einen dicken Strich über diese ganze Rassenlehre zu ziehen. Das Bild, das uns die neueren anthropologischen Untersuchungen von den Rassen geben, stellt sich ganz anders dar.

[1] Obwohl „Anthropos“ im allgemeinen keine rein oder vorwiegend anthropologischen Arbeiten veröffentlicht, so schien es doch nützlich, die vorliegende Arbeit zu bringen; nicht nur weil sie eine Anzahl neuer Ausblicke auf die Entstehung und Verbreitung der menschlichen Rassen eröffnet, sondern besonders weil für deren Entwicklung der Faktor der Isolierung geltend gemacht wird, der auch zur Bildung der älteren ethnologischen Kulturkreise von ausschlaggebender Bedeutung ist. Damit soll nicht im einzelnen eine Zustimmung zu allen neuen Wegen ausgesprochen sein, die der Verfasser hier versucht. P. W. Schmidt.

Es gibt absolut keine ununterbrochen zusammenhängende Verbindung zwischen den verschiedenen Rassen. Man kann nicht die eine von der anderen ableiten. Es ist nicht so, daß die Rassen unmerklich ineinander übergehen. Ganz im Gegenteil gibt es sozusagen große Sprünge von einer Rasse zur anderen. Man trifft eher die Wahrheit, wenn man sagt, daß sie von Grund aus verschieden sind. Es fehlen überall Zwischenglieder zwischen den verschiedenen Rassen. Wo man ein Zwischenglied zu finden glaubt, erweist es sich immer, daß man es mit später entstandenen Bastarden zu tun hat.

Wenn man sich nunmehr nicht mit einem flüchtigen Überblick über die gegenwärtig existierenden Menschenrassen begnügt, sondern sie vielmehr zum Gegenstand gründlicher Erforschung macht, so wird man zuerst feststellen, daß sich drei grundverschiedene Schichten in der Rassenbildung unterscheiden lassen. Aber wir können keinerlei ungebrochene Verbindung zwischen diesen Schichten finden. Sie hängen gewissermaßen in der Luft. Und innerhalb jeder dieser Schichten können wir wieder deutlich mehrere stark verschiedene Zweige erkennen. Aber auch diese Zweige stehen ebensowenig in einer ungebrochenen Verbindung miteinander.

Dies aber ist es, was ich in dieser Abhandlung zur Darstellung bringen will.

Die drei Schichten, die wir zu unterscheiden haben, möchte ich bezeichnen als: 1. Die Pygmäenschicht, 2. die Schicht der Niederen Rassen, 3. die Schicht der Höheren Rassen.

I. Die Pygmäenrassen.

Sporadisch kommen Zwerge heutzutage unter den meisten Völkern der Erde vor. Aber unter einer Reihe von Völkern in den verschiedensten Gebieten der Erde findet sich die Sage, daß einstmals, in einer fernen Vorzeit, die Zwerge nicht so sporadisch wie jetzt vorkamen, sondern daß es ganze Gemeinschaften gab, die ausschließlich aus Zwergen bestanden. In einzelnen der Sagen heißt es auch, daß alle Menschen von solchen Zwergvölkern abstammen. Alte griechische und römische Schriftsteller wußten auch zu berichten, daß auch noch zu ihrer Zeit solche Zwergvölker in Afrika lebten. In der Neuzeit glaubte man indessen, daß diese alten Berichte eher als Fabeln zu betrachten seien. Aber 1870 konnte der Entdeckungsreisende SCHWEINFURTH mitteilen, daß er in Zentralafrika wirklich auf solche Zwergvölker gestoßen sei. Und später war eine Reihe anderer Forscher in der Lage, diese Mitteilung zu bestätigen und nunmehr ist eine ganze Anzahl solcher Zwergvölker beschrieben. Aber während der letzten Jahrzehnte ist man auch in Asien auf solche Zwergvölker gestoßen, wie z. B. auf den Andamanen, den Philippinen, auf der Halbinsel Malakka

usw. Zweifelhafter sind die Berichte über das Vorkommen solcher Zwergvölker auch in Südamerika (Peru).

Der Name Zwergvölker ist irreführend. Die Zwerge, welche wir innerhalb der meisten Kulturgemeinschaften kennen lernen, haben oft einen ganz abnormen Körperbau und der Zwergwuchs ist oft durch krankhafte Zustände verursacht. Bei gewissen Zwergen ist bekanntlich der Kopf groß und mißgebildet. Bei anderen Zwergen ist der Rumpf sehr groß und sind dafür die Beine sehr kurz. In beiden Fällen hat man es mit verschiedenartigen Krankheitszuständen zu tun. Aber es kommen auch in zivilisierten Gemeinschaften Zwerge mit ganz normalem Körperbau vor. In der Regel verbindet man jedoch mit dem Begriffe eines Zwerges den Eindruck von etwas Abnormem.

Trotzdem ist es jedoch nicht richtig, diese Bezeichnung auf die heute lebenden Menschenrassen mit geringer Körperhöhe anzuwenden. Bei diesen ist der geringe Wuchs eine Rasseneigentümlichkeit. Und wenn sie auch hinsichtlich der Proportionen der Gliedmaßen in einzelnen Beziehungen von den hochwüchsigen Rassen abweichen, so ist doch diesbezüglich gar nichts Pathologisches an ihnen. Deshalb möchte ich im folgenden diese kleinwüchsigen Menschenrassen als Pygmäenrassen bezeichnen.

Es ist selbstverständlich ganz unmöglich, eine scharfe Grenze zu ziehen zwischen den Pygmäenrassen und anderen kleinwüchsigen Menschenrassen. Wir haben ja eine ganze Reihe Menschenrassen oder Völker, deren Körperhöhe sich zwischen 150 und 160 *cm* bewegt. Dieselben sind auch lange bekannt gewesen. Ich brauche hier nur an die Lappen zu erinnern, deren Körperhöhe bekanntlich nur wenig über 150 *cm* beträgt. Es ist jedoch nicht üblich, sie unter die Pygmäenrassen zu rechnen. Aber sie stehen auf jeden Fall an der Grenze.

In dieser Abhandlung, die das Phänomen der kleinen Menschenrassen selbst zum Gegenstande hat, sehe ich keinen Grund, die Grenzlinie so mathematisch bei 150 *cm* zu ziehen. Die kleinen und gleichzeitig primitiven Menschenrassen sind es, die ich behandeln will, und von diesen insbesondere ihre Stellung innerhalb der Phylogenese des Menschen.

Aber bevor ich dazu übergehe, will ich in aller Kürze die gegenwärtig bekannten Pygmäenrassen besprechen und eine Darstellung dessen geben, was für jede einzelne von ihnen anthropologisch charakteristisch ist.

Am besten bekannt sind zweifellos die afrikanischen Pygmäenvölker: die Obongo, Akka, Doko, Wambutti, Batwa, Baka usw. Sie alle leben in kleinen Horden in den dichten Urwäldern fünf bis zehn Grad nördlich und südlich des Äquators. Sie leben auf einer äußerst primitiven Kulturstufe, mehrere von ihnen haben keine eigentlichen Wohnstätten; sie sind sehr geschickte Jäger und leben vom Wild des Waldes sowie von Wurzeln und Früchten. Für die Entdeckungsreisenden war es sehr gefährlich, mit ihnen zusammenzutreffen; sie sind sehr grausam von Natur und pflegen ihre Pfeile mit äußerst starken Giften zu versehen: Schlangengift, Strychnin u. dgl. So stark sind diese Giftstoffe, daß sogar ein Streifschuß in weniger als einer Minute tödlich wirken kann. Ihre Grausamkeit mag wohl einen sehr natürlichen Grund darin haben, daß sie selbst während Tausenden von Jahren von ihren Feinden grausame Behandlung und Verfolgung erlitten.

Unter diesen verschiedenen Pygmäenvölkern sind die Akka das bestbekannte und am besten untersuchte. Sie wohnen am Uelle, an dessen äußerstem Oberlauf durch das Gebiet der Mangbetu.

Prof. v. LUSCHAN glaubt folgende Züge als charakteristisch für sie feststellen zu können: Die Körperhöhe bei erwachsenen Männern beträgt ungefähr 138 bis 139 *cm*, der Rumpf ist sehr lang, die unteren Gliedmaßen sehr kurz, Hände und Füße sind klein. Es besteht eine starke Lordose im untersten Teil des Rückens, in der Lumbo-Sakralgegend. Der Kopf ist verhältnismäßig groß, aber der Hals ist sehr dünn, die Schulterbreite hingegen ist wieder groß. Die Hautfarbe wird von den meisten Forschern als sehr hell, gelblich, beschrieben; wenn sich bei einzelnen eine dunklere Farbe, bis zu schwarz, findet, so beruht dies wahrscheinlich auf einer Kreuzung mit den umwohnenden dunklen Negern. Die Haut ist bei ein wenig älteren Individuen stark gerunzelt, unelastisch, doch nicht in so hohem Grade wie bei den Buschmännern. Das Kopfhaar ist zu Büscheln gedreht und jedes Büschel besteht aus ganz kleinen Spiralen. Die einzelnen Haare sind sehr kurz. Die Kopfform ist mesokephal, Index 78 bis 79, aber gut gewölbt, mit bedeutender Kalottenhöhe. Die Stirne ist steil. Das Gesicht ist breit, mit sehr großer Bigonialbreite. Das Untergesicht tritt vor (echte Prognathie). Die Nase ist sehr breit und flach, der Nasenrücken liegt tief. Die Nasenlöcher sind länglich-rund, mit der Längsachse nach seitwärts gerichtet. Der ganze Körper ist mit einer dichten Lage Flaumhaar bekleidet.

Wir haben somit eine Menschentype vor uns, bei der sich sehr primitive Züge auf höchst eigentümliche Weise verbunden finden mit Zügen, die sonst nur bei hochentwickelten Rassen zu finden sind. Als einen primitiven Zug betrachte ich die geringe Körperhöhe. Ich werde später dazukommen, meine Gründe dafür anzugeben. Primitive Züge sind ferner die Körperproportionen, die Prognathie, die Nasenform und die Flaumhaarbekleidung. Dieser letzte Zug findet sich sicher nicht bei irgendeiner anderen jetzt lebenden Rasse.

Aber in einzelnen, und zwar für den Menschen sogar sehr wichtigen Beziehungen stehen diese Pygmäen auf derselben Höhe wie die höchstentwickelten Menschenrassen. Das gilt für die steilansteigende Stirne, die bedeutende Kalottenhöhe, die große Hirnkapazität. Im Verhältnis zu ihrer Körperhöhe haben diese Pygmäen ein ebenso großes Gehirnvolumen wie irgendeine der höherstehenden Menschenrassen.

In der Südspitze Afrikas lebt ein anderes Pygmäenvolk, nämlich die Buschmänner und deren nahe Verwandte, die Hottentotten. Die Buschmänner sind zweifellos die rassenreineren. Sie wohnen um die Wüste Kalahari.

Die Buschmänner sind ungefähr 140 *cm* hoch, die hellgelbe Hautfarbe erinnert an verwelktes Laub. Die Lidspalte ist sehr schmal. Die Haut ist sehr unelastisch und oft stark gerunzelt. Sie haben kein Flaumhaarkleid, aber sonst unterscheiden sie sich in keiner Hinsicht von den Akka. Sie sind wohl auch sehr nahe Verwandte derselben. Die schmale Lidspalte und die noch mehr unelastische Haut können Eigentümlichkeiten sein, die sich während der langen Isolierung im Gebiet der Kalahari entwickelten. Die Sonnenstrahlen wirken hier viel stärker ein als in den dunklen schattigen Urwäldern, in denen sich die Akka aufhalten.

Die südlich der Buschmänner lebenden Hottentotten unterscheiden sich von diesen nur durch eine etwas größere Körperhöhe. Aber ihre Frauen sind bekannt wegen der schweren Fettablagerungen am Gesäß (Steatopygie) und wegen ihrer verlängerten *Labia minora (longinymphismus)*. Diese beiden Merkmale finden sich jedoch, wenn auch in geringerem Grade, sowohl bei den Frauen der Buschmänner wie auch bei denen der Akka.

Man kann deshalb von allen diesen afrikanischen Pygmäenvölkern sagen, daß sie nach den wesentlichsten anthropologischen Zügen verwandt sind. Sie unterscheiden sich nur in recht untergeordneten Beziehungen. Sie sind zweifellos von einem und demselben Grundstamm, der wahrscheinlich einmal eine große Verbreitung in Afrika gehabt haben mag. Sie wurden von den kräftigeren und höher entwickelteren Negerstämmen auseinandergerissen und in ungastlichere, weniger anziehende Gebiete verdrängt. Dadurch ist jede Verbindung zwischen ihnen verhindert und eine künstliche Isolierung herbeigeführt. Da die getrennten Stämme im Zeitpunkte der Trennung unmöglich im Besitze von vollkommen einheitlichen Anlagen mit vollkommen einheitlichem Stärkeverhältnis gewesen sein können, mußte die Isolierung zur Ausbildung von geringeren Eigentümlichkeiten führen, so wie wir sie jetzt bei ihnen finden.

Es ist sofort klar, daß weder die zentralafrikanischen Pygmäen noch die Buschmänner gegenwärtig in einem Zustande absoluter Isolierung leben; wenn Giuffrida-Ruggeri die „Ileabildung" unter die Isolierungsgebiete rechnet, so kommt mir das sehr gesucht vor. Beide leben nur in einer Art künstlicher Isolierung, in die sie von überlegenen Menschentypen getrieben wurden. Da aber diese überlegenen Menschentypen keinen Antrieb fühlen, ihnen in diese Urwälder oder Wüstengebiete zu folgen, haben sich diese Pygmäenvölker bis zu einem gewissen Grade rassenrein erhalten. Diese Art von Isolierung kann nur solche Menschenrassen treffen, welche bereits auf Grund einer gehemmten Entwicklung zum Untergang verurteilt sind.

Es ist somit eine sekundäre Rassenbildung, die sich hier vollzogen hat, zum Unterschiede von jener, die ich später besprechen will, der primären.

* * *

Wie bekannt, stieß man in der letzten Zeit auch im südlichen Asien und im Malayischen Archipel auf Pygmäenrassen.

Ich will hier in erster Linie die Aëta auf den Philippinen nennen. Ihre Körperhöhe beträgt ungefähr 147 *cm*. Sie sind stark brachykephal, Kopfindex ungefähr 85, und sie haben im Gegensatz zu den afrikanischen Pygmäen eine sehr dunkle Hautfarbe. Das Haar ist stark gekräuselt, aber nicht so in Büscheln angeordnet, wie bei den afrikanischen Pygmäen. Die Waden sind sehr dünn und die Füße nach einwärts gerichtet. Die Nase ist ebenso wie bei den Akka breit, flach, mit sehr niedrig liegendem Rücken und länglich-runden Nasenlöchern, deren Längsachse parallel zum Munde ist.

Auch auf den Andamanen gibt es eine Pygmäenrasse. Sie sind den Aëta sehr ähnlich, sind jedoch nicht so stark brachykephal. Ihr Kopfindex beträgt 81·4. Auch sie haben gekraustes Haar.

Aber vom allergrößten Interesse, wenn es sich darum handelt, zum Verständnis der Stellung der Pygmäenrassen innerhalb der menschlichen Phylogenese zu gelangen, sind doch die neueren Untersuchungen über die Völker Indochinas, insbesondere der Halbinsel Malakka. Wenn man zögerte, die dortigen Urstämme zu den Pygmäen zu rechnen, so scheint es mir, daß man es mit der Grenze gar zu genau nahm. Man kann hier darauf hinweisen, daß diese Urstämme stark mit hochgewachsenen Völkern vermischt sind. Ihr spezifischer Wuchs ist deshalb zweifellos weit unter 150 *cm.*

Wenn man eine Karte Hinterindiens betrachtet, wird man sofort bemerken, daß es ein sehr gebirgsreiches Land ist. Die Gebirge erstrecken sich von Tibet im Norden südwärts und ostwärts durch das ganze Hinterindien. Das Land wird dadurch in eine Reihe deutlich gesonderter Abschnitte zerlegt. Diese Gebirgsmassen sind der östliche Abschnitt der großen eurasischen Gebirgsfalte.

Es gibt nun in Hinterindien eine Reihe von Urstämmen. Aber keiner derselben ist gegenwärtig vollkommen rassenrein. Während langer Zeiträume erfolgten Kreuzungen sowohl der verschiedenen Urstämme untereinander, wie auch zwischen diesen und Mongolen, Malayen, Dravida, Europäern usw. Es ist deshalb schwer zu entscheiden, was das Spezifische für diese „Urstämme" war. Einzelne Autoren zählen sechs, andere sogar noch mehr Urstämme in Hinterindien. Es ist ziemlich zweifelhaft, ob nicht diese verschiedenen Stämme nur Varietäten einiger weniger Urtypen sind.

Unter den Untersuchungen der letzteren Zeit sind es besonders die Prof. MARTIN's, welche unsere Kenntnis der Urstämme der Halbinsel Malakka vertieft haben. Die Ergebnisse seiner Untersuchungen legte er in einem ausgezeichneten Werke nieder: „Die Inlandstämme der Malayischen Halbinsel", welches im Jahre 1905 herauskam. Er klassifizierte darin die Inlandstämme Malakkas wie folgt:

I. Die ulotriche Gruppe (kraushaarig).
   1. Semang (Menri, Menik als Synonyma), auf der Westseite Malakkas in Perak und Kedah;
   2. Pangan, auf der Ostseite Malakkas in Kelantan und Patani.

II. Die kymotriche Gruppe (lockenhaarig).
   3. Senoi, in dem südlichen und östlichen Perak und dem nordwestlichen Pahang.

III. Die lissotriche Gruppe (straffhaarig), gemischte Stämme auf primitiv-malayischer Grundlage.
   4. Blandas
   5. Besisi (oder Mamemri) } im südlichen Selangore.
   6. Mantra in Rembau und im Malakka-Territorium.
   7. Jakun in Johore.
   8. Orang Laut (Küstenzigeuner)[2].

[2] Siehe die neue und genauere Gruppierung von P. SCHEBESTA, „Anthropos" XX, 1925, S. 722 ff.

Hier haben wir also eine Reihe von Pygmäenvölkern, welche in mehreren Beziehungen stark von den afrikanischen abweichen. Ich will zuerst und vor allem darauf hinweisen, daß man auf Malakka Pygmäenvölker mit sowohl gekraustem und gelocktem wie auch mit glattem und straffem Haar hat. Man hat dort sowohl brachykephale wie auch mesokephale Pygmäenvölker. Die Pangan mit einer Körperhöhe von 148 *cm* sind wollhaarig. Die Semang sind auch wollhaarig und haben einen Kopfindex von 77·9. Aber die Senoi (Sakai) sind lockenhaarig und gleichzeitig mesokephal. Schließlich haben wir hier auch eine Reihe straffhaariger Pygmäenvölker. Die Mantra mit einer Körperhöhe von 148·5 *cm* sind glatthaarig und mesokephal (Index 78·8). Die Besisi sind ein wenig höher (153·3 *cm*); sie sind straffhaarig und brachykephal (Index 84·4).

Es ist natürlich keine leichte Aufgabe, zu sagen, was hier ursprünglich ist und was auf Kreuzung beruht. Das Wahrscheinlichste ist es jedoch, daß man jedenfalls drei ursprünglich verschiedene Typen annimmt:

a) einen mesokephalen mit Lockenhaar, den ältesten;

b) einen brachykephalen mit straffem Haar;

c) einen brachykephalen mit gekraustem Haar, die beiden letzteren von Norden eingewandert[3].

* * *

Es war in der letzten Zeit oft behauptet worden, daß es auch auf Neuguinea Pygmäenvölker gäbe.

So berichtet Lorentz, daß er während seiner Reise in den Jahren 1907 bis 1909 auf ein Pygmäenvolk, namens Pessegem, gestoßen sei.

Goodfellow und Wollaston beschrieben von ihrer Reise in den Jahren 1910 bis 1912 ein anderes Pygmäenvolk, namens Tapiro.

Seligmann und Strong beschrieben die Kamameka und Williamson beschrieb die Mafulu.

Schlaginhaufen beschrieb die Torricelli-Pygmäen, und die holländische Militärexpedition in den Jahren 1907 bis 1915 entdeckte die Goliath-Pygmäen.

All demzufolge scheint es ja nun außer Zweifel gestellt, daß wirklich in unseren Tagen Pygmäenvölker auf Neuguinea leben. Es ist jedoch bei allen diesen Pygmäenvölkern im Auge zu behalten, daß sie sich von den anderen Eingebornen Neuguineas in keiner anderen Hinsicht unterscheiden, als in bezug auf ihre geringe Körpergröße. Und dies führte dazu, daß eine ganze Anzahl von Anthropologen sich ziemlich skeptisch gegenüber dem Vorkommen der sogenannten Neuguinea-Pygmäen verhalten haben. Und dieser Zweifel hat in der letzten Zeit eine weitere Stärkung erfahren.

In den Jahren von 1920 und 1921 wurde Neuguinea von einer großen und gut ausgerüsteten holländischen Expedition erforscht. Diese begleitete auch ein anthropologischer Fachgelehrter, Dr. Hendricus Bijlmer. Von ihm liegt nun eine große Abhandlung über die Eingebornen Neuguineas vor, welche 1922 gedruckt wurde. Sie enthält außerordentlich viel Interessantes, besonders

[3] Es kann nicht der geringste Zweifel obwalten, daß auf der Halbinsel Malakka die brachykephale kraushaarige Pygmäenrasse *c* die älteste ist. P. W. Schmidt.

bezüglich jener Frage, die ich hier behandle, und ich werde deshalb einen kurzen Auszug aus derselben geben.

Dr. BIJLMER's Untersuchungen betreffen einen sehr primitiven Stamm, die Timorini, welche aller Wahrscheinlichkeit nach dem Stamme der Pessegem sehr nahestehen. Sie waren indessen keine Pygmäen. Ihre Körperhöhe war 154·7 *cm.* Aber das schließt ja nicht aus, daß die Tapiro wirkliche Pygmäen sind. Dr. BIJLMER hegt indesesn starke Zweifel daran. „Yet this short stature needs identification on account of its total isolation. Extensive anthropological investigation was not one of the ends of the expedition that led to the discovery of these famous Tapiro. The instruments that were used are not mentioned; everbody who has practised measurements in the jungle, knows how easily mistakes are creeping in; and one may understand the tendency for selecting the lower statures, when there is but little time for quiet researches. There are two reasons why I cannot consider the Tapiro, be their stature ever so low, as a true 'anthropological island'. Firstly in reading the books of WOLLASTON and RAWLING on the subject, I stated that the discovered Mountain-tribe was of the same appearance as the Timorini; for me it is clear that we met with an analogous people. And secondly when WOLLASTON repeated two years later the unfortunate first expedition and chose his way a little more eastward, he encountered at the same altitude a similar tribe, only he measured a standing height of 153·5 *cm*" (p. 44).

BIJLMER kommt zu folgendem Ergebnis:

1. Eine wirkliche Pygmäenrasse ist bis jetzt auf Neuguinea noch nicht nachgewiesen.

2. Dagegen findet sich unter den Eingebornen auf ganz Neuguinea ein Rassenelement mit sehr geringer Körperhöhe. Er hält es für wahrscheinlich, daß diesem eine Pygmäenschichte von sehr hohem Alter zugrunde liegt.

Ich bin geneigt, anzunehmen, daß man bis auf weiteres gut daran tut, an dem Vorhandensein wirklicher Pygmäenvölker auf Neuguinea zu zweifeln. Man kann dagegen nicht den geringsten Zweifel hegen an dem Vorhandensein eines pygmoiden Rassenelementes unter den Eingebornen Neuguineas. Und das stimmt ja auch sehr gut mit dem überein, was so viele andere Forscher gefunden haben, nicht nur in Melanesien, sondern auch in Malaysien.

* * *

Aus dem Malayischen Archipel liegen aus der letzteren Zeit eine Reihe anthropologischer Untersuchungen vor, von denen ich hier kurz Dr. B. HAGEN's klassische Untersuchung: „Die Orang Kubu auf Sumatra", anführen will.

Ganz sicherlich können die Orang Kubu nicht bedingungslos zu den Pygmäenrassen gerechnet werden, da ja ihre Körperhöhe gegenwärtig 158 *cm* beträgt. Es geht aber doch mit aller Deutlichkeit aus seinen Untersuchungen hervor, daß diese Orang Kubu die Reste eines früheren, dort lebenden Pygmäenvolkes sind.

„Die Kubu stellen demnach keinen einheitlichen, geschlossenen Menschentypus dar, sondern sie zerfallen in zwei mit aller Deutlichkeit voneinander ge-

schiedene und sogar einander entgegengesetzte anthropologische Gruppen, die nach Meßstab und Augen unterscheidbar sind" (p. 53).

Die eine derselben ist zweifellos eine Pygmäenrasse, welche er folgendermaßen beschreibt: Ein untersetzter, gedrungener Körperbau mit einem Kopf, der sowohl sehr lang wie auch sehr breit ist, einem breiten, niedrigen, eckigen, meist prognathen Gesicht mit vortretenden Backenknochen und Unterkieferwinkeln, kurzer, breiter, niedriger und stumpfer Nase, verdickter Mundpartie, nach außen gewölbten Lippen, stark ausgesprochenen Naso-Labialfurchen, sehr häufig mit Mongolenfalten, langem Rumpf und kurzen Gliedmassen. Die Stirne ist gerade aufsteigend und gut gewölbt.

Es glückte ihm auch, drei Skelette aus einem anthropologisch reinen Gebiete zu erlangen. Diese Skelette wurden Prof. KLAATSCH als dem bedeutendsten Fachmanne auf diesem Gebiete übersendet. Ich kann hier nur einzelne Punkte wiedergeben aus der außerordentlich interessanten Beschreibung der Skelette, die aus seiner Feder vorliegt. „Kubu I ist durch ein Merkmal ausgezeichnet, welches ihn zu einem der wichtigsten überhaupt je bekanntgewordenen Menschenschädel macht. Seine Prämolarzähne haben nämlich durchwegs drei gesonderte Wurzeln[4]."

Dieser Fund hat nun deshalb eine so große Bedeutung, sagt er ferner, weil er zweifellos den Urzustand des Menschengeschlechtes darstellt. Alle Anthropoiden haben ja diese Eigentümlichkeit. Man kann mit der Möglichkeit rechnen, daß solche Kranien wie Kubu I und II sich direkt an die Wurzel der Menschheit knüpfen.

Das osteologische Material aus diesen Gebieten ist leider noch äußerst spärlich. Wenn man nun aber unter diesem spärlichen Material auf eine ganze Reihe primitiver Züge stößt, so ist das doch sehr bemerkenswert.

FORBES hat ein weibliches Kranium und ein weibliches Skelett von den Kubu mitgebracht. Beide wurden von GARSON untersucht[5]. Außer einer Reihe primitiver Züge am Kranium, findet er auch, daß das Becken einen ungewöhnlichen Typus hat: „Ich habe niemals ein Becken von so übermäßigem Typus gesehen; es nähert sich der Gestalt nach dem der anthropomorphen Affen."

B. HAGEN schließt deshalb auch seine Betrachtungen über die Orang Kubu folgendermaßen: So flüchtig und unvollständig die osteologische Untersuchung der Kubu-Skelette ist, so bestätigt sie doch in ungeahntem Grade die Erkenntnis, welche wir bereits als Ergebnis der ethnographischen und somatischen Untersuchung gewonnen hatten, die nämlich: daß die Orang Kubu einen der primitivsten Menschentypen repräsentieren, welche noch heute lebend auf Erden wandeln. Es muß uns doch stutzen machen, wenn wir unter dem spärlichen Material, vier Skelette und ein Kranium, auf eine solche Anhäufung primitiver Eigenschaften stoßen, daß beide Untersucher, GARSON und KLAATSCH zu den angeführten Ausdrücken der Verwunderung veranlaßt werden und sogar mit der Möglichkeit rechnen, daß solche Kranien wie Kubu I und II eine direkte Anknüpfung an die Wurzel der Menschheit bilden.

[4] B. HAGEN, p. 211.
[5] Journal of the Anthrop. Soc., 1884.

„Es zwingt sich da einem unwillkürlich der Gedanke auf", sagt B. HAGEN (p. 218), „daß wir hier in den Kubu noch Reste eines alten Sammeltypus vor uns haben, einer Stammform, welche Züge in sich vereinigt, die sich heute verstreut bei einer Anzahl spezialisierter Varietäten wiederfinden."

„Aber eines steht fest", sagt er (p. 219), „daß die Orang Kubu als Gesamtheit, und speziell in ihrem Typus II, vollgültige, typische Glieder innerhalb jener großen, infantilen Grund- oder Urrasse sind, deren Ausbreitung über die ganze Erde in mehr oder minder großen Resten ich in meinem Album von Kopf- und Gesichtstypen nachzuweisen gesucht habe und welche vielleicht dem oben besprochenen Sammeltypus sehr nahesteht."

„Aus ihr haben sich nach meiner Überzeugung im Laufe der Jahrhunderttausende, vielleicht sogar Jahrmillionen auf den einzelnen, nach und nach isolierten Kontinenten die heutigen Menschenrassen als primäre Lokalvariationen herausgebildet. Die Naturvölker sind die übriggebliebenen Schlacken aus diesem großen Entwicklungsprozesse der Menschheit. Sie sind nicht mehr fortbildungsfähig und sterben darum langsam aus oder werden aufgesaugt. So ergeht es auch den Kubu."

Auch auf den anderen Inseln des Malayischen Archipels gibt es Urstämme mit sehr geringem Wuchse. So sind die Dayak auf Borneo, die Batta auf Sumatra, die Alfuren auf Celebes insgesamt Völker von sehr primitivem Bau. Ihre Durchschnittshöhe beträgt ungefähr 155 bis 157 *cm*. Was aber in diesem Zusammenhange von größtem Interesse ist, ist die Tatsache, daß sie mesokephal sind, gelbbraune Haut haben, schwarzes, steifes Haar, vortretende Backenknochen und ein rautenförmiges Gesicht. Ihr Haarwuchs ist sehr spärlich. Man hat also hier den paläasiatischen Urtypus in einer sozusagen reingezüchteten Form vor sich.

Außer den hier besprochenen, sind auch andere Pygmäenvölker zuverlässig beschrieben, aber die Beschreibungen sind zu unvollständig, als daß sie anthropologische Bedeutung erlangen könnten. So haben HADDON und SELIGMANN die Existenz von Pygmäen auf den Salomon-Inseln behauptet. Sie sollen 149 *cm* hoch und brachykephal sein und Kraushaar haben. MORSELLI erwähnt Pygmäenstämme in Südamerika am Oberlaufe des Amazonas und am Orinoko. Es muß der Zukunft überlassen werden, zu entscheiden, ob dies richtig ist.

Aus der kurzen Schilderung, die ich hier von der Anthropologie der Pygmäenrassen gegeben habe, geht jedenfalls soviel hervor, daß man nicht länger sagen kann, daß die Pygmäenrassen einheitlich sind. Man findet sowohl brachykephale wie mesokephale, sowohl solche mit gelber als auch solche mit dunkelbrauner bis braunschwarzer Hautfarbe, sowohl mit krausem wie auch mit gelocktem oder straffem Haar. Und das ist, wie ich glaube, von großer Bedeutung, wenn es sich darum handelt, zum Verständnis der Stellung der Pygmäenrassen innerhalb der Phylogenese des Menschen zu gelangen.

Nun ist mit Bezug auf die Stellung der Pygmäenrassen innerhalb der Phylogenese des Menschen während einer Reihe von Jahren eine sehr eifrige Diskussion geführt worden, und die Ansichten sind sehr stark abweichend gewesen. Einer der Wissenschaftler, die in der Diskussion am meisten hervorgetreten sind, ist Prof. KOLLMANN, welcher 1901 in einer kleinen Schrift seine Meinung bekanntgab. Seine Auffassung ist in Kürze die folgende:

1. Neben den hochwüchsigen Menschenrassen gibt es auf allen Kontinenten auch kleinwüchsige, deren Körperhöhe zwischen 120 und 150 *cm* liegt, und deren Hirnvolumen zwischen 900 bis 1200 cm^3 variiert.

2. In Europa mehren sich ständig die Pygmäenfunde. Sie gehen bis ungefähr 10.000 Jahre v. Chr. zurück und dauern bis in unsere Tage und stammen aus Sizilien, der Schweiz, Frankreich und Deutschland.

3. Die Pygmäen sind keine verkrüppelten, degenerierten Nachkommen der großen Rassen, sondern gesunde, wohlentwickelte, kleine Abarten des Menschengeschlechtes.

4. Die Pygmäenrassen müssen als die Stammrassen der jetzt lebenden großen Rassen angesehen werden, derart, daß die letzteren sich aus den ersteren entwickelt haben.

Er glaubt somit, daß nicht eine, sondern viele Pygmäenrassen existiert haben. Und jede dieser Pygmäenrassen stellt die Stammrasse der zu ihr gehörigen hochwüchsigen Rasse dar. Seine Beweisführung ist in vielen Punkten sehr schwach, aber es ist ja auch keine leichte Sache, auf diesem Gebiete unwiderlegliche Beweise zu erbringen. Und wenn er auch in vielen Beziehungen fehlgegriffen hat, so dürfte es doch ziemlich wahrscheinlich sein, daß die Zukunft ihm in der Hauptsache recht geben wird. Das, worin man ihm recht geben kann, ist das folgende: Eine lange Reihe fossiler Funde deutet mit Bestimmtheit darauf hin, daß die Pygmäen in ferner, vorhistorischer Urzeit sowohl in Europa wie auch in Amerika viel häufiger gewesen sind als jetzt.

Wenn z. B. unter 35 Kranien aus Peru 15 zweifellos von Pygmäen stammen, so ist man wohl berechtigt, mit KOLLMANN zu sagen, daß die Pygmäen innerhalb dieser Bevölkerung doch wohl einen recht ansehnlichen Anteil gebildet haben werden, einen so großen Anteil, daß man keine Möglichkeit hat, einen pathologischen Zwergwuchs anzunehmen.

Bezüglich Oberägyptens weist er auf eine Abhandlung RANDALL MACIVER's hin (1901). Dieser Forscher untersuchte eine große Anzahl Gräber in Oberägypten, welche dem Zeitraume zwischen 4000 bis 6000 v. Chr. angehören. Das Ergebnis dieser Untersuchungen ist, daß die Bevölkerung von Abydos zu dieser Zeit aus einer Mischung hochwüchsiger Rassen bestand, innerhalb deren die Pygmäen 20 Prozent ausmachten; auch dies ist eine viel zu hohe Zahl, als daß pathologische Verhältnisse zugrunde liegen könnten.

Nun wollte aber eine Reihe von Anthropologen die Auffassung vertreten, daß die Pygmäenrassen die degenerierten Nachkommen der hochwüchsigen Rassen seien. Das ist unleugbar sehr gesucht. Wenn man eine größere Anzahl solcher Pygmäen betrachtet, wird man ganz im Gegenteil finden, daß sie sehr wohl gebaut und gut genährt sind. Das stimmt aber wohl kaum zu der Lehre, daß ihr geringer Körperwuchs auf Nahrungsmangel beruht. Wenn man sich

zur Abstammungslehre bekennt, gibt es nur zwei Möglichkeiten: entweder stammen die Kleinen von den Großen, oder die Großen von den Kleinen. Die erste Möglichkeit reimt sich jedoch schwerlich mit der Abstammungslehre. Überall sonst im Tier- und Pflanzenreich sehen wir, daß die kleinen Formen den großen vorausgehen. Die Forschungen auf den Gebieten der Botanik und Zoologie, der vergleichenden Anatomie und der Paläontologie bestätigen das. Die Riesenamphibien, Riesensaurier, Riesenvögel, die großen Raubtiere, die großen Wiederkäuer usw., sie alle haben sich gleichmäßig und langsam aus verwandten, nahestehenden kleineren Arten entwickelt, keine von ihnen ist unmittelbar als große Form entstanden.

Im Jahre 1901 hat DE VRIES in einer Abhandlung über die Mutationen hervorgehoben, daß neue, vererbbare Eigenschaften gleichzeitig bei einer bedeutenden Anzahl von Individuen auftreten, im allgemeinen bei ungefähr 3 Prozent. Das benützt nun KOLLMANN auf eine meiner Meinung nach ziemlich bequeme Weise: Denken wir uns eine Horde von 100.000 sprachlosen Vierhändern als Vorläufer der Pygmäen, so wurden 3000 von ihnen, sobald die Mutationsperiode eintrat, auf einmal Pygmäen, mit menschlicher, artikulierter Sprache und entsprechendem Hirnvolumen, mit aufrechtem Gang und mit spärlichem Haarwuchs. Diese 3000 bildeten die Urhorde, den Urstamm des Menschengeschlechtes.

Das ist selbstverständlich eine genügend kühne Theorie. Es ist wohl äußerst wenig wahrscheinlich, daß eine ganze Reihe neuer Eigenschaften so auf einmal entstanden sei, wie KOLLMANN es annimmt. Aber darauf komme ich später zurück. Eines nicht minder großen Mißverständnisses hat sich KOLLMANN schuldig gemacht, wenn er meint, daß jeder hochwüchsigen Menschenrasse eine entsprechende Pygmäenrasse zugehört.

Eine einzige Mutation ist selbstverständlich genügend, um eine neue Menschenrasse zu schaffen, wenn die sonstigen Bedingungen gegeben sind. Aber alle Pygmäenrassen dürften eine lange Reihe von Mutationen durchgemacht haben, bevor die heute lebenden hochwüchsigen Rassen zustande kamen. Und jede Mutation bedeutet eine neue Verzweigung, eine neue Rassenbildung. Viele dieser Abzweigungen mögen zugrunde gegangen sein, und viele andere sich vereinigt, zusammengeschlossen haben zu neuen Bastardrassen. Manchenorts mögen auch Abzweigungen verschiedener Pygmäenrassen zusammengewirkt haben, um neue Rassen zu bilden. Mit anderen Worten: aus den ursprünglich wenigen Pygmäenrassen sind zahlreiche hochwüchsige Rassen entsprungen und diese können teilweise ihre Wurzel in mehreren Pygmäenrassen haben.

Ich habe auf der nebenstehenden Abb. 1 a eine Vorstellung davon gegeben, wie sich KOLLMANN die Entwicklung vorstellt (links). Daneben habe ich rechts eine schematische Darstellung davon gegeben, wie ich mir die Entwicklung denke.

KOLLMANN's Grundgedanke ist jedoch richtig. Sein Grundgedanke ist nämlich, daß die heute lebenden Pygmäenrassen Überlebsel der Stammrassen eines Teiles der heute lebenden hochwüchsigen Menschenrassen sind. Die Entwicklung ist nur viel komplizierter gewesen, als er sie sich dachte, nahm

viel längere Zeit in Anspruch und ist nicht so überstürzt, so gewaltsam vor sich gegangen, als er zu glauben scheint. Die Mutationen sind mehr nach und nach eingetreten und Fäden von den verschiedensten Pygmäenrassen laufen in den heute lebenden Rassen zusammen.

Schließlich ist es selbstverständlich sehr kühn von KOLLMANN, zu sagen, daß die heute lebenden Pygmäenrassen Überlebsel des allerursprünglichsten Menschentypus seien. Im Gegenteil müssen wir davon ausgehen, daß die ursprünglichen Menschentypen sehr unvollkommen gewesen sind im Vergleich mit den jetzt lebenden Pygmäenrassen. Und daß mehrere Pygmäenrassen exi-

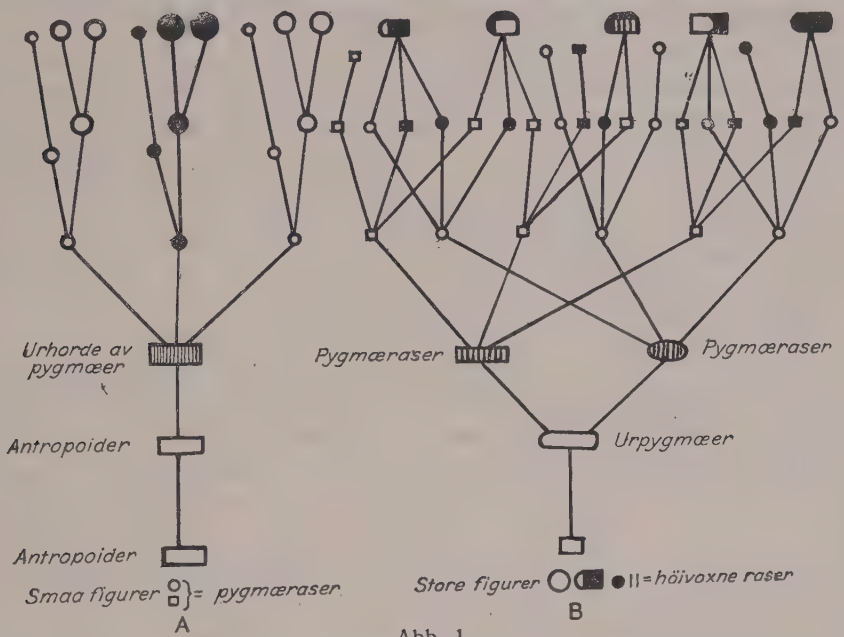


Abb. 1.

Verbindungslinien zwischen den gegenwärtigen Rassen und den Pygmäenrassen. A. Nach KOLLMANN; B. gemäß der hier gegebenen Darstellung. (Verdeutschung der norwegischen Ausdrücke in der Zeichnung: Urhorde von Pygmäen, Anthropoiden, Kleine Figuren, Pygmäenrassen, Urpygmäen, Große Figuren, Hochwüchsige Rassen.)

stieren, deutet auch mit Bestimmtheit nach rückwärts. An der gemeinsamen Abstammung aller Menschenrassen können wir nämlich nicht vorbeikommen.

Prof. G. SCHWALBE hat mit großer Energie und einem großen Scharfsinn eine ganz andere Auffassung der Pygmäen zu vertreten gesucht. Er glaubt, daß sie nur lokale Größenvarietäten der anderen Rassen sind. Sie sind, sagt er, ursprünglich entstanden entweder auf Grund der äußeren Lebensverhältnisse oder auf Grund der Eigenart der Nahrungsstoffe oder auf Grund einer mangelhaften Ernährung und wurden darauf durch Isolierung als Rassen fixiert und nun ist es nicht länger möglich, durch reichliche Ernährung ihre Körpermerkmale zu beeinflussen. Dazu bemerkt P. W. SCHMIDT, daß bereits die Tatsache, daß SCHWALBE so ganz im allgemeinen drei verschiedene Möglichkeiten (Ursachen) zum Vorschein bringt, zeigt, daß er sich unsicher fühlte. Als aber SCHWALBE von KOHLBRUGGE angegriffen wurde, schwächte er

seinen Standpunkt noch mehr ab, indem er sagt: „Zur Auswahl habe ich ja auch eine rein selektionistische Erklärungsmöglichkeit, die der Ausmerzung der Großen unter ungünstigen Ernährungsverhältnissen." Das sieht nahezu aus, sagt P. W. SCHMIDT, als ob es SCHWALBE nun schiene, daß seine Beweise in qualitativer Hinsicht so schwach seien, daß er es dadurch ausgleichen muß, daß er die Quantität vermehrt.

Ein durchgehendes Merkmal der Pygmäenrassen ist, sagt P. W. SCHMIDT, ihr Kraushaar und ihre Brachykephalie. Wenn die Pygmäenrassen nun wirklich Degenerationsergebnisse aus den hochwüchsigen Rassen sind, so müßte man doch erwarten, in nicht allzuweitem Abstand von ihnen hochwüchsige Rassen mit diesen Eigenschaften zu finden. Aber das ist nicht der Fall. Ja, man findet überhaupt auf der ganzen Erde keine hochwüchsige Rasse, welche gleichzeitig kraushaarig und brachykephal ist. Das spricht wohl stark gegen SCHWALBE's Theorie. Aber dazu kommt noch, daß die Pygmäenrassen außer ihrer Brachykephalie und ihrem Kraushaar noch im Besitze einer ganzen Anzahl von Eigenschaften sind, die sie zu einer Klasse für sich machen und welche jedenfalls völlig klarstellen, daß sie unmöglich von einer der hochwüchsigen Rassen abstammen können.

„Daß alle wirklichen Pygmäenrassen," sagt P. W. SCHMIDT, „Kraushaar haben, muß man nun als über allem Zweifel ansehen. Wenn ab und zu Semang mit Lockenhaar beschrieben werden, so zeigt eine nähere Untersuchung, daß dies durch eine Kreuzung mit Senoi oder Jakun verursacht ist. Und wenn auch ab und zu Aëta mit Lockenhaar beschrieben werden, so beruht das immer auf Kreuzung mit Indonesiern mit straffem oder geradem Haar (Tagalen, Igorroten)."

Man muß indessen im Auge behalten, daß in bezug auf die Körpergröße kein großer Sprung ist von den kraushaarigen zu den locken- und wellhaarigen Rassen. Mit Bezug auf den Grad der Brachykephalie gibt es einen unbezweifelbaren Unterschied zwischen den verschiedenen Pygmäenrassen. Am stärksten brachekyphal sind die Aëta auf den Philippinen. Ihr Index beträgt 84·7. Darauf folgen die Minkopi auf den Andamanen mit einem Index von 81·4. Ungefähr denselben Index haben die Semang auf Malakka. Die afrikanischen Pygmäen sind dagegen fast mesokephal. Die Akka haben einen Index von 78·5 und die Buschmänner einen noch niedrigeren. Man kann deshalb nicht darüber hinwegkommen, daß es in dieser Hinsicht einen ausgesprochenen Unterschied zwischen den verschiedenen Pygmäenrassen gibt.

Die afrikanischen Pygmäen zeichnen sich durch einen sehr langen Rumpf und sehr kleine Unterextremitäten aus. Besonders gilt dies für die zentralafrikanischen Pygmäen (Akka, Kongo-Pygmäen, Ituri-Pygmäen). Ganz sicher ist dies aber nicht für die Buschmänner und die asiatischen Pygmäen festgestellt. Dasselbe gilt von der großen Schulterbreite, welche bezüglich der zentralafrikanischen Pygmäen mit Sicherheit festgestellt wurde. Sehr kleine Hände sind für alle Pygmäen eigentümlich. Ein besonderes Merkmal aller Pygmäenrassen ist auch die steile und wohlentwickelte Stirne ohne *Torus supraorbitalis*. Die Nase ist bei allen Pygmäen charakteristisch: der Nasen-

sattel ist tief eingesenkt, die Nase ist kurz mit sehr großer Breite zwischen den Nasenflügeln, die Nasenlöcher öffnen sich fast gerade nach vorne. Die Mundpartie tritt bei ihnen allen sehr stark hervor, schnauzenartig. Es ist auch echte Prognathie vorhanden. Die Zähne stehen jedoch nicht schief wie bei den hochwüchsigen Negern, sondern gerade. Bei den höherstehenden afrikanischen Negern haben wir alveolare Prognathie, welche eine wenig vortretende Kieferpartie, aber schiefstehende Zähne zeigt. Auf Grund der starken Prognathie treten auch die Lippen bedeutend hervor bei allen Pygmäenrassen. Die Oberlippe ist konvex. Das Kinn hingegen ist wenig entwickelt und eingezogen.

Spezifisch für die zentralafrikanischen Pygmäen ist ein dichtes, flaumiges Kleid lichter Haare auf dem Rumpfe. In Uganda hat JOHNSTON nachgewiesen, daß dieses Haarkleid gekraust ist. Die Hautfarbe ist bei den zentralafrikanischen Pygmäen, welche eine glatte Haarbekleidung auf dem Rumpfe haben, hellgelb, die anderen haben dunklere Haut.

Alle hier genannten Merkmale gehören unter jene Gruppe von Eigenschaften, welche die Anthropologen Infantilismen nennen. Sie zeigen uns mit aller Deutlichkeit, daß die Pygmäenrassen den Kindheitstypus der Menschheit darstellen. Sie haben nicht das geringste zu tun mit Degeneration, Aushungerung oder Verkrüpplung. Es muß festgehalten werden, daß sich alle jene Züge, welche hier als für die Pygmäenrassen charakteristisch angeführt wurden, bei den hochwüchsigen Rassen in den Kinderjahren wiederfinden. Man kann sich deshalb nicht der Folgerung entziehen, sagt P. W. SCHMIDT, daß die Pygmäenrassen spezifische Eigentümlichkeiten besitzen, welche einstmals die ganze Menschheit ausgezeichnet haben, über welche aber die hochwüchsigen Rassen sozusagen hinausgewachsen sind.

Etwas auffallend ist es, daß die Pygmäen trotz ihres hohen Alters frei von Supraorbitalwülsten sind. KOLLMANN betrachtet gerade das als einen Beweis für ihr hohes Alter. Denn während der Geschlechtsentwicklung verhält es sich sowohl bei den Affen wie bei den Menschen so, daß diese *Tori supraorbitales* eine sekundäre Bildung sind, die mit der fortschreitenden Entwicklung zunimmt. Sie finden sich weder im Kindesalter noch im Embryonalleben. Die Supraorbitalwülste sind ein Sondermerkmal einzelner Menschenrassen. Irgendeine befriedigende Erklärung für ihr Entstehen und ihr Verschwinden gibt es bisher nicht. Daß die *Tori supraorbitales* sich beim *Homo primigenius* finden, jedoch nicht bei den jetzigen Pygmäenrassen, betrachtet SCHWALBE als einen Beweis dafür, daß die Pygmäenrassen jüngeren Alters sind — phylogenetisch gesehen — als der *Homo primigenius*. Darin kann ich ihm nicht beipflichten.

Es ist nämlich klar, daß die jetzigen Pygmäenrassen nur eine kleine Anzahl darstellen im Verhältnis zu den jetzt ausgestorbenen Pygmäenrassen. Wir wissen doch, daß mehrere, ja vielleicht viele hochwüchsige Rassen bereits ausgestorben sind und bei dem gewaltigen Zeitraum, der offenbar zwischen dem ersten Auftreten einer Rasse und deren Verschwinden liegt, können wir wohl begreifen, daß auch die hochwüchsigen Rassen nicht alle gleichalterig sind. Es wäre also ganz unsinnig, anzunehmen, daß die blonde Rasse gleichen Alters mit den Australiern sei. Im ganzen und großen kann man wohl damit

rechnen, daß die Rassen, welche im Begriffe sind, vom Angesichte der Erde zu verschwinden, älter sind als die, welche gerade jetzt ihre größte Blütezeit haben. Wir können deshalb damit rechnen, daß manche Pygmäenrassen bereits im Niedergange begriffen waren, als die großen Rassen aufzutreten begannen.

So wie ich es später noch genauer ausführen werde, muß man davon ausgehen, daß die jetzt existierenden hochwüchsigen Rassen die Nachkommen bestimmter Gruppen von Pygmäenrassen sind. Auch innerhalb der Pygmäenrassen waren die Vorbedingungen zu einer höheren Entwicklung in verschiedenem Grade gegeben. Und es ist wahrscheinlich, daß die älteste der Pygmäenrassen zugleich auch die primitivste gewesen ist. Es ist auch wahrscheinlich, daß jene Pygmäenrassen, welche die Stammväter der primitivsten unter den heute lebenden hochwüchsigen Menschenrassen wurden, seit viel längerer Zeit ausgestorben sind, als die Stammrassen der hochwüchsigen Rassen.

Daß die Pygmäenrassen zu jener Zeit, als der *Homo primigenius* in Europa lebte, eine viel größere Ausbreitung als jetzt hatten, ist höchstwahrscheinlich (vgl. KOLLMANN, MACIVER usw.). Aber die dem *Homo primigenius* entsprechende Pygmäenrasse ist wohl höchstwahrscheinlich lange vor der hochwüchsigen Rasse ausgestorben, deren Stammvater sie gewesen war. Könnte man nun beweisen, daß diese Pygmäenrasse keinen *Torus supraorbitalis* hatte, so würde dies unleugbar zugunsten von SCHWALBE's Auffassung sprechen. Daß aber die Pygmäenrassen, die heutzutage leben und die aller Wahrscheinlichkeit nach nicht die Stammväter des *Homo primigenius* sein können, keine *Tori supraorbitalis* haben, das beweist doch nichts in jener

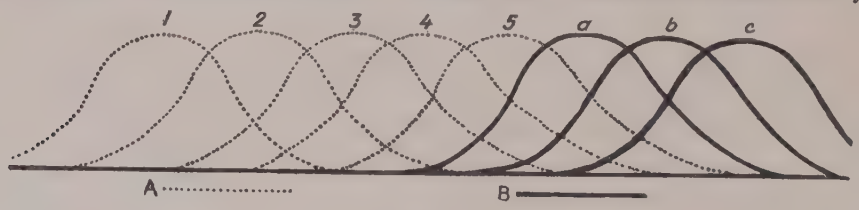


Abb. 2.

A. Pygmäenrassen: 1 und 2 mit *Torus supraorbitalis*, 3, 4 und 5 ohne solchen.
B. Hochwüchsige Rassen: *a) Homo primigenius, b) Homo sapiens.*

Richtung, die SCHWALBE vertritt. Es beweist hingegen, daß man es hier mit zwei ganz verschiedenen Zweigen der Menschheit zu tun hat. Schematisch möchte ich das so darstellen, wie es auf der nebenstehenden Abb. 2 geschieht.

Wenn deshalb SCHWALBE seine Kritik KOLLMANN's mit folgenden Worten schließt: „Die Pygmäen KOLLMANN's treten später in der Erdgeschichte auf, als der *Homo primigenius*, der letztere gehört der ältesten Zeit des Menschengeschlechtes an," so glaube ich, daß SCHWALBE zu übereilt folgerte. Es ist das etwas, das nur durch eine Untersuchung der Erdschichten in jenen Gebieten bewiesen werden kann, wo die Entwicklung der Pygmäenrassen vor sich ging. Und diese Entwicklung ging sicherlich nicht in Europa vor sich. Von dem aber, was die Erdrinde in Asien bergen mag, wissen wir noch herzlich wenig.

Ich habe damit auch gezeigt, weshalb SCHWALBE's andere Haupteinwendung gegen KOLLMANN's Theorie nicht gelten kann. Sie lautet folgendermaßen: „Die Schädelform der Pygmäen entspricht nicht der des *Homo primigenius,* sondern ist eine wohl ausgebildete Schädelform des *Homo sapiens* mit steil aufgerichteter Stirn und bedeutender Kalottenhöhe." Es ist ja leicht zu verstehen, warum dies der Fall ist, wenn die Sachlage so ist, wie von mir vorausgesetzt, daß nämlich die heute lebenden Pygmäenrassen die Stammväter des *Homo sapiens* sind, während hingegen die Stammrasse des *Homo primigenius* seit unendlich langer Zeit ausgestorben ist, ohne daß man nun weiß, welcher Art sie einmal gewesen. Das ist auch offenbar KOLLMANN's Meinung gewesen, wenn er sagt, daß „der Neandertaler und seine Stammesgenossen lediglich einen divergierenden Zweig vom Stamme der großen Rassen darstellen."

Man hat sich ja schon so stark eingelebt in die Auffassung, daß die Urmenschlichkeit eine stark fliehende Stirne und eine geringe Kalottenhöhe hatte, daß man Mühe hat, sich von dieser Auffassung freizumachen. Und doch weiß man absolut gar nichts darüber. Was man weiß, ist nur, daß dies so der Fall war bei jenem Seitenzweig der Menschheit, den wir jetzt unter dem Namen *Homo primigenius* kennen.

Wenn etwas Wahres an dem bekannten Satze ist, daß die Entwicklung des Fötus eine kurze Wiederholung der Stammentwicklung ist, dann ist aller Grund dafür gegeben, davon auszugehen, daß der Stammvater des Menschen sowohl als der der höheren Affen eine steilansteigende Stirne und einen wohlgewölbten Schädel gehabt hat, denn dies ist sowohl bei den äffischen wie bei den menschlichen Föten der Fall.

SCHWALBE kommt zu dem Ergebnis, daß es die natürlichste und einfachste Auffassung der Pygmäen ist: „sie als lokale Größenvaritäten des rezenten Menschen zu betrachten". Und er bemerkt, daß Prof. MARTIN darin mit ihm einig ist. Es ist möglich, daß MARTIN früher oder an einem anderen Orte etwas geschrieben hat, was Grund zu einer solchen Annahme geben könnte. Soweit ich sehen kann, ist MARTIN indessen bereits seit langer Zeit zu einem anderen Ergebnis gelangt.

RUDOLF MARTIN sagt nämlich von den Pygmäen in seinem großen Werk, „Die Inlandstämme der Malayischen Halbinsel", folgendes: „Ganz unrichtig ist jedenfalls die Behauptung SERGIS, daß sämtliche kleingewachsenen Varietäten des *Species Homo* stammverwandt seien, denn es scheint vielmehr, daß Körperkleinheit ein ursprüngliches menschliches Merkmal ist, das in einzelnen Gruppen bei der Gesamtheit, in anderen wenigstens individuell sich erhalten hat. Ich meinerseits halte die geringe Körpergröße der Senoi und Semang, so gut wie diejenige der Japaner, die sich doch gewiß unter so günstigen Ernährungsbedingungen befinden, wie z. B. Javanen und Vorderinder, für ein ursprüngliches und durch Vererbung erhaltenes Rassenmerkmal."

Ebensowenig kann ich mit SCHWALBE übereinstimmen, wenn er sagt: „Die von MARTIN aufgestellte Tabelle der Größen ost- und südasiatischer Rassen widerlegt die Behauptung KOLLMANN's, daß es drei rassenfest ver-

schiedene Körperhöhen gibt, welche fixiert innerhalb des Menschengeschlechtes auftreten." Er meint, daß sowohl diese Tabellen wie E. SCHMIDT's Übersicht über die Körpergröße der Menschenrassen und DENIKER's Karte ausreichend dartun, daß solche rassenfeste Körperhöhen nicht bestehen.

Nun ist aber wohl niemand mehr im Zweifel darüber, daß nicht nur drei, sondern eine ganze Reihe vollkommen rassenfester Körpergrößen existieren. Die nordische Rasse hat die ihrige, die Lappen eine andere, die Australier eine dritte usw. Und wir sind nicht länger im Zweifel darüber, daß gerade die Körpergröße außerordentlich rassenfest ist.

Wie man auch sonst über die Pygmäenrassen denken mag, so kann ich doch nicht annehmen, daß irgendein Anthropologe darin noch mit SCHWALBE übereinstimmen kann, daß die Körpergröße keine rassenfeste Eigenschaft ist.

Und wenn er glaubt, daß die Pygmäenrassen unter geänderten Lebensverhältnissen einen größeren Wuchs erreichen würden, so ist das eine Behauptung, an der er wohl sicherlich selbst nicht mehr festhalten würde, soferne er noch lebte. Als Stütze für diese seine Behauptung zitiert er, seltsam genug, eine Auslassung von EUROPÄUS über die Lappen: „Jetzt aber, nachdem das Volk ansässig und ackerbautreibend geworden und also mit kräftiger Kost versehen ist, sind sie, so viele ich von ihnen (drei Mann) selbst sah und nachfragte, jetzt bis zur gewöhnlichen Manneshöhe herausgewachsen." Hier in Norwegen wissen wir sehr wohl, daß das Gegenteil der Fall ist. Die ansässigen Lappen, die Seelappen, sind klein und schwächlich von Körperbau. Wenn man ab und zu auf hochwüchsige Lappen stößt, so kann man jedesmal nachweisen, daß es auf Kreuzung mit der nordischen Rasse beruht.

Und ebenso steht es auch mit den gleichmäßigen Übergängen, mit Bezug auf die Körpergröße, welche sich auf MARTIN's und SCHMIDT's Tabellen und auf DENIKER's Weltkarte zeigen und von denen SCHWALBE meinte, daß sie ein endgültiger Beweis gegen die Annahme einer Erbfestigkeit der Körperhöhe seien: Der enge Verkehr der Rassen in unseren Tagen hat so vieles, das Rassenmerkmal war, verwischt, so auch die Körpergröße. Die gleichmäßigen Übergänge beruhen auf den vielen Rassenmischungen, welche in unseren Tagen stattfanden.

SCHWALBE muß auch einräumen, daß keine der jetzt lebenden Pygmäenrassen (vielleicht mit Ausnahme der Buschmänner) Anzeichen dafür an sich trägt, daß sie eine „Kümmerform" ist. Sie sind ganz im Gegenteil sowohl wohlgenährt als auch wohlgebaut.

Und zur Erklärung der Entstehung der Pygmäenrassen bringt SCHWALBE deshalb eine ganz neue und noch weniger begründete Theorie vor: „Die geringe Körpergröße der Pygmäen ist keine Erscheinung physischer Degeneration, sondern das Resultat einer Auslese unter fortwährender Einwirkung äußerer Verhältnisse, nämlich geringer Ernährung bei gleichzeitiger Isolierung."

Bei der Annahme, sagt er, einer mittleren menschlichen Körpergröße werden Stämme, die bezüglich der Ernährung ungünstig gestellt sind, auf die Weise beeinflußt werden, daß die mit einer relativ spärlichen Nahrung zufriedengestellten Kleinwüchsigen „in ihrer Erhaltung bevorzugt werden,

die mehr bedürftigen Größeren allmählich verschwinden, die durchschnittliche Körpergröße also dadurch herabgemindert wird. Fortwährende Einwirkung der gleichen ungünstigen Ernährungsverhältnisse wird dann die untere Grenze dieser kleineren Menschengruppe noch weiter herabsetzen können, bis ein Ausgleich zwischen Ernährung und Körpergröße erfolgt ist."

Das klingt ja sehr hübsch, wenn es nur wirklich so wäre, daß diese Pygmäenrassen unter kümmerlichen Ernährungsverhältnissen leben. Aber alle Forscher haben berichtet, daß das nicht der Fall ist. Sie leben wahrhaftig nicht unter kümmerlichen Ernährungsverhältnissen. Anderseits haben wir ja auch Menschenrassen, von denen man sagen kann, daß sie unter kümmerlichen Ernährungsverhältnissen leben, z. B. die Eskimo und die Feuerlandstämme. Aber diese sind dadurch nicht zu Pygmäen geworden.

Ich habe SCHWALBE's Lehre so ausführlich behandelt, weil er, als der große Anatom, der er war, selbstverständlich eine große Menge Anhänger zählte, und weil er als der vornehmlichste Vertreter jener Auffassung erscheint, daß die Pygmäenrassen nur lokale Größenvarietäten der anderen jetzt lebenden Menschenrassen sind. Es kommt mir vor, als ob er ebenso kurzsichtig auf diesem Gebiete gewesen wäre, wie VIRCHOW es seinerzeit war, soweit es den Neandertaler betraf.

In seinem vorzüglichen Buch über die Pygmäenvölker sagt P. W. SCHMIDT auf S. 36 das Folgende: „Kommt in alldem also ein wichtiger Teil der KOLLMANN'schen Theorie zu immer größerer Geltung, so daß sein Satz, die Pygmäen stellen den Anfang der menschlichen Entwicklungsreihe dar, immer mehr Aussicht bekommt, der richtige zu sein, bleibt aber anderseits sein zweiter Satz, daß jeder großwüchsigen Rasse eine entsprechend kleinwüchsige vorangegangen sei, in der gleichen Aussichtslosigkeit wie vorher: so erwächst jetzt die Aufgabe, einen Weg zu finden, wie denn von der einen Pygmäenrasse die Entwicklung weitergegangen sei zu der Vielheit der großwüchsigen Rassen."

P. W. SCHMIDT glaubt nämlich, daß es nur eine Pygmäenrasse gibt, und daß auch niemals mehr als eine existierte.

Er versucht zu beweisen, daß alle jetzt lebenden Pygmäenrassen einheitlich sind. Er scheidet sofort alle Pygmäenrassen mit welligem Haar als unreine, durch Kreuzung entstandene aus. Er sucht weiters nachzuweisen, daß alle Pygmäenrassen brachykephal sind. Und das, trotzdem er die Buschmänner als eine zweifellose Pygmäenrasse ansieht. Aber der Kopfindex der Buschmänner liegt zwischen 77 und 79, und der der Aëta zwischen 84 und 85. Die Flaumhaarkleidung, welche so charakteristisch für die Akka ist, fehlt bei allen übrigen von P. W. SCHMIDT als Pygmäen anerkannten Rassen.

Will man ganz ehrlich sein, so muß man einräumen, daß es eine ganze Reihe wohlausgeprägter Pygmäenrassen gibt. Wahrscheinlicherweise ist keine von ihnen ganz „rein". Da man sie alle für älter ansehen muß, als alle jetzt lebenden hochwüchsigen Rassen, so wäre es ja ganz undenkbar, daß sie sich so ganz und gar hätten freihalten können von einer Kreuzung mit anderen Rassen. Das vermochten sie zweifellos nicht. Es ist jedoch

ganz undenkbar, daß die Akka ihre Flaumhaarbedeckung durch Kreuzung mit irgendeiner anderen Rasse erworben haben. Denn es gibt keine andere Rasse mit diesem Merkmal. Ebenso undenkbar ist es, daß die Aëta ihre hochgradige Brachykephalie durch Kreuzung mit irgendeiner anderen Rasse erworben haben. Man muß nämlich sehr weit von den Philippinen sich entfernen, um eine so stark brachykephale Rasse zu finden.

Wie sehr wir auch die Tatsachen drehen und wenden mögen, so sind wir doch genötigt, zu erkennen, daß auch noch in unseren Tagen mehrere Pygmäenrassen leben. Und wie viele wurden nicht, wie wir annehmen müssen, im Laufe der Zeit ausgerottet oder sind ausgestorben. Wir sehen in unseren Tagen, wie sehr sie von den in körperlicher Hinsicht besser ausgerüsteten Menschenrassen verfolgt werden. Und in dieser Hinsicht ist es wohl früher auch nicht besser gewesen. Wir können deshalb davon überzeugt sein, daß die jetzt lebenden Pygmäenrassen nur ein kleiner Überrest von all den Pygmäenrassen sind, welche einstmals die Erde bevölkerten.

P. W. SCHMIDT macht selbst auf die vielen Übereinstimmungen der jetzt lebenden Pygmäenrassen mit der mongolisch-arktischen Rasse aufmerksam. Es gibt wirklich eine Menge Anknüpfungspunkte, die Brachykephalie, die kurze, stumpfe Nase, die vorspringenden Jochbeine, die kurzen Unterextremitäten, die geringe Körpergröße, teilweise auch die gelbbraune Haut, welche jedenfalls die Akka mit den Mongolen gemeinsam haben. Aber in einer Beziehung ist der Unterschied sehr groß. Das ist bezüglich der Haare. Die mongolisch-arktische Rasse hat straffes Haar, während die meisten jetzt lebenden Pygmäenrassen Kraushaar haben. Daraus kann man mit sehr großer Wahrscheinlichkeit folgern, daß die mongolisch-arktische Rasse von einer Pygmäenrasse mit straffem Haar abstammt. Diese ist wahrscheinlich jüngeren Alters als die kraushaarigen Pygmäenrassen. Das straffe Haar ist viel stärker als das krause, es kann länger werden und in ganz anderer und besserer Weise gegen Kälte Schutz bieten als das krause Haar. Die Mutation zum straffen Haar ist eine Anpassung an das kältere und rauhere Klima, in dem die mongolisch-arktische Rasse lebte. Sie muß jüngeren Alters sein als die kraushaarigen Rassen, da diese in einem tropischen Klima beheimatet sind, und wir gewiß sein können, daß die Wiege der Menschheit nicht in einem kalten Klima gestanden ist. Am wahrscheinlichsten ist es, daß es mehrere straffhaarige Pygmäenrassen gab, denn die Mongolenfalte ist so verbreitet unter den mongolischen Rassen, daß sie in einem sehr frühen Stadium entstanden sein muß. Und sie ist auch ein ausgesprochen infantiles Merkmal. Aber es gibt noch eine andere große Gruppe Brachykephaler in Asien, welche keine Mongolenfalte haben, dagegen aber alle anderen oben angeführten Züge; es sind dies die zentralasiatischen Brachykephalen mit sehr hohem Schädelindex (die Pamirrasse).

Ich kann somit nicht davon abgehen, daß eine Reihe von Pygmäenrassen existiert haben muß, welche nun ausgestorben oder von den hochwüchsigen Rassen assimiliert sind.

Gegen die Annahme, daß die Pygmäenrassen die Vorläufer, die Stamm-

väter der hochwüchsigen Rassen sind, wurde die Einwendung gemacht, daß man bisher noch keine Funde fossiler Pygmäenrassen gemacht hat. Diese Einwendung muß fallen gelassen werden, nachdem wir eine Reihe fossiler Funde von Pygmäenrassen gemacht haben. Darüber habe ich schon im vorhergehenden gesprochen.

Aber dazu kommt noch, daß es wohl sehr zweifelhaft ist, ob die Pygmäenrassen dazu gelangten, sich über die ganze Erde auszubreiten. Alle Wahrscheinlichkeit spricht dagegen. Wenn man einmal dazu gelangt sein wird, die tieferen Erdschichten in Asien und Afrika ebenso gründlich zu untersuchen, wie das bisnun in Europa gemacht wurde, so kann es wohl sein, daß man auf zahlreiche Pygmäen stoßen wird.

Die anthropologische Untersuchung der Pygmäenrassen deutet nach alldem, was ich hier gezeigt habe, mit großer Sicherheit darauf hin, daß die Pygmäenrassen in phylogenetischer Hinsicht älter sind als die hochwüchsigen Rassen. Aber auch die ethnologische Untersuchung weist in dieselbe Richtung. Und die Ergebnisse der ethnologischen Untersuchung scheinen mir so überzeugend, daß ich sie hier nicht ganz übergehen kann. Eine der besten ethnologischen Schilderungen der Pygmäenrassen stammt von dem deutschen Forscher P. W. Schmidt, „Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen". Da ich selbst kein Fachmann bin auf diesem Gebiete, will ich mich hier darauf beschränken, seine Ergebnisse wiederzugeben, teils mit seinen eigenen Worten, teils in kurzem Auszug dessen, was er im genannten Werke zu den hier behandelten Fragen sagt. Ich werde mich auf einige einzelne Punkte beschränken, von denen ich denke, daß sie hinreichen, die Pygmäenrassen in diesen Beziehungen zu charakterisieren. Wie bekannt, ist es ganz allgemein verbreitet unter den niederen Völkern, sich zu tatauieren, das Gesicht und den Körper zu bemalen, Ohren, Nase und Lippe zu durchbohren, sich die Fingerspitzen abzuschneiden (besonders an den kleinen Fingern) usw. Wir betrachten das im allgemeinen als einen Beweis dafür, wie niedrig sie in kultureller Hinsicht stehen. Aber diese körperlichen Verunstaltungen sind in Wirklichkeit nicht das Primitivste. Ganz im Gegenteil können wir nicht im Zweifel darüber sein, daß die Menschen schon lange auf der Erde gelebt und eine verhältnismäßig hohe Kulturstufe erreicht hatten, bevor sie mit solchen Körperverunstaltungen den Anfang machten.

Nun ist es von großem Interesse, mit Bezug darauf die Pygmäenvölker zu studieren. Wenn man von den höchststehenden Menschenrassen absieht, so gibt es kein Volk, welches seinen Körper so in Frieden läßt, wie die Pygmäenvölker es tun. Ebensowenig haben dieselben Sinn für die Auszierung ihrer Körper mit Schmuckstücken, wie ihn die hochwüchsigen Naturvölker haben. Man kann, praktisch genommen, sagen, daß es ein Kennzeichen aller Pygmäenvölker ist, daß sie weder ihren Körper bemalen, noch Schmuck tragen; jedenfalls ist die Neigung dazu sehr wenig entwickelt. Unter den zentralafrikanischen Pygmäen ist Schmuck g a n z unbekannt. Durchbohrung der Ohrläppchen, des Nasenseptums und der Lippen kommt ursprünglich bei keinem Pygmäenstamme vor. Die Punkttatauierung ist allen Pygmäenvölkern vollkommen fremd.

Die Narbentatauierung in Form ungefähr 1 *cm* langer Schnitte in der Haut ist die primitivste Form der Tatauierung. Sie kommt bei einzelnen Pygmäenvölkern vor, wie z. B. bei den Buschmännern und den Aëta auf den Philippinen. Bei diesen wird die Einschneidung der Narben bei Eintritt der Pubertät vorgenommen, und zwar bei beiden Geschlechtern auf den Armen, der Brust, dem Rücken und dem Schenkel. Wo Punkttatauierung vorkommt, beruht sie immer auf Beeinflussung durch benachbarte hochwüchsige Naturvölker.

Die Buschmänner amputieren das letzte Glied des kleinen Fingers in gewissen Fällen. So z. B. beim ersten Kind, das zur Welt kommt, nachdem eines der anderen Kinder in der Sippe gestorben ist. Man glaubt sich dadurch eine lange Reihe Feste nach dem Tode zu sichern.

Alle anderen Arten von Körperplastik sind vollkommen unbekannt bei allen Pygmäenrassen, es sei denn, sie wären durch hochwüchsige Nachbarstämme beeinflußt, so z. B. Zahnausbrechung und -ausfeilung, und Beschneidung.

Hält man dies zusammen mit dem, was wir unter den primitivsten der hochwüchsigen Urstämme finden, so zeigt sich folgendes: Bemalung des Körpers und Verwendung von Schmuck kommt bei allen Australiern vor. Durchbohrung des *Septum Nasi* kommt jedoch unter den allerältesten südostaustralischen Stämmen vor, welche die absolut primitivsten unter allen heute lebenden Urstämmen sind.

Narbentatauierung kommt bei nahezu allen Australiern vor. Eine Ausnahme bildet einer der ältesten australischen Stämme, die Kurnai. Die Beschneidung ist Kennzeichnung für den ganzen westpapuanischen Kulturkreis. Zahnausschlagen wird bei den primitivsten australischen Stämmen geübt. Dasselbe ist der Fall mit der Amputation des letzten Gliedes des kleinen Fingers, welche bei einigen der allerältesten Australierstämmen vorkommt (Turbal, Marlborough und Port Stephens).

„Wir haben somit das sehr wichtige Ergebnis gewonnen, daß die Pygmäenstämme in Hinsicht auf die Körperverstümmlungen mit soziologischer Bedeutung nur mit der allerältesten, im Südosten wohnenden Gruppe Australiens und den Tasmaniern verglichen werden können und selbst diese an Primitivität eher übertreffen als hinter ihnen stehen" (p. 50).

2. Mit Bezug auf die Kenntnis der Feuerbereitung befinden sich die Pygmäen auf dem primitivsten Standpunkt. Die Andamanesen können selbst gar kein Feuer erzeugen, ja es fehlt ihnen noch in ihrer Sprache jede Bezeichnung für ein Ding zur Feuerbereitung. Das deutet wohl darauf, daß sie nie diese Kenntnis hatten. Aber sie besitzen das Feuer und benützen es. Aber es kommt immer mit Hilfe eines anderen Feuers zustande. Es wird sorgfältig in Brand gehalten im Hause, im Boot, auf der Reise. Geht es aus, so wissen sie sich keinen anderen Rat, als sich Feuer vom Nachbar zu holen. Sie glauben, daß das Feuer ihnen ursprünglich auf Befehl des höchsten Wesens *(Puluga)*, von der Sonne, gebracht wurde, und daß, als bei der Sündflut alles Feuer ausging, ein Vogel neues Feuer von *Puluga's* Feuer stahl und es zur Erde brachte.

Zwar verstehen sich alle übrigen Pygmäenvölker auf die Feuerbereitung, aber sie kennen nur die primitivste Bereitungsweise, die des Aneinanderreibens zweier Holzstücke.

„Wir können also mit voller Sicherheit den Satz aufstellen, daß, was das ethnologische Alter der Feuerbereitungsmethode angeht, die Pygmäen selbst die Tasman-Australier übertreffen“ (p. 66).

3. An Waffen besitzen die Pygmäenvölker nur wenige. So kannten sie ursprünglich weder Spieße noch Keulen oder Schilde. Ganz erstaunlich ist es da zu finden, daß bei ihnen die Kenntnis von Pfeil und Bogen uralt ist. Und gerade das ist als ein Beweis dafür betrachtet worden, daß sie doch einer höheren Kulturschichte angehören, als z. B. die Australier. P. W. Schmidt glaubt mit Sicherheit feststellen zu können, daß die Pygmäenvölker die wirklichen Erfinder dieser Fernwaffe sind. Sie kennen sie auch nur in ihrer primitivsten Form.

„Wir können jedenfalls mit allem Nachdruck feststellen: *a)* daß die Flugsicherungsweisen sämtlicher Pygmäenpfeile einen deutlichen Zusammenhang zeigen, *b)* daß die Formen derselben in charakteristischer Weise verschieden sind von den der großwüchsigen Rassen, *c)* daß diese Formen die primitivsten von allen sind und damit dem Ursprung des Pfeiles und seiner Flugsicherung am nächsten stehen“ (p. 101).

4. „Nicht minder primitiv erweisen sich die Pygmäen, wenn wir das Material untersuchen, aus dem sie ihre Werkzeuge verfertigen. Sie befinden sich ihrer großen Mehrzahl nach noch in einem Stadium, das nicht nur vor der paläolithischen, sondern selbst vor einer sogenannten eolithischen Periode anzusetzen wäre, da sie so gut wie keinerlei Steine, sondern Holz, Muscheln und Knochen gebrauchen“ (p. 269).

5. Mit Bezug auf jede Art von Kunstübung befinden die Pygmäen sich auf der niedrigsten Stufe. Sie haben keine Musikinstrumente. Sie können nicht einmal den Rhythmus markieren. Sie kennen somit nicht einmal Trommeln, die doch sonst so ausgebreitet sind unter primitiven Völkern. Eine sehr primitive Ausübung der Musik findet man jedoch bei den Buschmännern, der sogenannten Musikbogen: der Spieler hält das eine Ende des Bogens zwischen den Zähnen und klopft mit einem kleinen Stab auf die Sehne, deren Töne er durch den Druck der anderen Hand verändert. Ein Zuhörer wird nur ein schwaches Summen hören, aber der Spieler selbst wird gewissermaßen betäubt oder benommen durch den dröhnenden Laut und das beständige Zittern, das durch die Zähne und das Kranium in das Innere des Ohres geleitet wird. Er wird ganz der Wirklichkeit entrückt, verfällt in einen Traumzustand und bekümmert sich nicht um seine Umgebung.

„Wir stehen also bezüglich der Musikinstrumente bei den Pygmäenstämmen so ziemlich vor dem vollständigen Nichts. Die meisten Stämme haben nicht einmal die Rhythmusinstrumente entwickelt. Aber auch von diesen fehlt jedenfalls die eigentliche Trommel überall“ (p. 130).

Vergleicht man die Begräbnisbräuche der Pygmäen z. B. mit denen der Australier, so erscheinen die der Pygmäen einfacher, natürlicher, näher-

liegender, derart, daß sie nahezu sich denen der Europäer nähern. Bei den Pygmäen fehlen drei Faktoren, welche sich bei den Australiern finden:

1. Die Australier essen von dem Fleisch des Toten, entweder als Beweis der Teilnahme, oder um sich seine Eigenschaften anzueignen, das kommt niemals unter den Pygmäenvölkern vor.

2. Die Australier glauben, daß der Tod durch Zauberei hervorgerufen wird, und bemühen sich, die Todesursache aufzufinden und den Toten zu rächen.

3. Die Australier nehmen die Eingeweide heraus und lassen die Verwesungsflüssigkeit ablaufen.

Durch das Fehlen dieser drei Faktoren und durch ihre große Einfachheit und Natürlichkeit erweisen sich die Begräbnisbräuche der Pygmäen als höheren Alters als die der Australier und sie sind offenbar die ältesten, die wir überhaupt kennen (P. W. SCHMIDT, p. 216).

„Alle Pygmäenvölker müssen nach ihrer gesamten ethnologischen Geschichte zweifellos unter die ältesten Völker der Erde gestellt werden und überall, wo wir sie noch treffen, müssen sie als die ältesten, als die Urvölker angesehen werden," sagt P. W. SCHMIDT. Es ist auch, sagt er, ein Kennzeichen, daß die Pygmäenrassen überall, wo man auf sie stößt, sich als die Ureinwohner des Landes betrachten und daß dies auch überall von den umwohnenden hochwüchsigen Rassen anerkannt wird. Und es ergibt sich auch, daß sie früher über ein viel größeres Gebiet verfügten als jetzt.

Nach meiner Meinung sind somit die jetzt lebenden Pygmäenrassen als die letzten Reste von Menschenrassen aufzufassen, die einst eine weite Verbreitung hatten. Und man kann dann auch nicht in diesen heute lebenden Pygmäenrassen die ersten Menschentypen auf Erden sehen. Man muß im Gegenteil annehmen, daß vor diesen andere und wahrscheinlich niedrigere Menschentypen gelebt haben. Man ist zu dieser Annahme durch die Verschiedenartigkeit der heute lebenden Pygmäenrassen gezwungen. Denn in dem ersten Menschentypus müssen doch alle einer einzigen Rasse zugehören.

KOLLMANN denkt sich den Vorgang bei der Entstehung der Menschheit derart, daß sich aus der einheitlichen Pygmäenurhorde zuerst eine lockenhaarige, eine straffhaarige und eine kraushaarige Pygmäenvarietät entwickelt habe. Aus diesen drei Unterarten entstanden dann durch Mutation unter einem Teil der Pygmäen in einigen Generationen ebensoviele große Rassen. Darauf begann die weitere Differenzierung mit Bezug auf die Kopf- und Gesichtsform. Das ist wohl seitens KOLLMANN's nicht gar so buchstäblich gemeint. Aber seine Gegner haben das alles buchstäblich genommen und da ist natürlich seine Darstellung alles andere als unangreifbar.

Vor allem muß man daran erinnern, daß bei unserer gegenwärtigen Kenntnis der Entwicklungsgeschichte der Formen des Lebens und der Unveränderlichkeit der Genera, es vollkommen undenkbar ist, daß irgendwann einmal eine durch und durch homogene Pygmäenhorde existierte. Ganz äußerlich genommen, sind sie vielleicht einigermaßen homogen gewesen, insofern als alle Individuen vielleicht sehr

klein waren, eingedrehtes, geschmeidiges Haar und braune Haut hatten, mesokephal waren usw. Aber eine genauere Untersuchung würde es bald klargestellt haben, daß auch bei diesen nicht alle Individuen mathematisch gleich waren. Das Haar konnte mehr oder minder eingedreht sein, die Haut mehr oder minder stark braun, die Kopfform mehr oder weniger länglich usw. Auch diese Pygmäenurhorde hatte ihre Stammväter mit mehr oder weniger verschiedenartiger Geno-Zusammensetzung; auch in diese Urhorde waren selbstverständlich fremde Genera von nahestehenden Urhorden her durch Kreuzung hineingekommen. Mit unseren gegenwärtigen Begriffen von der Entwicklung der Lebensformen sind wir unbedingt genötigt, davon auszugehen, daß niemals, genetisch gesehen, ganz einheitliche Horden oder Arten irgendeiner Tierform bestanden.

Als sich nun diese Pygmäenurhorde über die Erde auszubreiten begann, ist es klar, daß sie nicht überall gleich gute Lebensbedingungen vorfand. Wir wissen nun, daß das Kraushaar besonders guten Schutz gegen die Strahlen der Tropensonne gewährt und es ist begreiflich, daß Individuen mit einer starken Tendenz in dieser Richtung, die besten Vorbedingungen für die Aufrechterhaltung ihres Lebens in tropischen Gegenden hatten. Dasselbe gilt von schwarzer Haut im Gegensatz zu gelber Haut. Und so wahrscheinlich in vielen anderen Beziehungen.

Ich denke mir nun, daß vier Pygmäenurhorden durch irgendeine Schicksalsfügung in ein tropisches Gebiet gesetzt sind. Zugleich denke ich mir sie völlig isoliert von einander. Die Tendenz zur Entwicklung von Kraushaar, dunkler Haut und anderen für tropische Gebiete günstigen Merkmalen kann unmöglich die gleiche sein bei allen vier Horden. Die Horde, bei der die Tendenz in dieser Entwicklungsrichtung am stärksten ist, wird zweifellos auch am besten gedeihen. Früher oder später werden die lockenhaarigen und hellhäutigen Individuen verschwinden und die anderen an Zahl zunehmen. Damit verbessern sich die Vorbedingungen für die Aufrechterhaltung des Lebens. Das gibt wieder die Vorbedingung für eine Zunahme des Körperwuchses. Mit der zunehmenden Körpergröße wachsen aber nicht alle Dimensionen in gleicher Weise. Der Schädel nimmt in der Längsrichtung mehr zu als in der Breite. Diese Horde wird mit der Zeit hochwüchsiger und langköpfiger. Ihr höherer und kräftigerer Wuchs macht sie von selbst zu Herrschern über die weniger günstig gestellten Pygmäenrassenstämme. Selbst wenn diese im Laufe der Zeit sich auch mehr oder minder an das tropische Klima anpassen, so erreichen sie doch nie die Entwicklungsmöglichkeiten wie die bestangepaßten und kräftiger gebauten Rassen. Sie werden notwendigerweise in ihrer Körperentwicklung zurückbleiben; die nahrungsreichsten Landstriche werden ganz von selbst der stärksten, bestentwickelten Rasse zufallen. Die anderen werden mehr und mehr zurückgedrängt werden. Demgemäß wird es verständlich, daß wir in unseren Tagen die Pygmäenrassen in sumpfigen und ungesunden und nahrungsarmen Urwäldern finden, in den für den Menschen fast unbewohnbaren Gebieten zu beiden Seiten des Äquators, während die höherstehenden Negerstämme die fruchtbaren Gebiete einnehmen.

II. Die Niederen Rassen.

Ich gehe nunmehr zur nächsten Schichte in der Rassenbildung über und will diese Schichte die Schichte der Niederen Rassen nennen. Diese Schichte umfaßt fünf Rassen. Sie sind zwar untereinander sehr verschieden, aber durch eine ganze Reihe von Zügen unterscheiden sie sich sowohl von der Schichte der Pygmäen wie von der der Höheren Rassen.

Die fünf Rassen, die ich zu dieser Schichte zähle, sind:

1. Die nigritische Rasse.
2. Die austromelanesische Rasse.
3. Die dravidische Rasse.
4. Die indischamerikanische Rasse.
5. Die samische Rasse.

Daß es nur eine nigritische Rasse gibt, darüber kann wohl nunmehr kaum ein Zweifel herrschen. Sie ist sicherlich stark der Kreuzung mit anderen Rasseelementen, besonders hamitischen, ausgesetzt gewesen. Und wenn man nun selbst in Südafrika ab und zu Neger antrifft mit stark vortretenden, schmalen, geradrückigen Nasen, so kann man sicher sein, hamitische Bastarde vor sich zu haben. Kreuzungen mit Pygmäenrassen haben hie und da die charakteristischen Körperproportionen verwischt und Kreuzungen mit malayischen Rasseelementen haben durch das Vordringen der Howa von Madagaskar aus an manchen Orten nicht wenig dazu beigetragen, um die charakteristische Kopfform zu verwischen. Aber es bleiben doch überall genug reinrassige Individuen zurück, daß man die eigentümlichen Züge der nigritischen Rasse nachweisen kann.

Jene Kombination von Merkmalen, welche für alle Nigritier spezifisch ist und welche sie von allen anderen Menschenrassen unterscheidet, besteht in der Verbindung von schlankem Körperbau, kurzem Rumpf, aber langen Armen und Beinen, dunkler, blauschwarzer Haut; schwarzem, enggekraustem, oft teppichartigem Wollhaar auf dem Kopf; aber spärlichem Bartwuchs und spärlicher Körperbehaarung, schmalem und langem Kopf, dolicho-mesokephal; breitem Gesicht mit stark vortretendem Jochbogen; schmaler, nach rückwärts geneigter Stirne; niedrigliegendem Nasenrücken und stark geblähten Nasenflügeln; stark vortretender Mundpartie auf Grund falscher Prognathie.

Durch die Gesamtheit dieser Züge, welche natürlich bei den verschiedenen Stämmen in verschiedenem, mehr oder minder hohem Grad vorhanden sein können, bilden die Nigritier eine von allen übrigen Menschenrassen wohl abgegrenzte Gruppe.

In gewisser Hinsicht kann man wohl sagen, daß sie Anknüpfungspunkte zur austromelanesischen Rasse hat und auf diese werde ich sofort näher zurückkommen. Das aber, worauf ich hier hinweisen will, ist die Tatsache, daß man nirgendwo auf der ganzen Erde eine andere Rasse findet, welche im Besitz dieser Merkmale ist. Man kann ihre Merkmale nicht bis zu anderen Gebieten der Erde verfolgen. Man ist genötigt, daran festzuhalten, daß sie für Afrika spezifisch ist. Sie muß deshalb nicht ihre Eigentümlichkeiten

in Afrika entwickelt haben. Aber es würde jedenfalls sehr gezwungen erscheinen, anzunehmen, daß sie ihre Wiege wo anders hatte.

Dieses Verbreitungsgebiet der nigritischen Rasse umfaßt keineswegs das ganze heutige Afrika. Das ganze nördliche Afrika vom 20. Grad nördlicher Breite an ist im wesentlichen von Hamiten bevölkert und diese gehören zweifellos einer anderen Rasse an. Inwieweit dieser Teil Afrikas vielleicht vor der

– – – – – Grenzen des austromelanesischen Kontinentes während des Oligozäns.

..... Grenzen der Malayischen Halbinsel während des Miozäns (nach Th. Arldt).

Austromelanesisches Rassengebiet.

Indonesisches Rassengebiet.

Zweifelhaftes Rassengebiet.

Abb. 3.

Ankunft der Hamiten von Nigritiern bewohnt war, darüber weiß man bisnun sehr wenig. Es macht heutzutage fast den Eindruck, als ob das ganze nördliche Afrika Expansionsgebiet für die verschiedensten Rassenelemente gewesen wäre. Es ist ja auch als Landgebiet betrachtet von bedeutend jüngerem Alter als das ganze südlich davon gelegene Afrika.

Vom Gesichtspunkte der Phylogenese gesehen, ist die austromelanesische Rasse zweifellos die älteste der fünf niederen Menschenrassen. Die Eigenart ihrer Verbreitung ist außerordentlich charakteristisch und von größtem Inter-

esse in bezug auf den Ursprung der Menschenrassen. Ihr gegenwärtiges Landgebiet umfaßt Tasmanien, Australien, Neuguinea sowie die zahlreichen Gruppen kleiner Inseln, welche sich von der Ostküste Neuguineas nach Südosten bis einschließlich Kaledonien und die Loyalty-Gruppe erstrecken. Es ist höchst auffallend, daß sie nicht die verhältnismäßig schmalen Meeresteile überschritt, welche Neuguinea von den Großen und Kleinen Sunda-Inseln trennen, wohl aber den viel breiteren Meeresteil zwischen Tasmanien und Australien (siehe Abb. 3).

Man kann natürlich darüber streiten, ob es richtig ist, die Bewohner aller dieser Inselgruppen zu einer und derselben Rasse zu zählen. Der Unterschied zwischen den nun ausgestorbenen Tasmaniern und den Australiern ist nämlich gar nicht so gering, und ebensowenig gering ist der Unterschied zwischen den Australiern und den Papua. Bedeutend geringer ist der Unterschied zwischen diesen letzteren und den eigentlichen Melanesiern. Man wäre somit gemäß dem alten Rassebegriff berechtigt, zu sagen, daß man es hier mit vier verschiedenen Rassen zu tun hat. Dies würde indessen bloß ein Streit um Worte sein, da niemand wird leugnen wollen, daß die diese vier Rassen verbindenden Gemeinsamkeiten viel zahlreicher sind als die Trennungspunkte. Will man sie auf vier Rassen aufteilen, so ist man genötigt, zu sagen, daß diese vier Rassen Zweige einer und derselben großen Stammrasse sind. Ich ziehe vor, zu sagen, daß wir es hier mit einer Rasse zu tun haben, die sich in vier Rassenvarianten differenzierte.

Das, was diese große Rasse vor allen anderen auszeichnet, ist vor allem die große Häufung inferiorer Züge, Züge, wie sie sich in mehr oder minder großer Zahl bei den niedrigerstehenden Rassen finden, beim *Homo primigenius* und den Anthropoiden, welche aber nur als ausgesprochene Seltsamkeiten unter den höherstehenden Rassen Europas vorkommen. Ich nenne als einige Beispiele solcher Züge eine sehr geringe Schädelkapazität, einen sehr niederen Profilwinkel der Stirne, stark entwickelte *Tori supraorbitales*, starke Prognathie des Mittelgesichtes u. dgl.

Dr. SARASIN teilt mit, daß er bei den Neukaledoniern nicht weniger als 109 solcher Züge gefunden hat. Diese Häufung inferiorer Züge ist gewissermaßen spezifisch für die austromelanesische Rasse und sie verbindet die vier Zweige dieser Rasse sehr eng miteinander, aber auch durch andere sehr charakteristische Züge sind die vier Zweige dieser Rasse miteinander verknüpft, ich nenne bloß die verhältnismäßig dunkle Hautfarbe, von der sie den Namen erhielt, die ausgesprochene Dolichokephalie, den mittleren Körperwuchs, ungefähr 165 *cm*, die außerordentlich niedriggebaute und breite Nase, die ausgeprägte Makroskelie: lange Extremitäten und kurzer Körper, den protomorphen Körperbau: große Überlänge der Arme.

Durch alle die hier genannten Züge ist diese ganze Menschengruppe so eng miteinander verbunden und so deutlich abgesondert von allen anderen bekannten Menschentypen, daß man nicht darüber im Zweifel sein kann, daß sie eine sehr wohl charakterisierte Menschenrasse ist. Und das, was diese vier Gruppen scheidet, ist als unbedeutend zu betrachten im Verhältnis zu dem, was sie verbindet. Mit anderen Worten: sie haben eine gemeinsame Ent-

wicklungslinie zurückgelegt während einer sehr langen Zeit, während die getrennten Entwicklungslinien von sehr kurzer Dauer waren.

Die Melanesier ebensowohl wie die Papua haben durchwegs stärker gekraustes Haar, während die Australier in der Regel nur engwelliges Haar haben. Aber neuere Untersuchungen haben doch zutage gebracht, daß bei weitem nicht alle Papua und Melanesier das spezifische stark gekrauste Haar haben, ebenso wie diese und hinwieder auch unter den Australiern vorkommt. So findet man auch unter den Australiern ab und zu eine etwas hellere Haut und die Papua haben sich in bezug auf die Nasenform spezialisiert, indem diese bei vielen von ihnen den Typus der Adlernase hat, BIJLMER's Untersuchungen haben aber gezeigt, daß dies keineswegs als ein Rassenmerkmal der Papua charakterisiert werden kann.

Ganz natürlich ergibt sich nun die Frage: Woher ist dieser eigentümliche Menschentypus gekommen? Gegen Nordwesten ist er nur durch ganz schmale Meeresteile von den Inselgruppen des Malayischen Archipels getrennt. Aber von dort her kann der austromelanesische Menschentypus nicht gekommen sein. Hier stößt man nämlich auf einen ganz abweichenden Typus, auf den ich sofort zurückkommen werde.

Eine geringe Übereinstimmung herrscht zwischen dem melanesischen Typus und den afrikanischen Negern, nämlich mit Bezug auf die Haarform und die Hautfarbe. Aber eine genauere Untersuchung zeigt doch, daß die afrikanischen Neger ganz verschieden von den Austromelanesiern sind. Diesbezüglich muß ich mich hier mit dem Hinweise auf die außerordentlich eingehenden Untersuchungen darüber begnügen, welche uns in Fr. SARASIN's großem Werk über Neukaledonien vorliegen (p. 42—79).

Dasselbe gilt von der dravidischen Rasse in Indien. Und so kann man die ganze Erde durchsuchen, ohne auf einen Menschentypus zu stoßen, von dem die austromelanesische Rasse abgeleitet werden könnte. Und gleichwohl findet man ständig, selbst in der neuesten Zeit, ausgeführt, daß der Mensch nach Australien in einer geologisch späten Zeit gekommen sei, ganz allgemein ist die Annahme, daß Indien der Ausgangspunkt war und daß der Weg über Malaysien ging. Die Begründung ist ziemlich originell, nämlich, daß Australien zweifellos in einem sehr frühen Zeitpunkt von den übrigen Festlandsmassen abgetrennt wurde. Als diese Abtrennung vor sich ging, war die Entwicklung noch nicht bis zu den Raubtiergruppen vorgeschritten. Denn wenn dies der Fall gewesen wäre, so wären auch die Raubtiere nach Australien hinübergewandert und hätten dort rasch den Beuteltieren das Ende bereitet. Und so kam man zum Schlusse, daß der Mensch auf dem Seewege nach Australien gekommen sein muß und während einer viel späteren Erdperiode. Denn man betrachtete es als eine gegebene Tatsache, daß der Mensch viel jüngeren Ursprungs ist, als die Raubtiere. Das bildete gewissermaßen ein Axiom, an dem man nicht zu rühren wagte.

Dazu möchte ich das Folgende bemerken: Wenn dieser Menschentypus in einer späteren Erdperiode nach Australien gekommen wäre, nachdem der heutige Zustand der Verteilung von Land und Wasser schon zustande gekommen war, so hätte er zahlreiche größere und kleinere Meeresstrecken zu

passieren gehabt. So ist es zum Beispiel ziemlich weit von Australien nach Tasmanien. Und es liegt ungefähr 1500 *km* Meeresbreite zwischen Australien und Neukaledonien, ebenso trennen große offene Meeresstrecken die verschiedenen melanesischen Inselgruppen voneinander.

Es ist an und für sich außerordentlich unwahrscheinlich, daß ein so primitiver Menschentypus diese Entfernungen hätte überwinden können. Zudem ist es ganz außerordentlich auffallend, daß dieser so charakteristische Typus gerade nach jenen großen und kleineren Inseln hätte auswandern sollen, welche einstmals, in einer früheren Erdperiode, ein großes Festland gebildet hatten, während er sich vollkommen fernhielt von Inseln, die viel leichter zu erreichen waren. Weiters muß es gestattet sein zu fragen, warum der Typus ausschließlich in diese Erdgebiete ausgewandert ist, unter vollständiger Beiseitelassung des ganzen großen asiatischen Festlandes. Denn dort findet sich keine Spur von ihm. Ferner ist es ganz seltsam, daß die Auswanderung plötzlich aufhörte. Konnte dieser primitive Menschentypus über diese Meeresstrecke gelangen, so mußte es doch wohl auch den höheren Menschentypen, welche Malaysien bewohnen, möglich gewesen sein, dieselben Meeresstrecken zu überwinden und dann würde ja der Typus rasch seine Reinheit verloren haben. Aber das war nicht der Fall.

All dies gibt, so denke ich, starke Beweise dafür, daß die Menschheit auf dem Landwege nach Austromelanesien gekommen ist. Dann ist man aber auch genötigt, gleich bis zum Oligozän zurückzugehen. Denn damals wurde die Landverbindung abgebrochen und dadurch der Typus vollkommen isoliert in dem neugebildeten Gebiet. Und das geschah in einer Erdperiode, als die Entwicklung nur bis zur Gruppe der Marsupialia vorgeschritten war. Später ging die Entwicklung hier Sonderwege — nahm einen sehr konservativen Verlauf — und das wirkte auch auf den Menschentypus dort ein. Diesem mangelte dort der starke Ansporn zur Entwicklung, der die andere große Gruppe beeinflußte, die auf dem asiatischen Festland isoliert wurde und die später in den Fluß einer großen Entwicklung geriet, der auch auf die dort wohnenden Menschen weitertreibend wirken mußte. Das Auftreten der Raubtiere war wohl nicht der geringste Ansporn dabei.

Dies steht in offenbarem Widerspruch zu unserer gewohnten Auffassung von der Entwicklung des Menschen, die ja darauf beruht, daß wir seine Entwicklung einer späteren Zeit zuschreiben, als es die der Raubtiere ist. Darüber aber haben wir ja zurzeit kein sicheres Wissen. Und gerade die Tatsache, daß wir heute einen ganz spezifischen Menschentypus von ungemein großem Alter in einer Verbreitung finden, die genau dem alten austromelanesischen Kontinent entspricht, muß uns veranlassen, die alte Anschauung vom Alter des Menschengeschlechtes einer Revision zu unterziehen.

In einer späteren Erdperiode zerteilte sich der austromelanesische Konti-

nent neuerdings, bis er schließlich die gegenwärtige Gestalt annahm. Dadurch bildeten sich die neuen Isolationsgebiete: Tasmanien, Australien, Neuguinea und der Melanesische Archipel. Die Differenzierung ist auch hier in vollem Gange, aber sie steht doch erst in ihren ersten Anfängen und es sieht so aus, als ob diese Rassen ausgerottet sein werden, bevor diese Differenzierung vollendet sein wird.

Mit Bezug auf das hier Vorgebrachte glaube ich, daß das Studium der austromelanesischen Rassenverhältnisse uns zu folgenden Schlüssen führt:

1. Der Mensch hatte sich in Austromelanesien bereits niedergelassen, bevor dieser Weltteil von der übrigen Kontinentmasse sich abtrennte.

2. Nachdem diese Trennung vollzogen war, blieb Austromelanesien vollkommen isoliert von der übrigen Welt.

3. In einer bedeutend späteren Erdperiode wurde Tasmanien, Neuguinea und Melanesien abgetrennt vom australischen Kontinent.

4. Auch diese Abtrennung war vollkommen genug, um Anlaß zu neuen Rassenbildungen zu geben, aber auf Grund des erst kurzen, seit dieser Abtrennung verflossenen Zeitraumes sind diese neuen Rassenbildungen, diese neuen Differenzierungen, noch in ihren ersten Anfängen.

Von nicht geringerem Interesse ist das Studium der Anthropologie Malaysiens, wenn es sich darum handelt, die Bedeutung der Isolierung zu beleuchten, doch gilt diese Bedeutung hier nicht so sehr für die Rassenbildung als für die Rassenerhaltung.

Wir haben jetzt glücklicherweise ganz gute Kenntnis von der Anthropologie Malaysiens. Wir finden hier heute einen vom melanesischen ganz abweichenden Typus. Und neuere Untersuchungen haben völlig sichergestellt, daß zwischen den verschiedenen Naturvölkern Malaysiens in physischer Hinsicht kein wesentlicher Unterschied besteht, wenn man die Pygmäenrassen ausnimmt.

Die Eingebornen auf Sumatra, Borneo, Celebes, den Philippinen, den Kleinen Sunda-Inseln und auf allen den anderen Inseln dieses großen Archipels sind in allen wesentlichen Zügen einheitlich; sie zeichnen sich aus durch ihren geringen Körperwuchs, ungefähr 157 *cm,* ihre hellbraune Haut, die Mesokephalie ihres Schädels, ihre stärker vortretende Nase, ihr ziemlich gerades Haar, ihre niedrige, flache Stirne, ihre deutlichen *Arcus superciliares.* Der Typus ist auch in vielen anderen Beziehungen gekennzeichnet, aber das hier Angeführte ist mehr als hinreichend, um ihn gegenüber allen anderen Menschenrassen zu charakterisieren. Das, worauf ich vor allem hinweisen will, ist seine außerordentlich charakteristische Verbreitung. Am reinsten findet sich der Typus auf den Großen Sunda-Inseln und auf den Philippinen. Auf den Kleinen Sunda-Inseln sind Urvölker des indonesischen Typus nicht mit Sicherheit nachgewiesen. Auf den am weitesten gegen Osten liegenden Kleinen Sunda-Inseln, besonders auf Timor, aber wahrscheinlich auch auf Flores, ist zweifellos die melanesische Rasse bodenständig. In betreff Sumbawas sind die Verhältnisse äußerst zweifelhaft. Mit voller Sicherheit kann man sagen, daß die indonesische Rasse auf Neuguinea ursprünglich nicht bodenständig ist und ebenso nicht auf den westlich dieser großen Insel vorge-

lagerten kleinen Inseln Aru und Kei. Auf den Molukken sind die Verhältnisse sehr kompliziert und bisher noch nicht genügend klargelegt. Auf den nördlichsten der Molukken gibt es jetzt viele Alfuren, aber auch viele Papua. Welches Rassenelement hier als das ursprünglichste gelten kann, muß bis auf weiteres unentschieden bleiben.

Das Verbreitungsgebiet der indonesischen Rasse ergibt sich somit so, wie es auf dieser Kartenskizze dargestellt wurde (siehe Abb. 3). Wie oben erwähnt, ist es möglich, daß die nördlichsten der Molukken eher mit Schwarz hätten bezeichnet werden sollen und dem melanesischen Gebiet zugeschlagen hätten werden sollen, ebenso wie es zweifelhaft erscheinen kann, wo die Grenze über die Kleinen Sunda-Inseln gezogen werden sollte, aber im übrigen kann sich kein Zweifel ergeben.

Was kann nun die Erklärung geben für diese seltsame Gestaltung des Verbreitungsgebietes. Wenn es diesem primitiven Menschentypus gelang, von Sumatra und Java nach Borneo und weiter nach Celebes und den Philippinen hinüberzukommen, warum kam er dann nicht auch nach Neuguinea hinüber?

Die Erklärung kann kaum eine andere sein, als die, daß die hier genannten Inseln zu der Zeit, als sich der Typus hier ausbreitete, keine Inseln waren. Diese ganze Inselgruppe bildete damals eine große, zusammenhängende Landmasse, welche in fester Landverbindung mit Asien stand. Erst in einer so späten Zeit wie dem Pliozän wurde diese Landmasse von Asien abgetrennt und bildeten sich diese Inselgruppen. Und die Zeit von Pliozän bis zur Gegenwart ist viel zu kurz, um die Möglichkeit zu einer neuen Rassenbildung zu geben. Aber die vorzügliche Isolierung auf diesen Inseln hat die Rasse gleichmäßig bis auf unsere Tage konserviert. Wir haben hier ganz dasselbe Bild vor uns, das die norwegischen Talzüge mit Bezug auf die nordische Rasse bieten. Keine dieser Rassen hat ihre Heimat dort, wo sie heute am reinsten gefunden wird, sie wurde dort bloß konserviert.

Die neueren anthropologischen Untersuchungen haben nämlich klargestellt, daß die indonesische Rasse nur ein kleiner Zweig der großen paläasiatischen Rasse ist. Es fehlt mir hier der Platz, mich auf diese weitläufige Frage näher einzulassen [6]. Ich werde mich damit begnügen, darauf hinzuweisen, daß alle neueren Untersuchungen zu bestätigen scheinen, daß die paläasiatische Rasse einst eine gewaltige Ausbreitung über den ganzen östlichen Teil des asiatischen Kontinentes und über Amerika gehabt haben muß. Sie bildet überall die Unterschicht in der gegenwärtigen mongolischen Rasse und scheint in allen amerikanischen Urvölkern sowohl den Indianern wie den Eskimos und den Feuerländern, als ein wesentliches Rassenelement auf. Es ergibt sich auch eine auffallende äußere Gleichheit zwischen einzelnen Indianern und den Eingebornen in Malaysien. Das wird unter anderen auch von einem so hervorragenden Kenner sowohl der Indianer wie der Indonesier, wie es CARL LUMHOLTZ ist, hervorgehoben.

KOGANEI's Untersuchungen der Ainu haben es vollkommen klargestellt, daß dieselben nur eine Variante dieser selben großen paläasiatischen Rasse

[6] Ich habe diese Frage mehr umständlich behandelt in „Naturen" 1923—1924.

darstellen. Und daß sie das wesentliche Grundelement bei einer Reihe nordasiatischer Völker, wie der Giljaken, Jakuten, Tungusen, Tschuktschen, Kamtschadalen, Jukagiren bildet, muß nach den neueren Untersuchungen als sicher festgestellt gelten.

Diese dritte große Niedere Rasse, deren reinste Vertreter in unseren Tagen die indonesischen Eingebornen sind, hatte somit als ihr ursprüngliches Isolationsgebiet aller Wahrscheinlichkeit nach die ganze östliche Hälfte Asiens und wahrscheinlich auch den größten Teil Amerikas. Sie wäre also in ihrer Gesamtheit am besten als die indoamerikanische Rasse zu bezeichnen.

Die vierte Niedere Rasse ist die dravidische, welche sich nur in Indien findet. Sie ist nicht minder gut charakterisiert als die zwei übrigen. Durch ihr stark gelocktes Haar, ihre sehr dunkle Haut, ihre stark dolichokephale Schädelform, ihre stark ausgeprägten *Arcus superciliares* unterscheidet sie sich scharf von allen anderen bekannten Menschenrassen. Man kann auf keiner anderen Stelle der Erde eine Rasse nachweisen, von der gesagt werden kann, daß sie mit ihr nahe verwandt sei. Wenn sie sich nicht dort, wo sie sich heute findet, entwickelt hat, muß man davon ausgehen, daß ihr ursprüngliches Isolationsgebiet vollkommen verschwunden ist. Ich glaube indessen, daß sie sich dort entwickelt hat, wo sie sich heute findet.

Schließlich haben wir dann noch die fünfte Niedere Rasse, die hyperbrachykephale, die paläarktische oder samische Rasse, deren typischesten Vertreter in unseren Tagen die Lappen und Samojeden sind und deren Züge so wohlbekannt sind, daß ich nicht näher auf sie einzugehen brauche. Durch ihre hochgradige Brachykephalie, ihre braune Haut, ihre sehr geringe Körperhöhe, ungefähr 150 *cm*, ihr nahezu dreieckiges Gesicht, ihr spitzes Kinn, ihr verhältnismäßig weiches Haar, durch die Verbindung aller dieser und einer ganzen Reihe anderer Züge scheidet sich diese Rasse scharf von allen anderen Menschenrassen.

Sie ist mindestens ebenso spezifisch, wie irgendeine der übrigen Rassen, sie ist ganz ohne Verbindung mit einer von ihnen, sie hängt gewissermaßen ganz in der Luft.

Mit unserer gegenwärtigen Kenntnis der Rassenanthropologie des Menschen ist es nicht möglich, mehr als die hier angeführten Niederen Rassen nachzuweisen. Aber ich möchte die Einschränkung machen, daß Südamerika in dieser Hinsicht bisher erst sehr unvollkommen untersucht worden ist. Und es ist gar nicht so unwahrscheinlich, daß es uns in der Zukunft glücken mag, bessere analytische Methoden zu finden, mit deren Hilfe auch andere Niedere Rassen mit geringerem Verbreitungsgebiet nachgewiesen werden können.

Ist es möglich, irgendeine zufriedenstellende Erklärung für die hier geschilderten Eigentümlichkeiten der menschlichen Rassenverteilung zu geben?

Vom gegenwärtigen Standpunkt unseres Wissens aus, glaube ich nicht, daß es möglich ist. Dazu sind noch viel zu viele Lücken in unserem Wissen. Die Erklärung, die ich hier andeuten will, ist deshalb auch nur als eine brauchbare Arbeitshypothese zu betrachten. Es gibt da zwei Dinge, auf die ich neuerdings die Aufmerksamkeit hinlenken will.

Dies ist vor allem die gegenwärtige, sehr deutliche Ausbreitung dieser Rassen und in zweiter Linie die Tatsache, daß sich kein sicheres Anzeichen dafür findet, daß sie früher eine im wesentlichen andere Verbreitung hatten. Die wenigen Ausnahmen davon, die nachgewiesen werden können, stärken, wie ich sofort nachweisen werde, in hohem Grade die Auffassung, die ich hier vertreten will, nämlich die bezüglich der primären Isolationsgebiete dieser Rassen. Die nigritische Rasse findet sich nirgends außerhalb Afrika und ihr Gebiet kann dort auf die südlichen drei Viertel dieses Kontinents begrenzt

Abb. 4.

werden. Die Verbreitungsgebiete der austromelanesischen Rasse, der dravidischen Rasse und der samischen Rasse sind gegenwärtig so, wie sie auf der beigefügten Karte (Abb. 4) dargestellt sind. Schwer ist es, mit unserem gegenwärtigen Wissensstand die Grenzen des Ausbreitungsgebietes der indoamerikanischen Rasse in Asien genau festzustellen. Was diesbezüglich als sicher angesehen werden kann, ist, daß sie sich nicht südlich des Himalaja und nicht westlich des Pamir findet. Im nördlichen Asien ist ihre Verbreitung beschränkt auf die Gebiete östlich des Altai. In jenem Teile Asiens, der nördlich und östlich des Himalaja, des Pamir und des Altai liegt, scheint sie einstmals eine große Ausbreitung gehabt zu haben.

Mit der Einschränkung, daß die Grenzen gegen Westen als strittig gelten können, nehme ich an, daß die umstehende Karte in allen wesentlichen Zügen ein korrektes Bild der Ausbreitung dieser Rasse gibt.

Es geht aus dieser Karte hervor, daß man von keiner dieser fünf Rassen sagen kann, daß sie gegenwärtig in vollkommener Isolierung lebt.

Ganz im Gegenteil sind sie alle zusammen in engem Kontakt mit anderen Rassen. Es ist ganz undenkbar, daß sie ihre Rasseneigentümlichkeiten unter denselben Verhältnissen entwickelt haben können, unter denen sie jetzt leben.

Wenn man sich aber eine Karte vornimmt, welche die Verteilung von Land und Wasser in früheren Erdperioden zeigt, so fällt uns sofort auf, daß

Die Kontinente während des Oligozäns.
Gegenwärtige Kontinente.

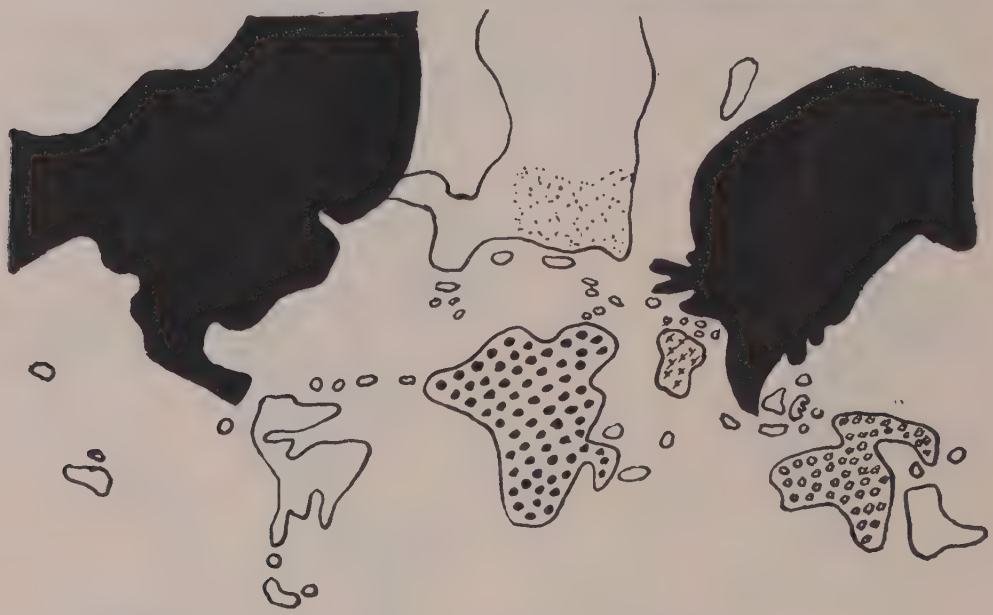
Abb. 5.

während des Oligozäns eine Verteilung von Land und Wasser bestand, welche Isolierungsgebiete von genau jener Beschaffenheit schuf, die notwendig war, um fünf Rassen mit einer Verbreitung entsprechend der hier beschriebenen der fünf Niederen Rassen die Entwicklungsmöglichkeit zu geben (siehe Abb. 5 u. 6).

Afrika war zu dieser Zeit viel kleiner als jetzt, indem der ganze nördliche Teil dieses Kontinentes unter dem Meeresspiegel lag. Der übrige Teil Afrikas war durch breite Meere von der übrigen Welt abgetrennt und die hier wohnenden Menschen lebten unter einer vollkommenen Isolierung.

Vorderindien bildete zusammen mit Ceylon eine große Insel, welche durch breite Meere sowohl von Afrika wie von dem übrigen Asien getrennt war. Auch die hier wohnenden Menschen lebten unter einer vollkommenen Isolierung. Erst nach der Eiszeit wurde Ceylon von Indien abgetrennt. Aber der Zeitraum seither war zu kurz, als daß eine neue Rassenbildung hätte auf

Ceylon vor sich gehen können. Aber diese Abtrennung hat doch dazu geführt, daß die Wedda die Züge der dravidischen Rasse relativ rein bewahrt haben. Australien bildete zusammen mit Tasmanien, Neuguinea und großen Teilen Melanesiens einen großen Kontinent, der durch weite Meeresstrecken von der



Isolationsgebiet der austromelanesischen Rasse.

Isolationsgebiet der nigritischen Rasse.

Isolationsgebiet der dravidischen Rasse.

Isolationsgebiet der indoamerikanischen Rasse.

Isolationsgebiet der samischen Rasse.

Isolationsgebiet der Pygmäenrassen und unbekannter Kleinrassen.

Abb. 6.

übrigen Welt abgetrennt war. Wie lange diese Verbindung dauerte, kann bisher nicht mit voller Sicherheit gesagt werden. Aber sie war zweifellos von sehr langer Dauer und gibt damit eine ausreichende Erklärung für die vielen gemeinsamen Züge bei den Australiern, den Tasmaniern, Melanesiern und den Papua. Erst gegen Schluß des Pliozäns wurde Tasmanien, Neuguinea und Melanesien voneinander und von Australien abgetrennt und wurden damit neue kleinere Isolierungsgebiete geschaffen, welche die Grundlage gaben für die Entwicklung der vier Unterrassen: der tasmanischen, der melanesischen, der australischen und der papuanischen.

Der ganze östliche Teil Asiens war während des Oligozän durch weite Meere von Indien und Westasien abgeschnitten. Er besaß dagegen eine breite, feste Landverbindung mit Nordamerika. Dieser gewaltige Kontinent war weit gegen Nordosten durch die sogenannte Isländische Brücke mit der Paläarktis verbunden. Wie lange die paläasiatische Rasse während dieser Erdperiode die Möglichkeit hatte, sich auszubreiten, ist nicht leicht zu sagen. Jedenfalls war sie aber durch breite Meere vollständig isoliert von den drei obengenannten Rassen. Und die vielen Züge, welche die Eskimo und die nordamerikanischen Indianer mit den paläasiatischen Rassen gemeinsam haben, deuten doch bestimmt darauf hin, daß sie nach Osten zu bis nach Nordamerika gelangt ist.

Wie aus der Karte zu ersehen ist, war Indonesien während des Oligozäns ebenso wie jetzt ein Archipel. Ebenso bildeten die Andamanen eine große Insel. Ferner gab es im Indischen Ozean eine Reihe von Inseln, die jetzt verschwunden sind.

Ebenso gab es in dem großen Meer, welches Afrika von Europa und Asien trennte, eine Reihe von Inseln. Diese Inseln waren im wesentlichen die Gipfel der höchsten Gebirge Europas: der Pyrenäen, der Alpen, der Karpathen usw.

Das damalige „Mittelmeer" war sehr groß. Gegen Norden erstreckte es sich bis zur Südspitze Schwedens, gegen Süden reichte es teilweise tief nach Afrika hinein. Nun ist es wohl selbstverständlich, daß über ein solches Meer die damaligen Menschen nicht aus eigener Kraft gelangen konnten. Diese großen Kontinente des Oligozäns müssen deshalb in früherer Zeit in fester Landverbindung untereinander gestanden sein. Auf diesen festen Landverbindungen muß die Menschheit sich damals aufgehalten haben, als die Landsenkung vor sich ging. Aber diese verschwand dann im Meere. Nur die Wenigen, die sich auf die höchsten Bergspitzen retten konnten, blieben zurück. Später hob sich der Meeresboden wieder, die vielen kleinen Inseln erlangten eine feste Landverbindung miteinander und mit den großen Kontinenten. Während aber in der Zwischenzeit die Menschen auf den großen Kontinenten sich vermehren und gewaltig auf ihnen ausbreiten konnten, war denen, die auf den Inseln zurückgeblieben waren, keine Möglichkeit dazu gegeben gewesen. Sie konnten weder an Größe noch an Zahl zunehmen und es gab für sie auch weniger Gelegenheit zu kulturellem Fortschritt. Während die Menschen der großen Kontinente reichlich Gelegenheit hatten, sich die geeignetsten Örtlichkeiten für die Aufrechterhaltung ihres Lebens und die Entfaltung ihrer Anlagen auszusuchen, mußten sich die „Kleinrassen" der Inseln mit den Verhältnissen abfinden, so wie sie waren. Und als dann die Inseln feste Landverbindung mit den großen Kontinenten erlangten, mußten deshalb die primitiven und spärlichen Bevölkerungen der Inseln zu einer leichten Beute werden für die zahlreichen, körperlich und geistig höher entwickelten Bevölkerungen der großen Kontinente. Es fehlte ihnen alle Möglichkeit der Selbstbehauptung. Sie wurden entweder ausgerottet oder gingen unmerklich auf in der Bevölkerung der großen Kontinente, wo sie heute nur mehr als schwache Schattierungen in den rassenanthropologischen Verhältnissen verspürt werden können. Nur unter ganz besonders günstigen Verhältnissen konnten diese Kleinrassen der

Oligozänzeit günstige Vorbedingungen für ihre Erhaltung finden. Und dafür haben wir gerade in Indonesien Beispiele (siehe Abb. 7).

Der Indonesische Archipel bildete sich, wie bereits erwähnt, im Oligozän. Die paläasiatische Rasse konnte deshalb damals noch nicht vom Kontinent auf diese Inseln gelangen. Dadurch hatten die Pygmäenrassen, die damals die Inseln bewohnten, Gelegenheit, ungestört weiterzuleben. Und da diese Inseln damals wahrscheinlich von ungefähr der gleichen Größe waren wie heute, gewährten sie Raum für eine ganz beträchtliche Menschenmenge (Abb. 7 a).

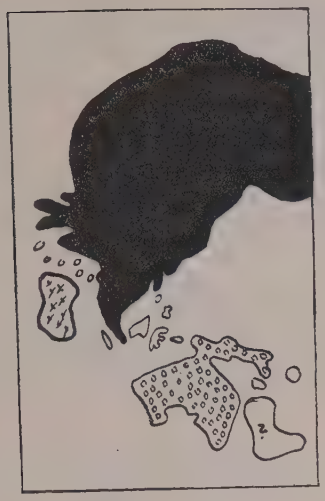
Als dann gegen Schluß des Tertiärs der Indonesische Archipel feste Landverbindung mit Indochina erlangte und der Weg zur Einwanderung für die paläasiatische Rasse frei wurde, fanden sie die Inseln bereits dicht von Pygmäen bevölkert vor. Paläasiaten von einheitlichem Typus strömten in alle die Inseln des Malayischen Archipels ein, der zu dieser Zeit (Abb. 7 *b*) eine große Halbinsel bildete. Aber diese feste Landverbindung dauerte gar nicht so sehr lange. Eine neue Landsenkung gegen Schluß des Tertiärs zerriß die feste Verbindung. Wieder gab es die alten Inseln, wie während des Oligozäns. Aber nunmehr gab es zwei Gattungen Menschen dort. An die Seite der Pygmäen der Oligozänzeit waren nun auch Paläasiaten getreten. Aber diese letzteren waren einheitlich auf allen diesen Inseln und die seit der letzten Landsenkung verstrichene Zeit ist nicht lang genug, als daß sie zu irgendeiner Rassenneubildung hingereicht hätte. Deshalb ist auch der indonesische Typus einheitlich oder nahezu einheitlich auf allen diesen Inseln. Aber auf einzelnen der Inseln konnten sich die Pygmäen der Oligozänzeit erhalten. Das ist zum Beispiel der Fall mit den Aëta auf den Philippinen und den Minkopi auf den Andamanen (Abb. 7 *c* u. *d*).

Die Paläogeographie gibt uns somit, wie ich glaube, eine ganz zufriedenstellende Erklärung für die gegenwärtigen rassenanthropologischen Verhältnisse Indonesiens.

Weiter im Norden erstreckten sich die Grenzen des asiatischen Kontinentes während der Oligozänzeit mehr nach Osten. Der ganze Japanische Archipel war damals in fester Landverbindung mit Asien. Die paläasiatische Bevölkerung hatte somit freien Zugang zu allen Inseln dieses Archipels. Aber gleichzeitig mit der Landhebung in Malaysien während des jüngeren Tertiär ergab sich eine Senkung mehr im Norden, im Japanischen Archipel und die Insel Sachalin bildete sich bereits im Pliozän. Die hier wohnenden Paläasiaten lebten somit seit dem Pliozän in vollkommener Isolierung und das gibt uns die Erklärung, wieso sich dort die paläasiatische Rasse neuerdings zu einem eigenen Typus differenzieren konnte, nämlich den Ainu.

Der Platz gestattet es mir hier nicht, auf die weitere Verzweigung der paläasiatischen Rasse in die Polargebiete, Amerika und Polynesien einzugehen.

Ich muß nun zurückgehen, um den großen Kontinent zu besprechen, der sich während der Oligozänzeit in Nordeuropa bildete. Er umfaßte den größten Teil des europäischen Rußland, Skandinavien sowie England und Irland. Er wird gewöhnlich als Paläarktis bezeichnet. Die einzige niedere Rasse, die sich in unseren Tagen in diesen Gebieten findet, sind die noch überlebenden Reste der paläarktischen Rasse, die Lappen und die Samojeden. Dieser Rasse



a) Älteres Tertiär.

b) Jüngeres Tertiär.

c) Diluvium.

d) Gegenwart.

Die austromelanesische Rasse.

Die indoamerikanische Rasse.

Die dravidische Rasse.

Die Pygmäenrassen.

Höhere Rassen.

Schematische Darstellung der Isolations- und Expansionsgebiete der austromelanesischen, der indoamerikanischen, der dravidischen, der Pygmäenrassen und der Höheren Rassen vom älteren Tertiär bis zur Gegenwart.

Abb. 7.

war es hier möglich, sehr lange unter vollkommener Isolierung zu leben und sie konnte daher auch eine ganze Reihe spezifischer Eigentümlichkeiten entwickeln. Sie ist zweifellos auch noch in unseren Tagen eine der bestcharakterisiertesten Rassen, die man finden kann.

Die einzige Rasse, die sich später in ihrer Nähe entwickelte, ist die nordische Rasse. Diese ist deshalb auch die erste Rasse, die mit ihr in Berührung kam und mit der sie in unseren Tagen eine Reihe von Merkmalen gemeinsam hat.

Die paläarktische Rasse hat deshalb nichts mit der mongolischen Rasse zu tun. Während ihrer Wanderungen stieß sie im Laufe der Zeit auf einzelne mongolische Scharen und nahm durch Kreuzung einzelne mongolische Züge an, aber die reinen Lappen z. B. besitzen in Wirklichkeit keinerlei mongolischen Zug.

Die Paläogeographie gibt uns deshalb, wie ich glaube, eine ganz zufriedenstellende Erklärung für die Bildung der paläarktischen Rasse.

(Schluß folgt.)

Die Religion der ältesten ägyptischen Inschriften.

Von Dr. Wilhelm Bayer, Aachen.

Inhalt:

Einleitung.

I. Teil: **Vorarbeiten.**

I. Die Chronologie.
II. Vorbemerkungen zum Material.
III. Philologische Bemerkungen.

II. Teil: **Das Material.**

I. Die Königstitel.
II. Die solaren Gottheiten.
A. Horus.
B. „Der Gott".
C. Die Flügelsonne.
D. Die Sonne.
III. Der Ka.
IV. Die Schakalgottheiten.
V. Neit.
VI. Sonstige göttliche Wesen.
VII. Das vordynastische Material.

III. Teil: **Auswertung.**

I. Qualitative Auswertung.
II. Quantitative Auswertung.
III. Königstitel.

Schluß.

Einleitung.

Die vorliegende Arbeit versucht eine Analyse und eine erste Auswertung des religiösen Gehalts der ältesten ägyptischen Inschriften. Als zeitliche Grenze dieser „ältesten" Inschriften ist das Ende der Dynastie II angenommen, mit dem für die ägyptische Geschichte und auch für die Religionsgeschichte manche Änderungen eingetreten sind. Dieses älteste inschriftliche Material schließt also die vordynastische Zeit und die beiden ersten Dynastien ein.

Trotz seiner Wichtigkeit ist dieses Material bisher nur selten und nur bruchstückweise besprochen worden. Die Bemerkungen, die in den Quellenveröffentlichungen einzelnen Stücken hinzugefügt sind, beschränken sich auf ein bescheidenes Maß und tragen zu sehr den Charakter des Zufälligen, als daß sie als eine auch nur annähernd genügende Erörterung gelten könnten; das gleiche gilt im ganzem auch von den kurzen Notizen, die Griffith in Petrie's „Royal Tombs" zu den Inschriften gibt (späterhin einfach als „Griffith" zitiert). Einzig über die Chronologie sind nahezu erschöpfende Untersuchungen angestellt worden. Grundlegend sind hier vor allem W. M. F. Petrie's Erörterungen (im Text der „Royal Tombs"; vgl. auch seine „History of Egypt"), die von Kurt Sethe („Beiträge zur ältesten Geschichte Ägyptens", Unters. III, Leipzig, 1903; bes. Aufsätze II—IV) und für Dynastie II von Raymond Weill („Des monuments et de l'historie des deuxième et troisième dynasties ég.", Paris 1908) überprüft und in einigen nicht sehr wesentlichen Punkten verbessert wurden.

Abgesehen von diesen chronologischen Arbeiten, ist das Material noch kaum verwertet worden. Das gilt auch in bezug auf die Religion. Obwohl gerade die älteren und ältesten Formen der Religion für die Religionsgeschichte wichtig sind, hat man für die ägyptische Religion eine quellenmäßige Darstellung dieser ältesten Formen noch nicht versucht. Vor allem sind die ältesten Funde nicht verwertet in den bisher erschienenen Gesamtdarstellungen der ägyptischen Religion, weil diese Werke meist vor den Funden erschienen sind. Man konnte damals nur versuchen, die älteste Religion auf Grund des späteren Materials

zu rekonstruieren, ein Verfahren, das methodisch Mängel hat, unter den obwaltenden Verhältnissen aber das einzig mögliche war, wenn man sich nicht auf den ganz schwankenden Boden aprioristischer Entwicklungsreihen oder psychologischer Erwägungen begeben wollte. Ob und inwieweit die derart gefundenen Religionsbilder dem in den gleichzeitigen Quellen gegebenen Material entsprechen, kann nur ein Vergleich jener Bilder mit dem weiterhin gegebenen Material lehren.

Die Arbeit sondert sich in drei Hauptstücke.

Der erste Teil gibt Vorarbeiten in dreifacher Richtung. Von grundlegender Bedeutung auch für die Religion ist die Zeitordnung der Funde, die in den schon erwähnten Arbeiten (hinzuzufügen ist noch Eduard Meyer, „Ägypt. Chronologie", Abh. Berl. Ak. 1904, bes. S. 114 ff.) bereits eine treffliche Erörterung fand; es handelt sich in diesem Abschnitt also hauptsächlich um eine möglichst klare Zusammenfassung des in jenen Arbeiten zerstreut Gegebenen; nur hier und da sind neue Gedanken hinzugefügt („Die Chronologie"). Die Eigenart des Materials erfordert eine kurze Besprechung, zusammen mit einer Aufzählung der wichtigsten Quellenwerke („Vorbemerkungen zum Material"). Eine besondere Erörterung versucht die Klärung mancher oft wiederkehrender Zeichen und Zeichengruppen; auch sie ist durch die Abweichung der ältesten Funde von dem Material der späteren Zeiten bedingt („Philologische Bemerkungen"). Wenn diese Vorarbeiten einen verhältnismäßig großen Raum einnehmen, so ist zu bedenken, daß es sich um ein noch wenig erforschtes Gebiet handelt.

Der zweite Teil versucht das religiöse Material möglichst vollständig zu sammeln und zu ordnen. Die Anordnung erfolgt zunächst nach Gottheiten und dann weiter nach Königen. Außer für die solaren Gottheiten wurde wegen der Fülle des Materials auch je eine besondere Gruppe angenommen für den K a und für N e i t; eine besondere Gruppe erhielten auch die Schakalgottheiten, nicht weil das Material für sie sehr reichlich wäre, sondern weil für sie durch das Vorkommen dreier Schakaltypen die Verhältnisse ziemlich verwickelt sind. Das Material ist mit fortlaufenden Ziffern durchgezählt, auf die im folgenden Abschnitt ständig Bezug genommen wird.

Der dritte Teil strebt eine erste Auswertung des religiösen Materials an, die sich naturgemäß auf die Grundzüge beschränken muß (vor allem fällt ein Vergleich mit späteren Gruppen religiöser Texte, besonders etwa den Pyramiden-Texten, außerhalb des Rahmens dieser Arbeit). Die Auswertung sucht den Angaben der Texte sowohl in qualitativer als in quantitativer Richtung gerecht zu werden.

I. Teil: **Vorarbeiten.**

I. Die Chronologie.

Die Frage nach der Zeitordnung der Funde ist für die Zeit, aus der Königsnamen genannt sind, also hauptsächlich für die dynastische Zeit, gleichbedeutend mit der nach der zeitlichen Aufeinanderfolge der Könige, weil die Funde hier fast alle durch Nennung von Königsnamen oder Auffindung in Königsgräbern datiert sind; wo Königsnamen nicht gegeben sind, also be-

sonders in vordynastischer Zeit, ist zum Teil eine andere Methode zur Bestimmung der Chronologie erforderlich.

Die Möglichkeit zur Bestimmung der Zeitordnung der dynastischen und zum Teil auch der vordynastischen Zeit gibt fast allein das große Gräberfeld von Abydos; die Funde anderer Orte haben für diese Frage im ganzen nebensächliche Bedeutung und sind nur gelegentlich heranzuziehen.

Das Gräberfeld von Abydos hat zwei große Grabgruppen: eine westliche und eine kleinere östliche. Die östliche Gruppe, von PETRIE mit „B" bezeichnet, wird durch den groben Stil ihrer Funde sogleich in die vor- oder frühdynastische Zeit gewiesen; wir lassen sie einstweilen unerörtert und beschränken uns zunächst auf die große westliche Grabgruppe.

I. In dieser westlichen Gräbergruppe von Abydos sind neun kleinere Gruppen von Gräbern zu sondern, die je ein großes Grab umgeben. Von diesen neun Gräbern gehören acht ebensoviel Königen; eines, das *Merneit*-Grab, gehört einer Königin.

Die Namen dieser Persönlichkeiten, deren Zeitfolge zu bestimmen ist, sind in alphabetischer Ordnung folgende [1]:

Azab. (PETRIE, Grab X.) Der *Seten-Bit*-Name wie der Neterui-Name dieses Königs heißt *Merpaba* (I, XXVI, 57).

Chasechemui. (PETRIE, Grab V.) *Chasechemui* ist der Horus-Set-Name (II, XXIII, 200, XXIV, 206), der *Seten-Bit*-Name (II, XXIII, 191 bis 199) und der Nebti-Name (II, XXIII, 101) dieses Königs. Außerdem hat er noch den Neterui-Namen *Hetep-Unf* (II, XXIII, 191—199).

Den. (PETRIE, Grab T.) Der *Seten-Bit*-Name heißt nach mehreren Täfelchen und Siegeln *Setui* (I, XI, 4, 14, II, VII, 6, XIX, 151, 152). Dazu, und gegen NAVILLE's Einwendungen (Recueil de traveaux 24, 109 ff.) vgl. besonders SETHE 23 f. SETHE liest die Namen nicht *Den* und *Setui*, sondern *Udi-Mu* und *Chasechti;* während letzteres nur eine Lesungsvariante für *Setui* ist, liest ersteres nicht die beiden Zeichen des Namens nach ihrem Lautwert *D-N*, sondern nach ihrem Silbenwert *Udi-Mu*. Die Gründe, die SETHE 39 ff. dafür anführt (insbesondere daß die Namen der übrigen Könige, mit einer Ausnahme, alle mit Wortzeichen, nicht mit Lautzeichen geschrieben werden), sind nicht ohne weiteres abzuweisen und lassen seine Lesung als mindestens nicht unwahrscheinlich erscheinen; immerhin ist ein abschließendes Urteil nicht möglich.

Merneit (PETRIE, Grab Y). In diesem Grab fand sich nur dieser eine Name, und zwar ohne jeden Titel. Der Grund ist, daß es keinem König, sondern einer Königin gehört; vgl. später.

---

[1] Zur folgenden Liste ist zu bemerken: Um Verwirrung zu vermeiden, ist die PETRIE-sche Umschreibung der Namen beibehalten worden, soweit es sich um häufige Namen handelt; nur ist statt des englischen *kh* ein *ch* gesetzt. Ferner: Die ägyptischen Könige haben bekanntlich meist nicht einen, sondern mehrere Titel; für diese alte Zeit kommen in Frage: Horus-Titel (bzw. Horus-Set-Titel), Seten-Bit-Titel, Nebti-Titel und Neterui-Titel. Die Liste gibt, außer für Perabsen und Merneit, den Horus-Namen des betreffenden Königs; wo von den Königen noch andere Namen bekannt sind, ist das bemerkt. Endlich: Alle Zitate beziehen sich auf PETRIE, Royal Tombs, Bd. I und II.

Mersecha (Petrie, Grab U). Als Nebti-Namen hat dieser König einen anderen, unlesbaren Namen (I, XII, 1, XXVIII, 72), den Petrie (I, Text 26) für identisch mit dem „*Semempses*“ der Manethos-Liste hält.

Perabsen (Petrie, Grab P). *Perabsen* ist nicht der Horus-, sondern der Set-Name dieses Königs (II, XXII, 178—186, XXI, 173—177), sein Horus-Name heißt *Chasechemib* (II, XXI, 164—172). Wenn auch die beiden Namen nie auf dem gleichen Siegel vorkommen, so sind doch, weil sich nur diese beiden Namen im Grab P fanden, schwerlich mit Weill, Des mon., 119ff., hier zwei Könige anzunehmen. Analog den anderen Königen müßten wir auch *Perabsen* mit seinem Horus-Namen nennen, doch ist das kaum ratsam, weil Petrie *Chasechemib* stets *Perabsen* nennt.

Qa (Petrie, Grab Q). Den Horus-Namen *Qa* hat dieser König auch als *Seten-Bit*-Namen (I, VIII, 1, 9, 10, 14, IX, 3, 8, 10) und als Nebti-Namen (I, VIII, 5, IX, 12). Ein zweiter Nebti-Namen scheint gelegentlich (I, XII, 2, II, VIII, 2, 3) *Sen* oder *Sen-mu* zu sein, doch ist das nicht völlig klar.

Zer (Petrie, Grab O). Petrie (II, Text 3) hält wegen II, XXV, 109, „*It*“ für einen anderen Namen dieses Königs, doch ist durch nichts gesichert, daß „*It*“ auf diesem Siegel ein Königsname sein soll. Sethe 27 (dort Gründe) mag recht haben, wenn er es für den Namen des Siegelbeamten hält.

Zet (Petrie, Grab Z). Ein anderer Name dieses Königs ist unbekannt; hier ähnlich wie bei *Zer* möchte Petrie (II, Text 3) die gelegentlich auf einem Siegel neben dem Horus-Namen vorkommende Zeichengruppe „*Iti*“ für einen anderen Namen dieses Königs halten, doch ist das hier ebenso unwahrscheinlich, wie bei *Zer*. Die Gräbergruppe, die das *Zet*-Grab umgibt, ist wesentlich größer als die der anderen Königsgräber. Petrie bezeichnet sie mit W (vgl. I, Text 8).

Die Aufgabe ist also die Bestimmung der zeitlichen Aufeinanderfolge dieser neun Persönlichkeiten.

II. Das ist zunächst im Stil der einen großen Materialgruppe, der Siegel, eine gewisse Entwicklung von groben, unbeholfenen Zeichen zu feineren, geübteren, die zum Teil durchaus den Siegeln der späteren Dynastien ähneln, unverkennbar. (Das hier angeführte Argument der Stilentwicklung ist an sich nicht ohne weiteres beweisend, weil die Sonderung in groben und feinen Stil nicht ohne weiteres gleichbedeutend ist mit der Sonderung in „Früher“ und „Später“; sehr oft ist ja der grobe Stil der spätere, als Verfall. Dadurch aber, daß der feine Stil unseres alten Materials an den Stil der späteren Zeit angeschlossen wird, gewinnen wir die Sicherheit, daß hier dem groben Stil ein „Früher“ entspricht.) Das Ende dieser Entwicklung geben die Siegel von *Perabsen* (II, XXI—XXII) und *Chasechemui* (II, XXIII—XXIV). Diese beiden Könige werden auch durch sonstige Eigenarten ihrer Siegel klar von den übrigen gesondert; bei ihnen allein in der ganzen ägyptischen Geschichte erscheint auf den Siegeln der Set-Titel (bzw. der Horus-Set-Titel), und ferner kommen auf diesen Siegeln Gottheiten in Menschengestalt vor, die auf den anderen Abydos-Siegeln fehlen; durch beides werden *Perabsen* und

Chasechemui von den anderen sieben Abydos-Königen gesondert, durch letztere Eigenart an die spätere Zeit (Dynastie III ff.) angeschlossen. Es ist also zweifellos, daß *Perabsen* und *Chasechemui* den Beschluß unserer Königsreihe bilden.

Der Anschluß dieser beiden Könige an Dynastie III ist aber noch viel fester als nur durch allgemeine Stileigentümlichkeiten begründet. Der erste König der Dynastie III ist der bekannte *Zoser* (wir behalten diese allgemein gebräuchliche Schreibung bei). Nun sind die amtlichen Siegel *Zoser's* in der Terminologie und Formulierung ganz genau, bis auf den Königsnamen, den Siegeln *Chasechemui's* gleich (vgl. die Siegel *Zoser's* bei GARSTANG, *Bet-Khallaf*, Tafel 9, 5, 6, mit den Siegeln *Chasechemui's* RT II, XXIII, 193, XXIV, 202 bis 204). Wenn schon hierdurch die Folgerung, daß *Chasechemui* und *Zoser* Vorgänger und Nachfolger sind, fast unabweisbar wird, so wird sie noch bestätigt durch eine andere Tatsache. Auf einem Siegel *Chasechemui's* (II, XXIV, 210) wird die Königin *Nemaathep* mit dem Titel „Mutter der Königskinder" genannt. Auf acht Weinkrugsiegeln *Zoser's* (GARSTANG, Tafel 10, 7) heißt diese Königin *Nemaathep* „Königsmutter"; sie war also wohl *Chasechemui's* Gattin und *Zoser's* Mutter, somit Ahnmutter der Dynastie III. Wohl dieser Würde hat sie es auch zu verdanken, daß sie noch unter Dynastie IV in Memphis verehrt wurde: in ihrem K a - Haus, d. i. Totentempel, wurden damals noch täglich Opfer dargebracht (LD. II, 6); PETRIE (II, Text 32) vergleicht mit dieser Stellung der Herrscherin sehr gut die Verehrung der Königin *Aahmes Nefertiri*, der Ahnmutter der Dynastie XVIII, im neuen Reich (zum ganzen vorigen vgl. SETHE 37; dort auch ein weiteres Argument, nämlich die Wahrscheinlichkeit, daß *Chasechemui* auf dem Palermo-Stein als letzter König der Dynastie II gezählt wird).

So ist also *Chasechemui* fest an Dynastie III angeschlossen als der letzte der Abydos-Könige und zugleich als der absolute Schluß der Dynastie II; auf ihn folgt mit *Zoser* Dynastie III. *Perabsen* aber muß nach dem schon Gesagten einer der Vorgänger, wenn nicht der nächste Vorgänger von *Chasechemui* sein, gehört jedenfalls auch in Dynastie II.

III. Wenn der Charakter der Siegel eine erste Orientierung für die Ansetzung von *Perabsen* und *Chasechemui* ans Ende der Abydos-Könige ermöglichte, so verweist eine ähnliche Erwägung zwei andere Könige an den Beginn.

Unter den Königen *Zer* und *Zet* kommen (neben bessergearbeiteten) einige Siegel mit ganz altertümlichen rohen und zum Teil unordentlich gesetzten Zeichen vor (für *Zer* vgl. II, XV, 111, 113; für *Zet* I, XIX, 8, 9, II, XVI, 128), die in den Siegeln der anderen Könige keine Analogien haben, in der alten Gräbergruppe B aber ganz gebräuchlich sind (für B vgl. bes. II, XIV, 101 bis 104). Dadurch sind die beiden Könige an die alte Gruppe B angeschlossen. Daß ferner die beiden Könige unmittelbar einander folgten, wird auch noch durch die altertümliche Form einiger Schriftzeichen, die bei beiden gleich sind, bewiesen (z. B. II, V, 3, 14, XII, 3, XV, 111, für *Zet* verglichen mit den betreffenden Zeichen bei *Zer*), dann durch ein merkwürdiges Siegel (II, XVI, 123, *Zer* = I, XIX, 10, *Zet*), endlich vielleicht dadurch, daß unter beiden die gleichen

Beamten dienen (II, XVI, 121—124 für *Zer* = I, XIX, 10 für *Zet*, wenn hier wirklich ein Beamtenname genannt ist, was wahrscheinlich; die weitere Gleichung II, XII, 3 für *Zer* = I, XVIII, 5, 6, XIX, 7, II, XVII, 129 für *Zet*, die Sethe 29 vorschlägt, ist aber unsicher). Anderseits ist eine weitere Brücke zur alten Gruppe B hin die Tatsache, daß unter *Zer* der Horus-Titel zuweilen die alte Form hat, bei der die Oberkante des Rahmens, auf der der Falke steht, eingebogen ist (II, I, XV, 205), was in B die Regel ist (bes. II, XIII, 91, XIV, 97—99), später aber nie wieder vorkommt; der Übergang von dieser alten Form des Titels zur späteren vollzog sich eben unter *Zer*, von dem auch viele Funde schon die neue Form haben (II, V, 1, 2, 7, Va, 4, 5, VIa, 1, 4, XXV, 107—109. Auch zum Teil II, I im Schmuck). Letztere Tatsache ermöglicht auch die Bestimmung der chronologischen Folge von *Zer* und *Zet* untereinander: Bei *Zet* hat der Falkentitel schon den neuen Stil, woraus folgt, daß *Zet* später ist als *Zer*, also nach dem eben Gesagten sein Nachfolger.

Eine Bestätigung erhält diese Ordnung durch die Reihenfolge der Gräber. Die alte Gräbergruppe B liegt am weitesten östlich. Vom Westende dieser Gräbergruppe B liegt nun das Grab *Zer's* etwa 40 *m* weiter gegen Westen, auf das Gebirge zu; vom *Zer*-Grab liegt dann das *Zet*-Grab abermals 50 bis 60 *m* weiter nach Westen. So ergibt auch die Reihenfolge der Gräber von Ost nach West die Folge: Gruppe B-*Zer-Zet*.

Dadurch ist der Beginn der Reihe der Abydos-Könige (d. h. der Könige der großen westlichen Gruppe) bestimmt, insofern auf die einstweilen unerörterte große Gräbergruppe B zunächst *Zer* folgt und auf diesen *Zet*.

IV. Es bleiben fünf Namen übrig, nämlich (in alphabetischer Folge) *Azab, Den, Merneit, Mersecha, Qa*. *Merneit* ist eine Königin, wie Sethe (29 ff.) überzeugend nachwies. (Die Anführung der Gründe würde uns hier zu weit führen; der gewichtigste Grund ist der, daß bei dem Namen kein einziges Mal der Königstitel vorkommt.) Wir lassen ihre zeitliche Einordnung einstweilen unerörtert, da diese Frage später leichter lösbar ist. So bleiben vier Könige übrig, die, weil ihre Denkmäler im Stil ziemlich gleich sind, schon von vornherein für eine zusammenhängende Gruppe gehalten werden müssen. Aus dem Stil folgt ferner, daß diese Könige später sind als *Zer-Zet*, aber unmöglich in eine spätere Zeit als Dynastie II gehören können, daß sie also zwischen *Zet* und *Perabsen* gehören. Zwei Fragen sind also noch zu lösen: Die Reihenfolge der vier Könige innerhalb ihrer Gruppe und die Frage, ob diese Gruppe an *Zet* oder an *Perabsen* oder an beide anzuschließen ist.

Die Bestimmung der Reihenfolge wird nun für drei von den vier Königen ermöglicht besonders durch die Usurpierungen von Gefäßen; ein König hat auf irgendeinem Gefäß eines Vorgängers dessen Namen zu tilgen gesucht (ganz ist ihm das meist nicht gelungen; nicht immer wurde es auch nur versucht) und seinen eigenen daraufgeschrieben. Derlei Usurpierungen finden sich nun in dieser Königsgruppe folgende: *a)* Auf Gegenstände des *Den* schreibt *Azab* seinen Namen (I, V, 9, 11, 12); *b)* auf Gegenstände des *Azab* setzt *Mersecha* seinen Namen (I, VI, 9—11); *c)* auf Gegenstände von *Merneit* setzt *Mersecha* seinen Namen (I, V, 5); *d)* auf Gegenstände von *Den*

setzt *Mersecha* seinen Namen (Ägypt. Zeitschr. 35, 3). Daraus folgt: *Azab* ist später als *Den (a)*, *Mersecha* ist ebenfalls später als *Den (d)*, auch noch später als *Azab (b)* und endlich auch später als *Merneit (c)*; also ist *Mersecha* der späteste der drei Könige und *Den* der früheste, d. h. sie regierten in der Folge *Den-Azab-Mersecha*. (Unsicher bleibt hier nur die Einordnung *Merneit's*; nur daß sie früher als *Mersecha* ist, ist schon klar.)

Nachdem so die Folge *Den-Azab-Mersecha* gewonnen wurde, fragt es sich, wo der vierte König, *Qa*, einzuordnen ist. Die Antwort wird ermöglicht durch ein Moment, das besonders SETHE 25 f. betonte. Gelegentlich finden sich in den Königsgräbern Weinkrüge mit Siegeln nicht des betreffenden, sondern eines früheren Königs, d. h. Weine älteren Jahrgangs (z. B. I, XIX, 10, XX, 20, XXI, 29, XXIII, 39; vgl. später). Solche Siegel anderer Könige finden sich nun auch im Grab *Qa's*, und zwar solche von *Azab* (I, XXVI, 57) und von *Mersecha* (I, Text S. 26, Nr. 77). Daraus folgt, daß *Qa* noch später ist als *Mersecha*.

So regieren also die vier Könige in der Folge: *Den, Azab, Mersecha, Qa*. Daß diese Reihenfolge nicht nur relativ, sondern auch absolut ist, daß also diese Könige untereinander nicht nur früher bzw. später, sondern Vorgänger und Nachfolger sind, folgt mit ziemlicher Gewißheit aus mehrerem. Die allgemeine Stilgleichheit, ein zwar nicht unbedingt sicheres Moment, wurde schon erwähnt. Sodann läßt die absichtliche Namentilgung bei den Usurpierungen auf dynastische Zwiste zwischen Vorgänger und Nachfolger schließen, in denen der Nachfolger das Andenken seines Vorgängers durch die Namentilgung verfolgte (das ist aus manchen Analogien in der ägyptischen Geschichte bekannt, besonders aus den sogenannten „*Thutmosiden*-Wirren" in Dynastie XVIII); so hat *Mersecha* den *Azab* (I, VI, 9—11) und die *Merneit* (I, V, 5) verfolgt, und *Azab* den *Mersecha* (I, Text S. 26, Nr. 77), während *Azab* (I, V, 9, 11, 12) wie *Mersecha* (Ägypt. Zeitschr. 35, 3) auf Gegenstände von *Den* ihre Namen ohne Tilgung des Namens *Den's* setzen, d. h. also wohl beide als Nachfolger *Den's* erscheinen möchten. (Danach schiene also *Mersecha* der eigentliche Thronusurpator zu sein, dem *Qa* wieder als Vertreter der rechtmäßigen Nachfolge *Den-Azab* folgt.) Ein weiteres Moment sind die Weinkrugsiegel, wie sie von *Azab* (I, XXVI, 57) und *Mersecha* (I, Text S. 26, Nr. 77) im Grab *Qa's* und von *Den* im Grab *Azab's* (I, XXI, 29, XXIII, 39) vorkommen; wenn sie auch kein sicherer Beweis für Vorgänger-Nachfolger sind (z. B. Siegel von *Azab* und *Mersecha* im Grabe *Qa's*), so machen sie doch eine größere Zwischenzeit unwahrscheinlich. Ferner kommen Beamte eines Königs noch unter einem anderen König vor (z. B. der Beamte *Henuka* des Königs *Mersecha* I, XII, 1, II, VIII, 5, noch unter *Qa* I, XI, 2). Endlich sind die Gräber dieser Könige in einer Gruppe beieinander gebaut, so daß für eine Zwischenregierung kein Platz mehr bleibt. All das, besonders aber die Usurpierungen, machen es nahezu, wenn nicht völlig sicher, daß diese vier Könige wirklich eine geschlossene Gruppe sind.

V. Nach Bestimmung der Gruppe *Den-Azab-Mersecha-Qa* fragt es sich, ob diese Gruppe an *Zer-Zet* oder an *Perabsen-Chasechemui* anzuschließen ist.

Nach *Perabsen-Chasechemui* hin läßt sich eine Brücke nicht gewinnen. Im Gegenteil: In den Siegeln besteht (abgesehen von den allgemeinen Stilgleichheiten, die nicht ins Gewicht fallen, weil sie von der Gruppe *Den* bis *Qa* fast durch die ganze ägyptische Geschichte gleich geblieben sind) ein merklicher Bruch zwischen der Gruppe *Den* bis *Qa* und *Perabsen-Chasechemui*. Nicht nur sind die Siegel *Perabsen's* und *Chasechemui's* weit feiner und sorgsamer gefertigt, sondern sie haben auch in der Abfassung ganz neue Bestandteile, so besonders den Set-Titel im Siegel und die menschengestaltigen Gottheiten. Die Plötzlichkeit, mit der dies Neue mit *Perabsen* auftritt, läßt vermuten, daß zwischen dem letzten König der Gruppe *Den* bis *Qa* und *Perabsen* nicht nur keine Brücke möglich ist, sondern sogar ein ziemlich großer Zwischenraum besteht.

Dafür ist aber ein Anschluß der Gruppe an die alte Gruppe Friedhof B-*Zer-Zet* möglich. Dafür sprechen zunächst, trotz eines Bruches in manchem, allgemeine Stilähnlichkeiten mancher Siegel. Viel wichtiger aber als diese ist das altertümliche Siegel mit dem Beamtennamen (?) aus dem Grab *Zer's* (II, XVI, 123) und *Zet's* (I, XIX, 10), das auch einmal im Grab des *Den* (I, XIX, 10) vorkommt. Selbst wenn nicht der Name eines Beamten genannt sein sollte, behält die Schlußfolgerung auf Anschluß der Gruppe *Den* bis *Qa* an *Zer* bis *Zet* ihre Gültigkeit, denn das Vorkommen dieser alten Zeichengruppe, die bei späteren Königen unbekannt ist, und das alte Siegel (I, XIX, 10) im *Den*-Grab lassen auch ganz unabhängig von ihrer Bedeutung den Anschluß folgern.

Wesentlich verstärkt wird dieser durch eine andere Erörterung, die zugleich die zeitliche Einordnung der Königin *Merneit* gibt. Der Stil der Fundstücke im Grab dieser Königin ist zum Teil noch der „alte Stil", der unter König *Zet* seine letzten Denkmäler hat, teils schon der neue Stil, der im Grab *Den's* schon ausschließlich angewandt wird. Sodann kommt der soeben erwähnte Beamtenname (?) aus den Gräbern *Zer's, Zet's* und *Den's* auch im *Merneit*-Grab vor, und zwar ziemlich häufig (I, XX, 12—15, 18—20, II, XVIII, 32), während er ja im *Den*-Grab nur einmal gefunden wurde. Von Königsnamen kommt im *Merneit*-Grab nur der Name des *Den* vor (I, XXI und oft). So wird das *Merneit*-Grab zeitlich zwischen *Zet* und *Den* gewiesen, d. h. *Merneit* wird *Zet's* Gattin und *Den's* Mutter sein, die noch lebte, als ihr Sohn den Thron bestieg und wohl von ihm ihr prächtiges Grab gebaut erhielt. (Daß *Merneit Zet's*, nicht wie bisher von Sethe, Petrie und Meyer angenommen, *Den's* Gattin war, wird auch bestätigt durch die Folge der Gräber; vgl. später.)

VI. Damit sind die acht Könige und die Königin *Merneit* soweit geordnet, als es mit dem Abydos-Material zunächst möglich ist. Auf die alte Gräbergruppe B folgt König *Zer* und mit ihm beginnt eine Königsreihe, die über *Zet* (Königin *Merneit)-Den-Azab-Mersecha* bis *Qa* reicht, mit dem diese Reihe abzubrechen scheint. Für die Zeit nach *Qa* scheinen in Abydos Denkmäler zu fehlen. Die nächsten Denkmäler in Abydos sind dann von *Perabsen* und *Chasechemui*, die in die Dynastie III hinüberführen.

Für diese einzig aus den Fundstücken in den Gräbern gefundene

Königsfolge der westlichen Gräbergruppe kann man eine Reihe von Bestätigungen anführen. Besonders wichtig ist der aus der Anordnung der Gräber gewonnene Beweisgrund.

Schon früher bemerkten wir, daß von dem am meisten östlichen alten Gräberkomplex B die Gräber nach Westen, aufs Gebirge zu, wandern, daß demzufolge das Grab *Zer's* etwa 40 *m* westlich von B liegt und weitere 50 bis 60 *m* westlich das Grab *Zet's*. Vom *Zet*-Grab ist nun weitere 30 *m* westlich das *Merneit*-Grab gebaut, ganz wie es nach der Königsordnung zu erwarten. Mit dem *Merneit*-Grab stieß man gegen das Gebirge, konnte also für die Folge nicht mehr weiter gegen Westen bauen, sondern mußte das nächste Grab, das des *Den*, entweder nördlich oder südlich von der bisherigen Ostwestlinie bauen; wirklich liegt das *Den*-Grab etwas weiter südlich vom *Merneit*-Grab. Das nächste Grab (nach der Ordnung *Azab*) konnte nun entweder, wie das *Den*-Grab südlich, so nördlich von der alten Ostwestlinie gebaut werden, oder aber es hätte, wenn südlich vom *Den*-Grab gebaut, über *Merneit-Den*, d. i. Nordsüdlinie, eine neue Richtung für die Gräberordnung geben können; ersteres geschah: das *Azab*-Grab steht gleich nördlich vom *Merneit*-Grab. Der nächste König (nach der Folge *Mersecha*) konnte nun wieder entweder noch weiter nördlich von *Azab* oder, wie oben bemerkt, südlich von *Den* begraben werden; man tat letzteres und da *Mersecha's* Grab so klein war, daß westlich von ihm zum Gebirge noch Raum blieb, ward *Qa's* Grab wieder westlich von dem *Mersecha's* gebaut; daß es später ist als das Grab *Mersecha's*, folgt daraus, daß es seinen Eingang nicht wie sonst üblich, im Osten hat, sondern im Norden, weil seine Ostwand durch das Grab *Mersecha's* verbaut war. Mit *Qa* würde nach dem früher Gesagten diese Königsreihe abbrechen und erst nach einer Weile nähme *Perabsen* die Folge der Abydos-Könige wieder auf. Wirklich liegt *Perabsen's* Grab so weit und unregelmäßig im Norden, *Chasechemui's* Grab so weit südlich, daß auch aus der Gräberordnung klar wird, daß diese beiden Könige einer anderen Königsgruppe angehören als der, die von B und *Zer* bis *Qa* geht.

Eine gleiche Bestätigung erhält die gefundene Königsreihe auch noch durch andere Momente, z. B. durch den Baustil der Gräber und anderes; vgl. Petrie, RT. I und II im Text. Es genüge hier der Hinweis darauf ohne weitere Erörterung, denn die bisher schon erreichte Sicherheit ist als Fundament für unsere religionswissenschaftlichen Fragen völlig genügend.

VII. Die also gesicherte Ordnung der acht Könige der westlichen Gräbergruppe gibt eine neue Frage auf: Das Verhältnis dieser einzig aus den Denkmälern gefundenen Königsfolge zu den Dynastien- oder Königslisten. Die Frage ist besonders folgende: Aus dem Material ergab sich, daß *Chasechemu* letzter König vor Dynastie III, also wohl letzter König von Dynastie II sei; *Perabsen* regierte nicht lange vor ihm, war wohl sein nächster Vorgänger, gehört also auch in Dynastie II. Wohin gehört aber die Gruppe der sechs Könige von *Zer* bis *Qa*? Ist sie in Dynastie II einzuordnen, oder in Dynastie I, oder gehören einige Könige davon in Dynastie I und andere in Dynastie II? Und wenn es von vornherein wahrscheinlich ist, den König *Qa*, der die Folge

jener sechs Könige so plötzlich und anscheinend auf längere Zeit schließt, für den letzten König der Dynastie I zu halten, also die ganze Gruppe in Dynastie I zu weisen — wird diese Wahrscheinlichkeit durch die Königslisten bestätigt?

Für die älteste dynastische Zeit kommen besonders drei Listen in Frage: Die „Turiner"-, eine Liste in Abydos und die Manethos-Liste.

Vergleicht man zunächst diese drei Listen miteinander über die beiden Dynastien, so findet sich, daß sie für Dynastie II nicht zueinander stimmen, für Dynastie I aber wohl, denn für Dynastie I geben alle drei Listen die gleiche Zahl von acht Königen. Wir lassen Dynastie II einstweilen unerörtert und versuchen zunächst einen Vergleich der Liste für Dynastie I mit dem aus den Denkmälern Gewonnenen.

Die Zahl von acht Königen für Dynastie I wird, weil in dreifacher Übereinstimmung berichtet, wohl richtig sein. Die Hauptfrage ist nun die, ob einer der in den Listen genannten Könige mit einem der in den Abydos-Denkmälern vorkommenden Könige zu identifizieren ist. Daß dafür nur einer der Könige der Gruppe *Den* bis *Qa* in Frage kommt, ist nach allem früher Gewonnenen zweifellos. Solch eine Gleichsetzung ist nun wirklich möglich, und zwar in einer Gleichung, die kaum je bestritten worden ist. Der König *Azab* der Gräber, dessen *Seten-Bit*-Name *Merpaba* heißt, ist zweifellos identisch mit dem König Nr. VI in allen drei Listen, im Turiner Papyrus *„Mer-Ba-Pen"* genannt, in der Abydos-Tafel *„Mer-Ba-P"* bei Manethos *„Miebis"*. Diese Gleichung gibt ein sicheres Fundament zum Weiterbau. In den Listen folgen nämlich auf Nr. VI noch zwei andere Könige, VII und VIII; mit VIII endet die Dynastie. Das entspricht genau der Folge der Abydos-Könige, wo auf *Azab* (VI der Listen) *Mersecha* und *Qa* folgen und auf *Qa* eine denkmallose Zeit, jenseits derer erst wieder *Perabsen* ein Grab in Abydos besitzt. So geben uns die Listen die Erklärung für den plötzlichen Bruch, der auf *Qa* folgt: *Qa* ist der letzte König der Dynastie I. Zugleich aber ist diese Übereinstimmung der drei auch miteinander übereinstimmenden Listen mit den Denkmälern zweifellos ein Beweis, daß die Listen in betreff der Dynastie I eine gute Überlieferung vertreten. Das berechtigt wohl dazu, wenigstens mit ziemlich großer Wahrscheinlichkeit mit den Listen auch von *Azab* = Nr. VI an in die ältere Zeit voranzugehen, derart, daß man gleichsetzt: *Azab's* Vorgänger *Den* mit Nr. V der Listen, *Den's* Vorgänger *Zet* mit Nr. IV der Listen, *Zet's* Vorgänger *Zer* mit Nr. III. Würde es also von Nr. II *(„Athothis")* und Nr. I *(„Menes")* der Listen Denkmäler in Abydos geben, so müßten sie in jener alten Gräbergruppe B, östlich vom *Zer*-Grab zu finden sein. Wir werden später sehen, daß dem wirklich so ist.

Damit ist also durch den Vergleich der Listen mit den Denkmälern das Ergebnis gewonnen, daß die Reihe der Abydos-Könige von *Zer* bis *Qa* identisch ist mit der Dynastie I vom dritten König an. Dies Ergebnis mag uns genügen; die mehr oder weniger problematischen Versuche, weitere Namen der Denkmäler mit solchen der Listen zu identifizieren (dafür vgl. besonders Sethe passim) brauchen wir nicht zu erwähnen.

VIII. Nachdem so die Ordnung der Dynastie I in Abydos vom dritten König ab genügend gesichert ist, fragt sich, was sich für Dynastie II ergibt. Das Material hierfür ist sehr viel geringer; in Abydos selbst sind nur zwei Könige begraben, *Perabsen* und *Chasechemui*. Da aber diese beiden Gräber auch einiges Material über andere Könige geben, und da von diesen anderen Königen auch anderwärts einige Stücke gefunden wurden, wird doch eine Ordnung, wenigstens im allgemeinen, ermöglicht.

Daß *Chasechemui* der letzte König der Dynastie II sei, ergab sich schon früher. Die Frage ist also, welche und wieviel Könige zwischen ihm und *Qa*, dem letzten König der Dynastie I, regierten.

Einer dieser Könige ist zunächst *Perabsen*. Er dürfte wohl *Chasechemui's* nächster Vorgänger sein. Dafür spricht schon, daß beide als anscheinend einzige Könige der Dynastie II in Abydos begraben sind, dann auch der Stil der Siegel und ferner das Vorkommen eines einzigartigen Beamtentitels bei *Perabsen* (II, XXII, 190) und *Chasechemui* (II, XXIV, 201), eines Titels, der der ganzen früheren Zeit unbekannt ist. Endlich, und das ist wohl der wichtigste Grund, führen diese beiden Könige als einzige Könige der ganzen ägyptischen Geschichte offiziell den sogenannten Set-Titel. All das gibt mindestens eine große Wahrscheinlichkeit, wenn nicht eine Sicherheit, daß sie Vorgänger und Nachfolger sind.

Drei weitere Könige werden nun im Grab des *Perabsen* auf Scherben genannt, regierten also vor *Perabsen*; daß sie in Dynastie II gehören, nicht etwa vor *Zer*, folgt schon klar allein aus dem Stil. Es sind die drei Könige *Hetepsechemui* (II, VIII, 10), *Raneb* (ib., 12) und *Neteren* (ib., 12, 13). Diese drei Könige werden auch auf der Statue Nr. 1 des Kairiner Museums genannt (Grebaut-Maspero: Le Musée Eg. 1890—1900, Tafel XIII), wo sie besagen, daß der Eigentümer dieser Statue unter diesen drei Königen in Dienst war oder lebte. Daraus folgt, daß diese drei Könige gleich nacheinander regierten, und zwar (auch das folgt aus der Statue) in der Reihenfolge *Hetepsechemui-Raneb-Neteren*, einer Folge, die bestätigt wird dadurch, daß *Neteren* eine Vase des *Raneb* usurpierte (II, VIII, 12). Damit ist also in Dynastie II die Gruppe *Hetepsechemui-Raneb-Neteren* als vor *Perabsen* regierend gewonnen, und zwar kann die Zeit zwischen *Perabsen* und dieser Gruppe kaum sehr groß sein, weil auf Siegeln des *Hetepsechemui* (Annales du service III, 187, Nr. 2 B) und des *Neteren* (Petrie, Gizeh and Rifeh 1907, S. 7 und Tafel V, E) schon menschengestaltige Gottheiten vorkommen, was etwas ganz „Modernes" ist.

Von anderen Königen der Dynastie II ist nur noch *Chasechem* auf den Denkmälern genannt, und zwar in Hierakonpolis (Hierak. I, Tafel 36—41). Er wird in Dynastie II gewiesen durch die Namensähnlichkeit mit *Chasechemui*, überhaupt durch das Element „*Sechem*" seines Namens, das für Dynastie II charakteristisch ist (außer *Chasechemui* auch *Hetepsechemui* und *Sechemib-Perabsen*), wie durch den Stil seiner Denkmäler. Daß *Chasechem* nur ein anderer Name des Königs *Chasechemui* sei. (Naville, Recueil de travaux XXIV, 1902, 118. Dagegen Sethe 34. Naville's Erwiderung Recueil XXV, 1903, 220) ist zwar nicht unmöglich, aber doch nicht wahrscheinlich. Wohl ist

anzunehmen, daß er wegen seines Namens zu den nächsten Vorgängern von *Chasechemui* gehört; da er noch nicht wie *Perabsen* den Set-Titel hat, wird er der Vorgänger *Perabsen's* sein und vielleicht, wenn die Zeit zwischen *Neteren* und *Perabsen* nicht größer ist, der Nachfolger Neteren's.

So wäre denn als zum Teil sicher, im ganzen jedenfalls wahrscheinlich die Folge gewonnen *Hetepsechemui - Raneb - Neteren - Chasechem - Perabsen-Chasechemui.* Den einen oder anderen Königsnamen, den man gelegentlich in Dynastie II gewiesen hat, der aber wohl in spätere Zeit gehört, lassen wir unerörtert; wir können das um so leichter, als von den betreffenden Königen meist nur die Namen genannt werden.

Es fragt sich nun noch, ob und wieviel Könige zwischen *Qa,* d. i. Ende der Dynastie I und *Hetepsechemui* anzunehmen sind. Eine sichere Antwort läßt sich hier zwar nicht geben, doch kann die Zwischenzeit jedenfalls nicht sehr groß gewesen sein, weil die Siegel von *Hetepsechemui* und *Raneb* zunächst im Stil mit den Siegeln der Dynastie I sehr übereinstimmen und ferner eine Reihe von eigentümlichen Zeichengruppen beider Siegelklassen geradezu identisch sind. (Vgl. Siegel Annales du service III, 187, Nr. 1 von *Hetepsechemui* mit RT. I, XXVIII, 72 von *Mersecha*; RT. I, 21, II, 148—150 von *Den*; RT. I, 67—69 von *Azab*; RT. I, 81 von *Qa.* Siegel Ann. III, 188, Nr. 3 von *Hetepsechemui* mit RT. I, 27, 44, 45, 50, 55 von *Den*, RT. I, 60, 70 von *Azab*, RT. I. 75 von *Mersecha*, RT. I, 78 von *Qa.* Siegel Ann. III, 188 *Raneb,* Nr. 1 mit den eben genannten usw.) So wäre also an sich möglich, daß mit *Hetepsechemui* Dynastie II beginnt, wenn auch von Sicherheit hier keine Rede sein kann; dann würden also die genannten sechs Könige wirklich die Dynastie II bilden. Dagegen spricht aber besonders die verhältnismäßig lange Regierungsdauer, die die Listen der Dynastie II geben.

Ein Vergleich dieses Ergebnisses mit den Listen (ägyptischen wie griechischen) ist für Dynastie II darum schwierig, weil die Listen für Dynastie II (wie auch für Dynastie III) nicht übereinstimmen. Immerhin scheint es, als ob auf Grund der Listen doch mehr Könige in Dynastie II regiert hätten als sechs und das ist ja auch nach dem früher Gesagten sehr wohl möglich. Für unsere religionswissenschaftlichen Fragen ist das aber auch nicht sehr wichtig; dafür ist viel wichtiger die Ordnung der durch Denkmäler gewonnenen Könige, und für diese ist eine völlig genügende Sicherheit erzielt. Doch ist immer zu bedenken, daß für Dynastie II die Königsfolge nicht so durchaus gesichert ist, wie für Dynastie I.

IX. Nachdem die Königsfolge der westlichen Gräbergruppe genügend gesichert ist, bleibt nunmehr die schon mehrfach erwähnte alte Gräbergruppe B übrig. Sie besteht aus etwa 40 Gräbern von ungleicher Größe, die durch den Baustil wie durch den Stil der Fundstücke in die älteste Zeit, jedenfalls in eine Zeit früher als die der westlichen Gruppe, gewiesen werden. Die drei weitaus größten und besten Gräber stehen in dieser Gruppe am meisten westlich, und zwar westöstlich nebeneinander (beziffert von West nach Ost mit B 19, B 15, B 10), also am nächsten dem *Zer*-Grab, mit dem die Königsreihe der westlichen Gruppe beginnt. Nördlich von diesen drei großen Gräbern

liegen einige mittelgroße Gräber, während etwa 30 kleinere Gräber in drei Reihen angeordnet sind, die vom östlichen der drei großen Gräber aus gegen Osten laufen.

Nach dem, was sich für die Königsreihe *Zer* bis *Qa* aus der Anordnung der Gräber für die Reihenfolge der Könige ergab, ist schon von vornherein zu vermuten, daß die drei Gräber B 19, B 15 und B 10 aus der Zeit der Vorgänger *Zer's* sind. Aus der Identifizierung der Königsreihe von *Zer* bis *Qa* mit den Königen Nr. III—VIII der Dynastie I ergab sich ferner die Vermutung, daß dann hier wohl Gräber aus der Zeit der Könige Nr. I und II dieser Dynastien seien.

Wirklich kommen auf den Fundstücken der ganzen Gräbergruppe B nur zwei Königsnamen vor, die in der Art der späteren Zeit geschrieben sind mit dem Horus-Falken auf dem Palastrahmen; es sind die Könige *Aha* und *Narmer*. Das ist eine neue völlige Bestätigung der Gleichsetzung der Reihe von *Zer* bis *Qa* mit Nr. III—VIII der Dynastie I. Zugleich wird klar, daß die Könige *Aha* und *Narmer* mit Nr. I und II zu identifizieren sind. Daß drei, nicht wie zu erwarten, zwei große Gräber hier stehen, führt uns zu dem Gedanken, daß mindestens eines der drei Gräber keinem König gehören kann. Überdies ist das Grab des *Aha* schon in Nagada gefunden worden (Morgan, Rech. II, 147 ff.), so daß höchstens *Narmer* hier wirklich begraben sein kann. Eines der anderen Gräber scheint der Königin *Neithetep*, der Gattin des *Aha* zu gehören; das andere dürfte wohl ein von *Aha* am heiligen Ort Abydos erbautes Scheingrab für *Aha* selbst sein, ein Brauch, der sich in späterer Zeit nicht selten findet. Für unsere religionswissenschaftlichen Fragen ist aber diese Zuordnung der Gräber von nebensächlicher Bedeutung; wichtiger ist die Festsetzung der Reihenfolge, d. h. also die Frage, ob *Aha* oder *Narmer* der erste König der Dynastie I ist[2].

Man kann zunächst versuchen, diese Frage mit der Regel zu lösen, die sich in der Anordnung der Gräber fand, daß nämlich das jeweils östlichere Grab auch das frühere ist. Unbedingt sicher ist es zwar nicht, daß diese Regel auch für die ältere Zeit gilt, aber immerhin sehr wahrscheinlich, da sie von *Zer* bis *Qa* ohne Abweichung galt. Dann würde also der im von *Zer* zunächst östlichen Grab, B 19, genannte König *Zer's* Vorgänger sein und der noch übrige König der erste König der Dynastie I. Eine Schwierigkeit ist hier aber die Zuweisung des Grabes B 19 und der Gräber überhaupt, denn die an sich schon wenigen Fundstücke sind derart über das ganze Feld verstreut, daß man zunächst meist nicht mit Sicherheit sagen kann, wem dieses oder jenes Grab gehörte. Zu B 19 gehören zweifellos noch zwei kleinere Gräber B 17 und

[2] Diese Frage wäre sogleich beantwortet, wenn, wie Borchardt (Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1897, 1054 ff.) annahm, das berühmte „Menes"-Täfelchen aus dem Aha-Grab von Nagada eine zweifellose Gleichsetzung von Aha mit Menes ergäbe. Von einer unbedingt sicheren Gleichung kann aber nicht die Rede seln; das Zeichen, das man „men" = „Menes" las, kann ein Gitter des Hauses sein, dem es einbeschrieben ist, und selbst wenn es die Hieroglyphe men wäre, braucht es nicht den Namen des Menes zu nennen. Ebenso gut wie wegen dieses Täfelchens Aha mit Menes zu identifizieren, könnte man wegen RT. II XIII 93 den „Horus Narmer" mit Menes gleichsetzen, denn auf diesem Bruchstück steht abwechselnd „Horus Narmer" und das gleiche Zeichen „men".

B 18 gleich nördlich von ihm, wo wohl Verwandte des Eigentümers von B 19 begraben waren. Nun haben wir von *Narmer* vier Einzelstücke mit sicherem Fundort (vgl. zum Folgenden die kleine Tabelle RT. II, Text 4), von *Aha* ebenfalls vier Einzelstücke und noch zwei Gruppen von anderen Fundsachen; zählt man letztere beiden Gruppen auch nur als eine Nummer, so hat man für *Narmer* also vier, für *Aha* sechs Nummern. Nun fanden sich von *Narmer* wie von *Aha* je drei Nummern in der Gruppe B 17—19, das ist also drei Viertel von *Narmer's* Funden, von *Aha's* Funden aber nur die Hälfte; dies Verhältnis wird noch wesentlich günstiger für *Narmer*, wenn man alle Stücke der beiden Gruppen des *Aha*, die beide nicht aus B 17—19 kommen, einzeln zählt. Dann ist weiter zu bedenken, daß von den beiden Fundstückgruppen des *Aha* die eine dem Grab B 14 gehört, dessen Eigentümer bestimmt *Benerib* ist, welche Persönlichkeit nach RT. II, II, 1 mit *Aha* verwandt gewesen sein muß, während die andere Fundstückgruppe sich auf die großen Reihen der kleinen Gräber östlich von B 14 verteilt, in denen andere Namen als der des *Aha* nicht gefunden wurden. Daraus folgt, daß diese östlichen Gräber von B, also B 14 und die Reihen, zum allergrößten Teil, ja wohl alle in die Zeit des *Aha* gehören; dann aber ist es mindestens wahrscheinlich, daß wir auch das (Schein-)Grab *Aha's* selbst (oder ein Grab aus seiner Zeit) im östlichen der drei großen Gräber, also in B 10 zu suchen haben. So fand sich also zunächst, daß die Gräber B 17—19 wohl dem *Narmer* gehören und sodann, ziemlich unabhängig davon, daß die östlichsten Gräber dem *Aha* zuzuschreiben sind. Nach der Regel der Gräberfolge würde das also heißen, daß *Narmer Zer's* Vorgänger war und *Aha* der erste König der Dynastie I. Dieser Folge ließe sich auch das dritte große Grab B 15, zwischen B 19 und B 10, einordnen. Die Scherben aus diesem Grab geben häufig eine Gruppe *„sma"*, von Sethe 32 (gegen Petrie) überzeugend als ein in späterer Zeit gelegentlich vorkommender Königinnentitel nachgewiesen. So wird dies Grab einer Königin gehören, und zwar, weil durch Scherben zur Gruppe B 17—19 gewiesen, wohl der Gattin *Narmer's*.

Es wäre wichtig, wenn die so gefundene Wahrscheinlichkeit der Folge *Aha-Narmer* durch andere Momente bestätigt würde. Dem scheint wirklich so zu sein. Was den Stil der Siegel betrifft, so könnte man bemerken, daß es möglicherweise auf eine ältere Zeit schließen läßt, wenn im Horus-Namen des *Aha* der Horus-Falke den Königsnamen in den Klauen hält, was bei *Narmer* und später nie der Fall ist, doch darf man nicht übersehen, daß das Namenszeichen des *Aha*, Schild und Keule, sehr geeignet war, um es dem Falken in die Klauen zu geben. Sehr viel wichtiger ist, daß auf dem Täfelchen RT. II, X, 1 des *Narmer* die Oberkante des Palastrahmens geradlinig ist, was sich schon früher als eine relativ spätere Zeit des Täfelchens besagend fand; auf den drei Täfelchen des *Aha* ist die Kante dem alten Stil gemäß krumm (II, X, 2. XI, 1, 2). Ferner ist vielleicht nicht unwichtig, daß eine Scherbe des *Narmer* im Grab *Zet's* gefunden wurde (RT. I, IV, 2); nach dem, was aus der Gruppe *Zer* bis *Qa* über das Vorkommen von Königsnamen in späteren Gräbern folgt, wird man (wenn man die Scherben nicht für sekundär verstreut hält) die Zwischenzeit möglichst gering annehmen

wollen, was wieder dafür spricht, daß *Narmer* der zweite König ist. Zwar führt nicht jedes einzelne dieser Momente zu einer Wahrscheinlichkeit der Folge *Aha-Narmer-Zer*, aber weil sie einander bestätigen und vor allem mit der aus der Gräberordnung gewonnenen Folge übereinstimmen, gewinnen wir doch im ganzen einen nicht zu unterschätzenden Gewißheitsgrad. Gewichtige Momente gegen diese Folge gibt es kaum; wollte man z. B. das einfache *Narmer*-Täfelchen RT. II, II, 4 für einen älteren Typ vertretend halten als die *Aha*-Täfelchen, so wird dem sogleich widersprochen durch die im Stil ganz „moderne" Schieferpalette *Narmer's*.

* * *

Als Ergebnis aller bisherigen Erörterungen wäre damit für Dynastie I die Folge *Aha-Narmer-Zer-Zet-Den-Azab-Mersecha-Qa* mit ziemlich großer Sicherheit gewonnen; von *Zer* ab ist sie fast völlig sicher und für die Folge *Aha-Narmer-Zer* spricht mindestens eine sehr große Wahrscheinlichkeit. Für Dynastie II ist die Sicherheit der Folge wesentlich geringer, aber doch genügend für religionswissenschaftliche Fragen.

Nach dieser Ordnung der Zeitfolge der Funde aus Dynastie I—II ist es von Wichtigkeit, eine ähnliche Ordnung für die Funde aus vordynastischer Zeit zu erzielen. Diese Aufgabe ist wesentlich schwieriger als für die Zeit der ersten beiden Dynastien; die Ergebnisse sind demgemäß sehr viel unsicherer.

Zunächst ist zu sondern zwischen den wenigen vordynastischen Funden in Abydos, die durch den hier gegebenen Anschluß an die dynastische Zeit eine ganz andere Methode ermöglichen und den übrigen vordynastischen Funden; letztere sind ganz unvergleichlich in der Mehrzahl.

X. Daß in der alten Gräbergruppe B auch Stücke aus vordynastischer Zeit vorkommen, folgt mit Sicherheit aus dem Grab B 7, nördlich von B 10—15. Dies Grab gehört durch den Grabstil (einfacher Schacht mit Ziegelwänden) und durch die Grobheit von Siegeln und Schriftzeichen vor die Gräber aus der *Aha-Zeit*, sodann wird es auch noch durch den Typ der Zylindergefäße in die vordynastische Zeit versetzt (PETRIE, II, Text 7). Den gleichen Grabstil hat nördlich von B 7 das Grab B 9. Daß man hier mit vordynastischen Stücken rechnen muß, ist zweifellos; nur sind es nicht viele Funde, die aus dieser Zeit erhalten sind. Besonders wichtig aber sind die Funde dadurch, daß in ihnen die Namen zweier Fürsten (so sagt man wohl besser als „Könige") genannt werden.

Der eine dieser beiden Fürsten ist in dem schon erwähnten Grab B 7 begraben. Eine ganze Reihe von ziemlich groben Scherben und Siegeln nennen seinen Namen: *Ka*. Der Namen *Ka* ist einem Rahmen einbeschrieben, auf dem der Horus-Falke steht; der Rahmen ist aber anders als der Palastrahmen in der Dynastie I: Der Rahmen des *Ka* ist an der Oberkante ein senkrecht gestricheltes Friesband, während die „Palastfassade" innerhalb des Rahmens fehlt (vgl. besonders PETRIE „Abydos" I, Taf. I, II). Außer dem Horus-Titel hat dieser Fürst *Ka* auch noch den Titel *Seten* = „König von Oberägypten", also nicht den gewöhnlichen Titel *Seten-Bit* = „König von Ober- und Unterägypten".

Der andere Fürst heißt *Ra*. Auf einem Siegel im Stil der Siegel von *Aha* und *Narmer* kommt sein Name mit dem Horus-Falken vor (II, XVIII, 96). Es liegt kein Grund vor, mit Sethe 31 den seltenen *Ur*-Vogel statt des sonst so häufigen Horus-Falken zu lesen; vielmehr ist das Tier ziemlich sicher der Horus-Falke, und dann ist wohl ein Fürstenname zu lesen: „Horus *Ra*". Den gleichen Namen werden einige grobe Scherben aus zwei Gräbern östlich vom Grab *Ra's* nennen, wo der Horus-Falke (es kann hier unmöglich der *Ur*-Vogel sein) auch das Zeichen *Ra* in den Klauen hält (I, XLIV, 2—9, I, Text 30, II, Text 5; Petrie erklärt den Vogel ganz richtig für den Horus-Falken, nur hält er es I, Text 30, noch für möglich, daß das *ra* eine flüchtige Schreibung für den Namen *Aha's* sei; diese Erklärung ist aber durch das Siegel II, XVIII, 96, unmöglich geworden). Da eine Einordnung dieses Fürsten in die dynastische Zeit wegen des Stils und der ganz von der Ordnung der Dynastie I (seit den *Aha*-Gräbern) abweichenden Orientierung der beiden Gräber und ferner auch wegen des Abschlusses der Dynastie I mit acht Königen unmöglich ist, muß *Ra* in die vordynastische Zeit gehören.

Damit sind für die vordynastische Zeit in Abydos zwei Fürsten gewonnen, *Ka* und *Ra*. Welcher von beiden der spätere ist, ist schwer zu sagen. Für *Ra* als den späteren könnte der feinere Stil sprechen, für *Ka* als den späteren spricht aber der Palastrahmen, der bei *Ra* noch nicht vorkommt. Die Anordnung bleibt also zweifelhaft.

Außer diesen beiden vordynastischen Fürsten in Abydos ist noch ein dritter vordynastischer Fürst aus den Funden von Hierakonpolis zu erwähnen, der Horus „*Skorpion*" (Quibell, Hierak., Taf. XIX, XX, XXXIV), der nach Schriftstil usw. sicher in die vordynastische Zeit gehört, aber auch nur kurz vor Beginn der dynastischen Zeit gelebt haben kann.

So sind für die vordynastische Zeit drei Fürsten genannt, die alle drei nur kurz vor Dynastie I, also in der letzten Zeit der vordynastischen Epoche, gelebt haben können. Wie aber diese Fürsten zu ordnen sind, oder aber ob es gar parallel herrschende Lokalherrscher (wenigstens „*Skorpion*" für Hierakonpolis und *Ka* und *Ra* für Abydos) waren, ist ganz unsicher.

XI. Alle bisher erörterten vordynastischen Funde gehören in die allerletzte Zeit der vordynastischen Epoche. Für die Zeitordnung der weitaus größten Menge des vordynastischen Materials nutzen sie nichts.

Die Zeitordnung dieses übrigen Materials von verschiedenen Orten erfordert eine andere Methode als die bisher angewendete, denn Inschriften, Fürstennamen usw. fehlen fast völlig; die Marken auf den Gefäßen sind für Zeitbestimmungen wertlos. Trotzdem ist eine Zeitordnung möglich mit Hilfe eines außerordentlich praktischen Systems, das Petrie aufgestellt hat. Hier können nur in einigen Sätzen die Grundzüge gegeben werden (für mehr vgl. Diospolis, Text S. 4 ff.). Das hauptsächliche Material der ganzen vordynastischen Zeit sind Vasen, die in großen Mengen und mannigfachen Typen vorkommen. Von den Vasentypen ist bei manchen klar (aus Stil usw.), daß sie früher bzw. später sind als andere. In Verfolg solcher Tatsachen fand Petrie sein System, durch das es möglich wird, einzelne Gräber usw. zunächst relativ

zu datieren. PETRIE wählte zur Datierung eine fortlaufende Zahlenreihe S. D. (Sequence dating) 30—80; Nr. 30—40 etwa sind Gräber mit den frühesten bekannten Vasenformen, Nr. 70—80 sind Topfformen aus dem Ende der vordynastischen Zeit, gelegentlich schon aus den ersten Zeiten der Dynastie I. So wird eine relative „Chronologie" der vordynastischen Zeit gewonnen; kommt z. B. eine Vasenmarke mit religiösem Inhalt aus einem Grab, das nach gefundenen Töpfen S. D. 60—65, anzusetzen ist, so weiß man, daß diese Vasenmarke in eine Zeit nicht sehr lange vor Beginn der Dynastie I gehört.

Mit allen bisherigen Erörterungen wird erreicht, daß sich im allgemeinen ein Stück aus der in Frage kommenden Zeit (vordynastische Zeit und Dynastie I—II) insofern sicher datieren läßt, als man auf Grund des Stils, des Fundortes u. ä. das Stück einer bestimmten Regierung (in vordynastischer Zeit einer bestimmten S. D.-Ziffer) zuweisen kann; da die Regierungsfolge bekannt ist, lassen sich demnach alle Stücke zeitlich ordnen. Diese zeitliche Ordnung nach früher und später ist das für religionswissenschaftliche Fragen wichtigste. Nicht unwichtig ist aber auch die Bestimmung der Folge nach Jahreszahlen, d. h. also die Frage nach der Zeitdauer der einzelnen Epochen (vordynastische Zeit, Dynastie I, Dynastie II). Die Erörterung dieser Frage muß sondern zwischen der vordynastischen und der dynastischen Zeit, da die Methode für beide verschieden sein muß. Als letzte Frage wird dann noch die „absolute" Chronologie übrigbleiben, d. h. die Frage, in welche Zeit vor Christus die ganze Epoche anzusetzen ist.

XII. Wir versuchen zunächst die Zeitdauer der beiden ersten Dynastien zu bestimmen.

Die Abydos-Denkmäler selbst geben fast gar kein Material für die Regierungsdauer weder der einzelnen Könige noch der Reihen. Das einzige, was allenfalls in Frage käme, sind die Gedenktäfelchen auf das *Sed*-Fest, die wir von *Den* (I, XIV, 12, die Täfelchen I, XI, 5, II, VII a, 3, nennen vielleicht sogar ein „zweites *Sed*-Fest" *Den's*; vgl. SETHE 65; chronologisch wäre das unwichtig, weil das zweite *Sed*-Fest vermutlich bald nach dem ersten gefeiert wurde), *Mersecha* (I, VII, 5—8) und *Qa* (I, VIII, 6—8) besitzen. Würde das *Sed*-Fest tatsächlich im dreißigsten Regierungsjahre eines jeden Königs gefeiert, so hätte jeder dieser Könige mindestens dreißig Jahre, alle drei mindestens 90 Jahre regiert. Indes ist die Zeit der Feier des *Sed*-Festes doch zu problematisch, als daß es ein sicheres Fundament für Bestimmungen der Regierungsdauer sein könnte.

Wichtiger sind die Listen, von denen der Turiner Papyrus und MANETHOS Regierungszahlen geben. MANETHOS gibt den acht Königen seiner Dynastie I 253 Jahre; das ist zwar reichlich viel für acht Könige, aber doch nicht unmöglich, denn die lange Regierung des ersten Königs *(Aha, Menes)* mit 62 Jahren wird auch von Eratosthenes berichtet. Wenn dann die erwähnten *Sed*-Festbestimmungen richtig wären, so ergäbe das für vier Könige schon die Summe von mindestens $90 + 62 = 152$ Jahren und die übrigen 101 Jahre würden für die verbleibenden vier Könige dann auch nicht zu viel scheinen, besonders weil von *Azab* der Palermo-Stein ein *Sed*-Fest zu melden

scheint. So wären also Manethos' 253 Jahre für Dynastie I nicht unmöglich, nicht einmal sehr unwahrscheinlich.

Für die Bestimmung der Regierungsdauer der Dynastien I und II ist dann aber ein äußerst wichtiges Denkmal der Palermo-Stein, das Bruchstück einer Annalentafel, in der seit Dynastie I jedes Jahr besonders aufgezeichnet ist. Da der Stein ein Bruchstück ist, muß man die ganze Tafel wieder herzustellen suchen, wobei aber die ursprüngliche Länge nicht sicher zu bestimmen ist. Sicher ist aber zunächst, daß Dynastie I wie Dynastie II je zwei Zeilen auf der Tafel hatten. Die zwei Zeilen der Dynastie I enthielten nun nach der Wiederherstellung von Sethe (42 ff.) 236 oder 248 Jahrfelder (was sehr gut zu Manethos stimmt), nach der von Meyer 210 Felder. Der Unterschied beider Zahlen ist für religionswissenschaftliche Fragen nicht wesentlich; es genügt, daß Dynastie I wohl 200 bis 250 Jahre regierte.

Für Dynastie II gibt Manethos 302 Jahre, wozu vielleicht noch „*Necherophes*", *Zoser's* Vorgänger, den Manethos zur Dynastie III rechnet, mit 28 Jahren zu zählen wäre; das gäbe also vom Ende der Dynastie I bis *Zoser* 330 Jahre. Der Palermo-Stein gibt für Dynastie II (anscheinend mit *Chasechemui* endend) nach Sethe 284 oder 297 Jahre (wieder sehr gut zu Manethos außer *Necherophes* stimmend), nach Meyer 243 Jahre. Für Dynastie II würden also 250—300 Jahre anzunehmen sein.

Addiert man die Zahlen für Dynastie I und II, so erhält man für beide Dynastien etwa 400 bis 550 Jahre. Der Turiner Papyrus gibt beiden Dynastien nur 420 Jahre, was wohl das allermindeste ist. Ganz summarisch wird man also den beiden Dynastien etwa 500 Jahre geben dürfen.

XIII. Sehr viel schwieriger und unsicherer ist die Bestimmung der Zeitdauer der vordynastischen Zeit (d. h. der Zeit von den ältesten bekannten Gräbern bis zur Dynastie I), weil hier jedes einigermaßen sichere Fundament einer solchen Berechnung fehlt.

Die Zahlen der Listen, sowohl der griechischen als des Turiner Papyrus, für die Zeit vor *Menes* sind wertlos, da diese Listen sehr bald von halbgöttlichen und göttlichen Königen zu reden beginnen. Auch die Zahlen sind entsprechend mythisch. Der Turiner Papyrus z. B. gibt für die Herrscherreihe der „Horus-Diener" mindestens 13.000 Jahre (Kolonne II, Zeile 9), für eine weitere, noch frühere Herrscherreihe mindestens 23.000 Jahre (ib., Z. 10), das wären schon mindestens 36.000 Jahre. Daß derlei Zahlen für historische Fragen keinen Wert haben, ist selbstverständlich.

Auch der Palermo-Stein, der für die Chronologie der beiden ersten Dynastien so wichtig ist, hilft hier nicht weiter. Zwar nennt seine erste Zeile neun vordynastische „Könige von Unterägypten". Wenn die ganze Reihe solche Namen enthielte, so hätte der Stein (nach Sethe etwa zwölfmal so breit als das Bruchstück) etwa 108 „Könige von Unterägypten" genannt. Nun ist aber zunächst äußerst unwahrscheinlich, daß die ganze erste Reihe Könige von Unterägypten enthielt; vielmehr wird sie auch oberägyptische Könige genannt haben (das wäre nur dann nicht sicher, wenn der Stein aus einem unterägyptischen Tempel käme), außerdem aber vielleicht auch noch göttliche oder

halbgöttliche Könige. Sodann ist zweifelhaft, ob die Könige einer einzigen Dynastie angehören, also aufeinander folgen, oder ob es etwa zum Teil parallel regierende Lokaldynastien sind. Endlich ist es nicht einmal sicher, ob die ganze erste Reihe der Tafel vollständig beschrieben war. Es ist klar, daß hier von einer Bestimmung der Chronologie nicht die Rede sein kann; doch scheint sicher, daß man, besonders wenn man an die Wahrscheinlichkeit der Nennung auch von oberägyptischen und göttlichen Königen und an die Möglichkeit von Parallelregierungen denkt, keine allzu großen Zahlen erwarten darf.

Da also eine Gewinnung der Chronologie aus den Listen unmöglich ist, muß man eine Chronologie aus dem Fundmaterial versuchen. Eine zahlenlose Zeitfolge wurde dafür schon gewonnen durch das Sequence-Dating-System. Hier aber handelt es sich um die zahlenmäßige Bestimmung der Dauer dieser Zeit.

Petrie's Versuch (Diospolis, Text 28), aus der Entwicklung und dem Verfall des Stils auf die absolute Dauer zu schließen, ist auf Imponderabilien aufgebaut und kann auf großen Wert keinen Anspruch machen; demgemäß müßte Petrie's Ansatz von 1000 bis 2000 Jahren für die vordynastische Zeit noch durch andere Momente bestätigt werden; ohne eine solche Bestätigung besagt er kaum etwas.

Sehr viel wertvoller erscheint eine andere Methode (das Folgende versucht eine Weiterführung der von D. Randall Maciver in El Amrah and Abydos S. 49—52 gegebenen Grundzüge). Die wichtigen vordynastischen Friedhöfe (so Diospolis, Amra, Mahasna u. a.) haben Gräber aus allen Zeiten der vordynastischen Epoche, beginnend etwa mit S. D. 30 und endend erst mit S. D. 70—80; alle diese Friedhöfe beginnen also mit der Zeit, wo für uns die durch Material bekannte ägyptische Geschichte überhaupt „anfängt" und dauern dann während der ganzen vordynastischen Zeit. Findet man also die Lebensdauer eines dieser Friedhöfe, so hat man damit zugleich die Dauer der ganzen vordynastischen Zeit. Da ist nun auffällig, daß alle vordynastischen Friedhöfe verhältnismäßig klein sind; mehr als etwa 1000 Gräber scheint keiner zu haben; wohl aber hat Mahasna z. B. nur 600. Man könnte meinen, daß die aufgefundenen Friedhöfe nicht die einzigen der betreffenden Orte gewesen seien, aber dann wäre doch seltsam, daß wir überall, trotz aller systematischen Ausgrabungen immer nur einen Friedhof fanden. Auch daß man manche Tote zu einer anderen, besonders heiligen Stadt zum Begräbnis brachte, ist nicht sehr wahrscheinlich, sonst müßten sich in Abydos, das doch wohl vor allem in Frage käme, sehr viel mehr Gräber aus vordynastischer Zeit gefunden haben. Viel wichtiger ist das Argument, daß sich vielleicht nur reiche Leute ein Begräbnis leisten konnten, aber selbst dann bleibt die Tatsache einer relativen Kleinheit der vordynastischen Friedhöfe bestehen. Daraus folgt dann entweder, daß die betreffenden Siedlungen sehr klein waren, oder aber die Zeitdauer verhältnismäßig kurz. Da man die Siedlungen wegen erhaltener größerer Baureste (z. B. Amra, Text 51 f) und wegen der aus den Fundstücken zu folgernden „Industrie" und Arbeitsteilung nicht zu klein annehmen darf, bleibt nur noch die Annahme einer verhältnismäßig kurzen Zeit übrig. Wie lang diese Zeit war, ist nicht leicht zu sagen. Ein Rechnungs-

versuch, der für Amra 500 Einwohner annimmt, von denen 10 % sich ein Begräbnis leisten konnten, ergibt bei einer jährlichen Todesquote von 3·7 % (so im heutigen Ägypten; „Official Returns for 1891—1900") eine Dauer des Friedhofes von 300 Jahren. Da alle drei Faktoren: Einwohnerzahl (man denke an Arbeitsteilung), Prozentsatz der Reichen und Todesquote (in Altägypten wohl höher als heute) leichter zu gering als zu groß sind, ist das Ergebnis leichter ein Maximum als ein Minimum. Trotz der Unsicherheit der Voraussetzungen ermöglicht die Rechnung wenigstens ein ungefähres Urteil (von einer „Berechnung" kann natürlich nicht die Rede sein). Soviel scheint jedenfalls sicher: Die Dauer der vordynastischen Zeit ist nach Jahrhunderten, nicht nach Jahrtausenden zu zählen, und eine Annahme von einem halben Jahrtausend für die ganze Zeit dürfte völlig genügen.

XIV. Die letzte Frage endlich, in welche Zeit vor Christus diese ganze Epoche zu setzen sei, ist natürlich nur aus dem Ganzen der ägyptischen Geschichte zu lösen. Hier aber ist für die alte Zeit Sicherheit nicht möglich. Im allgemeinen hat man wohl bis vor kurzem die Dynastie I etwa um 3500 v. Chr. beginnen lassen; dann würde also die vordynastische Zeit bei 300 bis 500 Jahren Dauer etwa 3800 (4000) bis 3500 anzunehmen sein, Dynastie I—II etwa 3500 bis 3000. Sollte sich aber die neue Berechnung von Borchardt (Die Annalen und die zeitliche Festlegung des alten Reiches in der ägyptischen Geschichte, Berlin 1917) bestätigen, so würde die ganze Zeit etwa 500 Jahre früher anzunehmen sein: Die vordynastische Zeit etwa 4300 (4500) bis 4000, Dynastie I—II etwa 4000 bis 3500.

Ergebnis.

Das Ergebnis der ganzen historisch-chronologischen Erörterungen ist dieses:

Von den Königen der Dynastie I kommt in Abydos eine ununterbrochene Folge von Monumenten vor, aus denen sich die Königsfolge ergibt: *Aha-Narmer-Zer-Zet* (Königin *Merneit)-Den-Azab-Mersecha-Qa.* Die Dauer der Dynastie I dürfte etwa 200 bis 250 Jahre sein.

Wesentlich unsicherer ist Dynastie II. Aus den Denkmälern aus Abydos und von anderwärts ist zwar auch eine Folge gewinnbar, die für die Bestimmung des „Früher" oder „Später" eines Königs zuverlässig ist (außer bei *Chasechem*), die aber sicher nicht alle Könige der Dynastie II gibt. Wo aber die Fehlenden einzuordnen sind, ist unklar. Dauer der Dynastie II wohl 250 bis 300 Jahre.

Die Funde der vordynastischen Zeit sind mit ziemlicher Sicherheit nach „früher" oder „später" durch das Sequence-Dating-System datierbar. Aus dem Ende der vordynastischen Zeit gibt es einige Fürstengräber in Abydos und Hierakonpolis. Die Dauer der vordynastischen Zeit dürfte mit einigen hundert, höchstens aber wohl mit 500 Jahren anzunehmen sein.

II. Vorbemerkungen zum Material.

Nach Feststellung der Zeitfolge sind einige Bemerkungen über das Material nötig, die auch für religiöse Fragen nicht unwichtig sind.

Weitaus das meiste Material kommt aus Abydos, wo fast alle Könige der Dynastie I und mindestens zwei Könige der Dynastie II begraben sind; die anderen Fundorte haben, etwa Hierakonpolis ausgenommen, für die dynastische Zeit nur nebensächliche Bedeutung, während das vordynastische Material fast ausschließlich aus außerabydenischen Friedhöfen kommt.

Sachlich ist das Material in mehrere Gruppen zu sondern, deren zahlenmäßiges Verhältnis zueinander nicht für alle Zeiten gleichbleibend ist: *a)* Am zahlreichsten und auch für die Religion sehr wertvoll sind die sogenannten „Marken", das sind Zeichen (eins oder mehrere, doch nie mehr als drei), die den Tonwaren eingekratzt oder aufgeschrieben sind. Manche dieser Zeichen sind unlesbar; sehr viele sind aber, wenn auch manchmal nur ungewiß, deutbar und nennen meist einen Eigennamen. Diese Eigennamen bilden das hauptsächlichste religiöse Material dieser alten Zeit, da es meist theophore Namen sind. Zuweilen sind die Zeichen zwar lesbar, aber ohne daß es klar wäre, ob ein Eigenname genannt ist; gelegentlich ist auch letzteres sicher nicht der Fall. Bei den Eigennamen fragt es sich, wen sie nennen. Möglicherweise könnten die Verfertiger der Töpfe ihren Namen darauf geschrieben haben; noch besser denkt man vielleicht an Weihegaben von kleinen Leuten (Hofleute sind es nicht gewesen, da die Namen der Marken andere sind als die der aus den Stelen, Täfelchen und Siegeln bekannten Hof- und Beamtenkreisen). In beiden Fällen nennen die Marken Namen von Leuten der unteren Volksschichten, was für die späteren Erörterungen wichtig ist. *b)* Zum Teil den Marken ähnlich sind die Steinscherben, also Scherben von steinernen, nicht tönernen Gefäßen. Die meisten Steinscherben haben keine Inschrift, kommen also hier nicht in Frage. Wenn sie eine Inschrift haben, ist manchmal, wie bei den Marken, in höchstens drei Zeichen ein Eigenname genannt; meist aber erzählt die Inschrift irgend etwas anderes, nennt einen Königsnamen, ein Bauwerk oder ähnliches. An Zahl sind die Steinscherben weit geringer als die Marken. *c)* Eine dritte, große und wichtige Materialklasse sind die Siegel. In den Königsgräbern fanden sich viele Weinkrüge, alle versiegelt. Aus den Siegelabdrücken ist der Siegelstempel meist wiederherstellbar. Gewöhnlich sind die Namen der Könige genannt, dann aber auch Namen und Titel von Beamten und zum Teil auch irgendwelche andere Angaben. *d)* Wichtig, wenn auch zahlenmäßig weniger bedeutend sind die Täfelchen, in der Regel aus Elfenbein, seltener aus Holz. Meist sind es Gedenktäfelchen oder Jahrestäfelchen, auf denen wichtige Ereignisse, nach denen man das Jahr datierte, aufgezeichnet sind; da die Ereignisse nicht selten religiösen Charakter haben, sind die Täfelchen auch für religiöse Fragen von Bedeutung. Manche ganz kleine Täfelchen nennen, etikettähnlich, nur einen Personennamen. *e)* Inhaltlich fast identisch mit den Täfelchen ist der Palermo-Stein, der in Annalenform die jahrdatierenden Ereignisse verzeichnet. *f)* Die das Königsgrab meist umgebenden Stelen, die Grabsteine vornehmer Leute, nennen in der Regel den Namen des betreffenden Toten. *g)* In einer letzten Gruppe

„Sonstiges" sind alle Funde zu sammeln, die zu keiner der bisherigen Gruppen gehören.

Eine kurze historisch-chronologische Ordnung des Materials ergibt folgendes (vgl. die genauen Nachweise im Anhang).

Vordynastische Zeit. — Das Material geben, mit Ausnahme des Ausklanges der vordynastischen Zeit, einige Friedhöfe, besonders Nagada, etwa 110 *km* südlich von Abydos, und Diospolis parva, etwa 40 *km* südlich von Abydos. Zwei Friedhöfe in der Nähe von Abydos: Amra (10 *km* südlich) und Mahasna (15 *km* nördlich) liefern schon sehr viel weniger Material; aus Abydos selbst kommt, außer den Funden aus dem Ende dieser Zeit, nur sehr wenig. Das inschriftliche Material aller Friedhöfe besteht fast nur aus Marken. Zeitlich reichen alle Friedhöfe vom Anfang der vordynastischen Zeit bis zu ihrem Ende, also etwa Sequence-Dating 30—80. Material für den Ausklang der vordynastischen Zeit kommt aus Abydos und Hierakonpolis. Abydos liefert einige Marken, dann aber auch schon Siegel und Scherben der vordynastischen Fürsten *Ka* und *Ra*. Hierakonpolis, etwa 230 *km* südlich von Abydos, einige Scherben des Fürsten *„Skorpion"*.

Dynastie I. — Mit ihrem Beginn enden im ganzen die genannten Friedhöfe außer Abydos und Hierakonpolis und (für den ersten König) Nagada (einige frühdynastische Gräber in Mahasna sind unwichtig). Während aber in Nagada nur das Grab *Aha's* stand und Hierankopolis nur wenige, aber sehr wertvolle Stücke aus der Zeit *Narmer's* liefert, ist der Fundort fast des gesamten sonstigen Materials der Dynastie (ausgenommen eine erwähnenswerte Inschrift auf der Sinai-Halbinsel) Abydos, da hier bis auf *Aha* und vielleicht *Narmer* alle Könige der Dynastie I begraben sind. Das meiste Material liefern die Gräber von *Zer, Zet Merneit* und *Den;* für das Ende und besonders für den Anfang der Dynastie I ist das Material an Zahl viel geringer. Sachlich bilden die Marken weitaus die größte Materialklasse, aber auch wieder so, daß sie für Anfang und Ende der Dynastie relativ unwichtiger sind. Siegel, Stelen und Täfelchen sind wichtig, während Steinscherben nur für das Ende der Dynastie einige Bedeutung haben.

Dynastie II. — Das Material für Dynastie II beträgt noch nicht ein Dreißigstel des Gesamtmaterials. Auch jetzt liefert Abydos das meiste Material, doch kommt auch einiges aus Hierakonpolis und aus Gise und Sakkara, etwa 500 *km* nördlich von Abydos. Die Marken und Stelen sind fast ganz und die Täfelchen völlig verschwunden; das Hauptmaterial sind Scherben und besonders Siegel.

Als Schluß der Bemerkungen über das Material seien in alphabetischer Folge die wichtigsten Quellenwerke aufgeführt; unwichtigere finden im Text Erwähnung.

Amelineau E.: „Les nouvelles fouilles d'Abydos." 3 Bde. Bd. I (Fouilles 1895/1896) mit 307 SS. Text und 43 Taf. Paris 1899. — Bd. II (Fouilles 1896/1897) mit 326 SS. Text und 26 Taf. Paris 1902. — Bd. III (Fouilles 1897/1898) mit 742 SS. Text und 52 Taf. Paris 1904. Das Werk wird zitiert mit „N. F."

Ayrton E. R. and Loat W. L. S.: „Pre-Dynastic Cemetery at El Mahasna." 39 SS. Text und 38 Taf. London 1911. (Memoir XXXI of the Egypt Exploration Fund.) Zitiert „Mahasna".

MORGAN J. de: „Recherches sûr les origines de l'Egypte." 2 Bde. Bd. I 282 SS. Paris 1896. — Bd. II 393 SS. Paris 1897. Zitiert: „Rech".

PETRIE W. M. F.: „The royal Tombs of the first Dynasty at Abydos." 51 SS. Text und 68 Taf. London 1900. (Publications of the Egypt Exploration Fund Nr. XVIII.) Zitiert mit „R. T. I."

— „The royal tombs of the earliest Dynasties." 60 SS. Text und 63 Taf. London 1902. (Publ. of the E. E. F. XXI.) Zitiert „R. T. II."

— „Abydos." 3 Bde. Bd. I mit 60 SS. Text und 80 Taf. London 1902 (Publ. of the E. E. F. Nr. XXII). — Bd. II mit 56 SS. Text und 64 Taf. London 1903 (Publ. of the E. E. F. Nr. XXIV). Bd. III konnte nicht verwertet werden. Zitiert „Ab".

— „Diospolis parva." 62 SS. Text und 58 Taf. London 1901. (Special Extra Publication of the Egypt Exploration Fund.) Zitiert „Diosp".

— and QUIBELL J. E.: „Nagada and Ballas." 79 SS. Text und 58 Taf. London 1896. Zitiert „Nagada".

QUIBELL J. E.: „Hierakonpolis." 2 Bde. Bd. I mit 12 SS. Text und 49 Taf. London 1900. (Fourth Memoir of the Egyptian Research Account.) Bd. II konnte nicht verwertet werden. Zitiert „Hier".

RANDALL MACIVER D.: „El Amrah and Abydos." 108 SS. Text und 56 Taf. London 1902. (Special Extra Publication of the E. E. F.) Zitiert „Amra."

SCHÄFER H.: „Ein Bruchstück altägyptischer Annalen." (Palermo-Stein.) Abhandlungen der königl. preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1902.

WEILL R.: „Des monuments et de l'histoire des deuxième et troisième dynasties égyptiennes." Paris 1908.

III. Philologische Bemerkungen.

Wenn die Arbeit versuchen will, die im „inschriftlichen Material" der beiden ersten Dynastien und der vordynastischen Zeit gegebenen Momente zu erörtern, so ist unter dem „inschriftlichen Material" nicht etwa ein Textmaterial im Sinne der späteren religiösen Texte zu verstehen, so also, daß wir aus jener Zeit mehr oder weniger lange Gebete, Gesänge, Weihinschriften oder ähnliches besäßen. Solch längere Inschriften haben wir ja für diese alte Zeit überhaupt nicht; die längsten Texte, die der Jahrestäfelchen, haben nicht mehr als zwei oder drei kurze Zeilen (etwa RT. I, XV, 16—18), und auch da ist es sehr wahrscheinlich, daß diese drei Zeilen nicht etwa einen einzigen Gedanken geben, sondern mehrere, daß sie z. B. mehrere das Jahr datierende Ereignisse nennen.

Das weitaus meiste „inschriftliche Material" besteht aus Gruppen von meist zwei oder drei Zeichen; in den Marken ist selbst ein einziges Zeichen keine Seltenheit, während Gruppen von mehr als drei Zeichen sehr wenig häufig sind (ein Beispiel: RT. I, XVIII, 5, 6).

Typisch für das inschriftliche Material, das den meisten Stoff zur Religion dieser alten Zeit enthält, sind die Bauwerksnamen, die einem Zinnenkranz als Bauwerkszeichen einbeschrieben sind (die einem Hausplan einbeschriebenen Namen vertreten einen anderen, für die Religion weniger wichtigen Typ) und die den Namen des betreffenden Bauwerkes nennen; sie kommen besonders häufig auf Siegeln vor (z. B. RT. I, XVIII, 4, 5, XX, 20, XXI, 22, 23, XXIV, 46, 49 u. ö.). Das Bauwerk mag das Grab des Königs sein, doch ist das von nebensächlicher Bedeutung.

Wichtiger ist für uns eine Analyse der Namen. Die Bauwerksnamen, die mit jedem König sich ändern, bestehen fast stets aus drei Zeichen (anders, vier Zeichen, z. B. bei *Den* RT. I, XXIV, 45, 46, 49; doch ist das vielleicht nur

scheinbar, vgl. später), und eines dieser drei Zeichen ist wiederum fast stets der Horus-Falke, die beiden anderen Zeichen sind von König zu König anders. Da der Horus-Falke schon von vornherein als Träger der Aussage der Inschrift anzunehmen sein wird, so wäre als Typ zunächst der Bauwerksname gewonnen: ein religiöses Subjekt, gefolgt von meist zwei anderen Zeichen; als Formel wäre das *R* (= religiöses Subjekt) *x y* (die beiden folgenden Zeichen).

Diese Namensformel *R x y* wird bestätigt durch andere Zeichengruppen auf Siegeln oder Täfelchen, die auch Namen nennen. So z. B. RT. I, XV, 16, XXV, 53—56, der hohe Beamte („Königlicher Siegler") *Hemaka*, wo der *Ka* das religiöse Subjekt ist; ähnlich die zwei Personennamen *Hanuka* (RT. I, XVII, 26) und *Sechaka* (?) (RT. I, XXII, 30 ff.). Gelegentlich haben Gruppen, die zweifellos auch Personennamen nennen, nur zwei Zeichen, wobei dann auch eins wieder religiöses Subjekt ist (so *Kasa*, RT. I, XVI, 19, XXI, 28), oder auch vier Zeichen (so RT. I, XVIII, 5, 6); als Formel wäre das *R x* bzw. *R x y z*.

Eine weitere Bestätigung erhält die Formel durch die Marken. Auch hier kommt sehr oft die Formel *R x y* (auch *R x*) vor, in der *R* meist der *KA* ist, dann auch Neter = „Gott", seltener Horus, dann Neith, und fast alle Marken, in denen ein religiöses Wesen erwähnt wird, sind nach der Formel lösbar: Wieder eine Bestätigung dafür, daß die Marken wirklich Namen und dann am wahrscheinlichsten Personennamen geben.

Die nach dieser Formel *R x y* bzw. *R x* oder *R x y z* gebildeten Namen geben den weitaus größten Teil des Materials, in dem religiöse Wesen erwähnt werden. Um so wichtiger ist die Bestimmung des Sinnes dieser Formel.

Es ist an sich schon anzunehmen, daß, wenn das religiöse Wesen *R* (also „Horus", „Gott", „der Ka" usw.) das Subjekt ist, die Zeichen *x* und *y* Attribute dieses Wesens geben. Es wird bestätigt durch die Namen, in denen wir eines der beiden Zeichen ohne weiteres lesen und übersetzen können. So ist z. B. eines der beiden Zeichen *x y* in RT. I, XXI, 29, das Zeichen *anch* „Leben", in RT. I, XVIII, das Zeichen *zet* „Ewigkeit", in RT. I, XXIII, 43, das Zeichen *cha* „Glanz". Danach wäre also der Sinn bzw. die Übersetzung der Formel: „*R* hat *x* und *y*". Die völlige Richtigkeit dieser Übersetzung kann sich natürlich erst im weiteren Verlauf der Arbeit daraus ergeben, daß alle oder wenigstens die meisten Namen nach dieser Übersetzung gelöst werden können, d. h. daß alle oder wenigstens die meisten Zeichen *x* und *y* als göttliche Attribute zu übersetzen sind.

So bleibt als Hauptfrage die Lesung und Übersetzung der *x* und *y*, d. h. der Zeichen, die in den Namen auf das religiöse Wesen folgen. Sind *x* und *y* wirklich Attribute der göttlichen Wesen, so ist ihre Übersetzung von großer Wichtigkeit für die Religion.

Damit die spätere Materialverarbeitung entlastet werde, sei das Wichtigste zur Lesung und Übersetzung der häufigsten Zeichen schon hier gesagt; weniger wichtige Zeichen werden erst später bei der betreffenden Nummer besprochen. Es ist selbstverständlich, daß die Lesungen nicht alle gleichen

Wert haben. Während manche Lesungen ziemlich sicher sind, haben andere nur Wahrscheinlichkeit.

Verhältnismäßig leicht ist Lesung und Übersetzung bei einem ziemlich häufig vorkommenden dolchförmigen Zeichen. Ein gutes Beispiel dieses Zeichens gibt RT. I, XXI, 22, 23, wo es auf „Horus“ folgt; ebenso I, XIX, 7, auf Neter = Gott folgend. Dieses Zeichen kommt auch in den Marken vor, vgl. besonders RT. II, LVb, 250—256; auf „Horus“ folgend, ib., 242—249, auf Ra folgend; LV b, 257—258, LV c, 259—264, auf Neter folgend usw. An sich könnte man es für möglich halten, daß auch das ähnliche, nicht ganz klare Zeichen in RT. I, XVIII, 5, 6, hier zuzurechnen sei, indes wird das durch RT. II, XII, 3, unmöglich. Es kann kaum ein Zweifel sein, daß das erstgenannte Zeichen die Hieroglyphe *tep* ist, und damit ist sogleich die Übersetzung gegeben: *tep* ist wohl als die Ordnungszahl „der Erste“ zu übersetzen und da das als Attribut eines göttlichen Wesens sehr guten Sinn gibt, so bestätigt sich für dieses Zeichen schon die attributive Übersetzung der *x* und *y*. Nur mag es vielleicht besser sein, das *tep* nicht wörtlich als Ordnungszahl „der Erste“ zu übersetzen, sondern etwa im Sinn des lateinischen Superlativs durch „vortrefflich“ oder ähnlich. So würde besser verständlich, warum es z. B. vom Ka ausgesagt werden kann. Immerhin ist eine solche Übersetzung durchaus nicht sicher und wenn in der Arbeit das *tep* durchgängig als „vortrefflich“ wiedergegeben wird, so bedenke man immer, daß es statt dessen auch ganz wörtlich „der Erste“ bedeuten kann.

Ziemlich oft kommt ein Zeichen vor, das auf „Horus“ folgt in RT. I, XXI, 24, 25, XXIV, 45—47; auf „Ka“ in RT. I, XVIII, 5, 6, XIX, 7, XXII, 30—34; auf „Götter“ in RT. I, XXV, 51; auch sonst ist es häufig. Man sollte meinen, die Lesung sei einfach. In späterer Zeit kann das Zeichen nichts anderes sein, als das Lautzeichen *s (ś)*; ein besonderes Wort kann es nicht bedeuten. Man würde also zunächst wohl versuchen, es in unseren alten Texten als lautliches Komplement zu erklären. Indes wird bei den Gruppen, in denen es vorkommt (z. B. RT. I, XVIII, 5, 6; RT. I, XX, 20; RT. I, XXI, 24, 25; RT. I, XXII, 30 ff; RT. I, XXIV, 45 ff), nicht klar, inwiefern es als lautliches Komplement zu erklären sei; bei dem einen oder anderen Fall ist eine solche Erklärung nicht ganz unmöglich, im ganzen aber ist sie nicht anwendbar; man bedenke auch, daß lautliche Komplemente in diesen alten Texten, wenn überhaupt vorkommend, von äußerster Seltenheit sind. Auch die Erklärung des Zeichens als des Kausativpräfixes ist nicht möglich. So muß man sich fragen, ob nicht das Zeichen in dieser alten Zeit vielleicht ein Wortzeichen sein könne. Dafür lassen sich einige Momente geltend machen, die zugleich die wahrscheinliche Übersetzung ergeben.

Vor allem ist folgendes beachtenswert: In den Siegeln aus dem Grab der Königin *Merneit* und des Königs *Den* wird in sechs Nummern (RT. I, XXII, 30—34, II, XVII, 130) ein höherer Beamter erwähnt, in dessen Namen das fragliche Zeichen *s* vorkommt; auf drei Siegeln derselben Gräber (RT. I, XXI, 29, II, XIX, 149, 153) wird ein ganz ähnlicher Beamtenname erwähnt, in dem nur das *s* durch das Zeichen für *anch* „Leben“ ersetzt ist. Schon diese Namensähnlichkeit ist auffallend, aber anscheinend haben beide Beamte auch

das gleiche Amt (vgl. RT. I, XXI, 29 mit RT. I, XXII, 33). Wäre es an sich schon seltsam, wenn in dieser Zeit zwei höhere Beamte mit derart ähnlichen Namen vorkämen, und zwar mit Namen, die es früher oder später nicht gibt, so wird dadurch, daß sie das gleiche Amt innehaben, die Identität beider fast unabweisbar, und zwar um so mehr, als das *s* sehr wohl eine nachlässigere Schreibung für *anch* sein könnte, wozu wieder gut stimmt, daß *anch* gerade in den sorgfältig geschriebenen Siegeln vorkommt (bes. RT. I, TTI, 29). Nennen die beiden Namensschreibungen denselben Beamten, so wäre das Zeichen *s* zunächst hier, dann aber auch in anderen Namen nur eine andere Schreibng für *anch* Leben.

Dieses Ergebnis, daß das Zeichen, das sonst stets den Lautwert *s* hat, hier plötzlich *anch* zu lesen und mit „Leben" zu übersetzen sein soll, klingt zunächst unwahrscheinlich. Indes lassen sich außer dem Gesagten noch andere Gründe anführen. Es wurde bemerkt, daß das Zeichen als Abkürzung von *anch,* und zwar als flüchtigere Schreibung, sehr wohl denkbar sei. Aber vielleicht braucht man nicht einmal an eine flüchtige Schreibung zu denken, um die Identität beider Zeichen zu erklären. Das Zeichen *anch* gibt bekanntlich eine Schleifenbinde; *s* aber ist zweifellos auch eine Stoffbinde, wie daraus folgt, daß in ptolemäischer Zeit das Stoffdeterminativ statt unseres Zeichens verwendet werden kann (Griffith, Hieroglyphs, S. 45). Beides sind also bindenartige Stoffstücke, nur ist *anch* als Schleife angeordnet. Es ist nun sehr wohl denkbar, daß in der alten Zeit nicht das schleifengeordnete Stoffstück das Wesentliche zum Ausdruck von *anch* = „Leben" war, sondern das Stoffstück überhaupt; die Schleife, zuerst ganz sekundär, wäre dann erst langsam zum alleinigen Zeichen für *anch* „Leben" geworden.

Zu all dem stimmt nun sehr gut etwas anderes. Viele Reliefs und Statuen halten eine Stoffbinde in der Hand (z. B Newberry, Bersheh I, 15, 34. Cairo, Catal. gén. 193, 1416, 1418, 1420, 1484, 1571, 20038, 20519 u. a.), die ziemlich zweifellos mit dem Zeichen *s* identisch ist (Jakoby, Rec. de trav., 21, 26). Nach Analogie mancher anderer Gegenstände, die man den Statuen in die Hand gab, dürfte diese Stoffbinde von vornherein als Abzeichen der Würde, Macht oder ähnliches zu erklären sein (so auch Jakoby a. a. O.; Borchart, Ägypt. Zeitschr. 44 = 1907, 76—77, erklärt sie zwar als ein „Taschentuch" oder besser, da das Taschentuch eine spätere Erfindung ist, als ein Schweißabwischtuch; indes ist nicht verständlich, warum man dem hohen Herrn in seiner Statue feierlicherweise ein „Taschentuch" in die Hand gegeben haben sollte). So kommt man auch von hier aus zu dem Schluß, daß die Stoffbinde, außer ihrem Lautwert *s*, noch eine andere, sinnhafte Bedeutung gehabt haben muß, die in die Kategorie der Attribute der Macht oder ähnliches gehörte. Dieser Schluß ist nun eine wichtige Bestätigung für das, was wir von ganz anderem Boden aus für die Wahrscheinlichkeit der Identität von *s* und *anch* fanden; die Statuen hätten dann das Zeichen „Leben" in der Hand gehalten, so etwa, wie sonst die Götter dem König das Zeichen „Leben" oder ähnliches reichen.

Noch eine weitere Bestätigung kann man anführen. Auf den Siegeln von *Perabsen* und *Chasechemui* kommen Gottheiten vor, die dem König zwei

Attribute reichen, und zwar im ganzen achtmal. Siebenmal sind nun die beiden Attribute *uas* „Wohlergehen“ und *anch* „Leben“ (RT. II, XXI, 176, XXII, 178—179 bis, XXIII, 199, 200; einmal in II, XXIII, 192 *anch* und *uaz* „Frische“), die also eine stereotype Doppelheit zu sein scheinen; auf Siegel RT. II, XXIII, 199, kehren sie auch als Wunsch *di anch uas* „beschenkt mit Leben und Wohlergehen“ wieder. Nun ist das Zeichen *uas* in dieser Zeit sonst äußerst selten; einmal aber, wo es vorkommt, ist von einem Eigennamen die Rede, der wieder nach der Formel *R x y* gebildet wird und der damit ebenfalls, weil er *anch* mit *s* zu vertauschen scheint, auf die Identität von *s* und *anch* führt.

Bedenkt man alle Argumente, so ist die hohe Wahrscheinlichkeit der Identität der beiden Zeichen unleugbar und es ist also wohl berechtigt, das Zeichen *s* in den Eigennamen mit *anch* wiederzugeben.

Nicht selten, und zwar besonders häufig in der Zeit des *Zer* und *Zet* (RT. II, LV a, 103 ff.) ist in den Marken ein Zeichen, das Petrie (RT. I, Text S. 30) für die geflügelte Sonnenscheibe hält. Diese Erklärung, zunächst vielleicht überraschend, ist nicht unwahrscheinlich; es lassen sich gute Gründe für sie anführen (Petrie selbst hat eine Begründung nicht versucht).

Aus den Texten folgt für den Sinn des Zeichens zunächst zweifellos, daß es eine Gottheit bedeutet, denn RT. II, LV a, 103—106, 117 folgt ihm *neter* „Gott“, in RT. I, L, 485, ist es *neter mer* „der geliebte Gott“ genannt und in RT. I, L, 483, 484 heißt es *neb* „Herr“. Ferner hat es manchmal (z. B. RT. II, LV a, 116, 119, 124; I, L, 535) als Attribut *mer* „geliebt“, was gleichfalls auf eine Gottheit schließen läßt. Diese und andere Attribute (vgl. später in der Materialsammlung), die dem Zeichen zugewiesen werden, sind Attribute, die sonst immer bei den Solargottheiten (H o r u s, S o n n e) vorkommen und dadurch und durch RT. II, LVa, 118, wo geradezu eine Gleichung zwischen „H o r u s“ und dem besprochenen Zeichen gegeben wird, wird es wahrscheinlich, daß auch die durch unser Zeichen bezeichnete Gottheit eine Sonnengottheit ist. Daß es dann die geflügelte Sonnenscheibe darstellt, scheint unabweisbar.

Zwei Gegengründe ließen sich anführen. Einmal werden in dieser alten Zeit die Flügel der Sonnenscheibe anders gezeichnet als später. Sodann könnte man das fragliche Zeichen als das des Gottes M i n lesen wollen. Gegen letzteres spricht aber sehr die Zuteilung typischer Solarattribute und die Abweichung des M i n - Zeichens von dem alten Zeichen ist noch größer als die der späteren Schreibung der Sonnenscheibe. Nach allem ist die Lesung als Flügelsonnen doch die wahrscheinlichste und der beste Beweis ihrer Richtigkeit ist wohl der, daß sie sich durchgehend bestätigt.

Sehr oft kommt in den Marken ein Kreiszeichen vor, und zwar in mehreren Schreibungen. Daß das alles Schreibungen desselben Zeichens sind, die vielleicht in der Individualität des Schreibenden ihren Grund haben, folgt leicht daraus, daß eines an Stelle des anderen vorkommen kann; dafür vgl. RT. I, XLVII, 195—204 mit 192, 193 und mit 190, RT. I, LI, 632—635 mit 636, 637, RT. I, LIV, 952—955 mit 956—958 (wie flüchtig man schrieb, folgt besonders aus den Schreibungen ib. 944—951 derselben Gruppe). Derlei

Beispiele ließen sich noch mehrere anführen; sie rechtfertigen es, daß man diese Zeichen als geschlossene Gruppe erörtert.

Auf diese Zeichen oder vielmehr auf dieses Zeichen in seinen verschiedenen Formen folgt sehr häufig eines der Attribute, die sonst in Eigennamen der Formel *R x y* vom göttlichen Wesen ausgesagt sind. Solche Attribute sind z. B.: *tep* „vortrefflich" (II, LV a, 279—283), *mer* „geliebt" (I, LI, 638 bis 640), *bener* „gut" (I, LIV, 952, 953, 956, 958), *sechem* „mächtig" (I, LVII, 1212, 1216), *sa* „schützend" (I, LIV, 938). Dadurch wird gesichert, daß auch dieses Zeichen ein göttliches Wesen nennt und dann natürlich die Sonne, deren Vorkommen wegen des Vorkommens der geflügelten Sonnenscheibe ja schon zu erwarten war. Wir lesen die Sonne R a, was aber nicht heißen soll, daß der Sonnengott R a gemeint sei; wir übersetzen einfach mit „Sonnengott" oder „Sonne" und lassen unerörtert, welcher Sonnengott es sei. (Eine gute Bestätigung dieser Bestimmung ist übrigens der Königsname *Raneb* = „die Sonne ist der Herr", also auch ein Personennamen der Formel *Rx.)*

Weiter aber kommt das Zeichen *ra* auch in Gruppen vor in denen es kein göttliches Wesen zu sein scheint. Ein Beispiel dafür ist der Name RT. I, XXI, 29 und oft. Nach der Formel *R x y* würde K a hier das religiöse Wesen sein und *anch* und *ra* Attribute. Zwar könnte man gerade in dieser Gruppe das Kreiszeichen gar nicht als *ra* lesen wollen, sondern als Lautzeichen *ch* und es dann als lautliches Komplement für *anch* erklären. Dagegen spricht aber zunächst die äußerste Seltenheit lautlicher Komplemente (vielleicht fehlen sie ganz) in diesen alten Texten, sodann aber, und das ist das wichtigste, daß *ra* auch noch in Gruppen vorkommt, wo es am besten auch als Attribut zu erklären ist. Solche Gruppen sind z. B. II, LV a, 127—129 (hierher ist auch I, L, 535 zu rechnen) und I, XLVII, 195, 198). Die Übersetzung des *ra* als Attribut wäre nicht schwierig; es würde wohl „Sonnenglanz" oder „Glanz" allgemein sein. Gewiß ist diese Deutung nicht unbedingt sicher, besonders weil diese attributivische Übersetzung von *ra* etwas für spätere Zeit ganz Ungewöhnliches ist; immerhin wird man aber ihre Anwendung versuchen müssen, wenn man sich nur ihrer Problematik bewußt bleibt.

Gelegentlich kommt ein Zeichen vor, das man zunächst wohl für das spätere Lautzeichen *t* lesen möchte. Indes ist auffällig, daß es fast stets in Eigennamen der Formel *R x y* vorkommt. Gelegentlich ist hier zwar die Lautlesung *t* möglich (in RT. I, XXI, 22 könnte es z. B. lautliches Komplement zu *tep* sein), in den meisten Fällen aber gibt sie keinen Sinn; in den Gruppen RT. I, XX, 17, XXI, 24, 25, XXV, 50; II, VIII, 11, XVII, 134 z. B. und in manchen anderen ist sie ziemlich unmöglich. So kommt man hier wieder zu dem gleichen Gedanken wie früher bei dem Zeichen für *anch* = „Leben": Daß nämlich unser Zeichen kein Laut-, sondern ein Wortzeichen ist, und zwar ein Attribut des religiösen Wesens. Nun kommt dieses Zeichen auch auf den feineren Siegeln *Chasechemui's* vor (z. B. RT. II, XXIII, 200), und zwar als abkürzende Schreibung für *cha* „Glanz". So hindert wohl nichts, das Zeichen auch in den Namen, wo es als Lautzeichen unerklärlich ist, als *cha* „Glanz" zu lesen. Die Lesung ist um so wahrscheinlicher, als sie ein Synonym eines oft vorkommenden Attributes gibt.

Sehr häufig ist in den Marken ein Rechteck, das manchmal quadratisch ist. Es kann auf fast alle göttlichen Wesen folgen. Als Beispiele seien erwähnt Horus (RT. I, XLIX, 401—410), neter „Gott" (I, L, 407, 496, LV, 1024), Ka (I, XLVII, 237—248 u. a.), Neit (I, L, 545, LIV, 941 u. a.). Nach der nun oft bestätigten Formel *R x y* würde das Zeichen also ein Attribut des göttlichen Wesens sein. Die ziemlich sichere Lesung und Übersetzung des Zeichens geben die Marken I, XLIX, 449—472, in denen das Rechteck auf einen Fisch folgt. Da der Fisch in den Siegeln nur ganz selten anders vorkommt als in dem Beamtentitel *mer* (für diesen Titel und für seine Lesung vgl. MASPERO, „Etudes égyptiennes", II, 152 ff.), ist es zweifellos, daß auch die erwähnten Marken als dieser Titel zu lesen sind. Die lautliche Lesung des Fisches ist nicht klar, die Lesung des zweiten Zeichens im Titel ist hingegen ganz sicher: Es ist das Zeichen des Kanals *mer*. (Der Kanal *mer* ist zweifellos auch zu lesen in den Marken I, XLIX, 435—447, die auch den Titel geben.) Diese Lesung *mer* würde also für das Rechteck auch dort anzunehmen sein, wo es auf andere Zeichen folgt. Ist das nun für die religiösen Namensformeln möglich? Als Wortzeichen kann *mer* nur zwei Bedeutungen haben. Die erste, „Kanal", kommt nicht in Frage; die zweite, „geliebt", gibt aber sehr guten Sinn. (Die spätere Bedeutung *meru* „Leute" kommt ebenfalls nicht in Frage.) Das Rechteck wäre dann nur eine andere Schreibung für die Hacke und die betreffenden Namen würden dann also heißen „Geliebt von Horus", „von Gott", „von Neith" usw. Eine gute Bestätigung für diese Lesung ist, daß nur zwei Namenschreibungen vorkommen, in denen Neit das religiöse Wesen ist; beide sind als zwei Schreibungen des gleichen Namens zu erklären, in denen nur Hacke und Rechteck miteinander vertauscht sind. So kann im ganzen die Lösung bzw. Übersetzung des Rechteckes als *mer* „geliebt" als ziemlich gesichert gelten.

Ziemlich häufig ist ein Zeichen, das auch auf göttliche Wesen folgt, z. B. einmal auf Horus (RT. I, XLIX, 400), mehrfach auf „Gott" (I, L, 493, 494, II, LV a, 142, 143), sehr häufig auf „Sonne" (I, LI, 699—703, LIV, 945—953, 956, 958—963; II, LV b, 197—204) und auf Ka (I, XLVII, 209—227, 229—236, LIV, 973—982, 985, 988, LV, 989—991, II, LV, 37, LV c, 335). Es ist also ziemlich klar auch ein Attribut göttlicher Wesen. Am wahrscheinlichsten dürfte es wohl die Hieroglyphe *bener*, „süß", „gut" sein, um so wahrscheinlicher, als die Hieroglyphe auch im Eigennamen *Benerib* zur Zeit des *Aha* vorkommt (II, III, 1). Als völlig sicher können Lesung und Übersetzung zwar nicht gelten, besonders weil *bener* in den Texten des alten Reiches sonst anders geschrieben wird; immerhin dürfen sie wohl eine gewisse Wahrscheinlichkeit beanspruchen.

(Fortsetzung folgt.)

La quatrième Session de la «Semaine d'Ethnologie religieuse» à Milan (Italie), 17 à 25 septembre 1925.

Par le P. G. KOPPERS, S. V. D.

Déjà à l'occasion de la troisième session de Tilbourg [1], Hollande, en septembre 1922, le Recteur de l'Université catholique de Milan, le R. P. A. GEMELLI, O. F. M., avait invité la «Semaine d'ethnologie religieuse» à tenir sa prochaine session chez lui à Milan. Dès le premier instant, la direction de la «Semaine» avait salué cette invitation avec satisfaction, et les dernières hésitations disparurent lorsqu'on apprit, l'année dernière, que cette invitation correspondait aux intentions de notre très saint Père le Pape Pie XI.

Le voyage à Milan étant assez longue pour les pays du nord de l'Europe, on comprend que le nombre des congressistes à la session de cette année ait été moins considérable que celui qu'on pouvait noter à Tilbourg. Toujours est-il que plus de 130 semainiers se rendirent à l'appel, venant de presque tous les pays de l'Europe (Yougoslavie, Tchécoslovaquie, Italie, Allemagne, France, Suisse, Autriche, Hongrie, Pologne, Hollande etc.) prêtres séculiers et réguliers et laïques.

Jeudi le 17 septembre une messe du Saint Esprit, célébrée par son Eminence le Cardinal TOSI de Milan dans la chapelle de l'Université catholique, ouvrit la session. Il assista aussi à la séance d'ouverture qui suivit et eut lieu dans la magnifique «Aula major» de l'Université, — où d'ailleurs se tinrent la plupart des conférences.

Le R. P. SCHMIDT, S. V. D., secrétaire général de la «Semaine», ouvrit la longue série des conférences en parlant des «Travaux faits et travaux à faire». Il fit un rapport sur les travaux des membres de la «Semaine» et y joignit le programme qui devrait être réalisé dans les ans prochains.

La résolution prise à Tilbourg en 1922, de poursuivre les expéditions chez les primitifs ethnologiques (Pygmées et autres) a pu être réalisée d'une façon bien satisfaisante, grâce à la munificence de Sa Sainteté Pie XI. Ces voyages d'exploration seront encore entrepris dans la suite, selon les moyens et les forces disponibles, car l'on sait que ces peuples primitifs sont presque tous destinés à disparaître en peu de temps. Il s'agit donc là de sauver, selon la parole du Pape Pie XI lui-même, des documents humains très importants, avant qu'il ne soit trop tard. Ce qui a été fait sous ce rapport et ce qui est actuellement sur le chantier, a été expliqué en détail dans le dernier numéro de l'«Anthropos»; qu'il nous soit donc permis d'y renvoyer nos lecteurs [2].

Il faut considérer comme une autre tâche de la Semaine de recruter et de former de nouveaux collaborateurs pour les recherches de détail dans les branches qui nous occupent. Il nous en manque encore beaucoup. Les matériaux ont été amassés en grande partie, mais les ouvriers font défaut, prêts à soumettre chaque question, chaque problème à un travail monographique plus

[1] Voir «Anthropos» XVI—XVII (1921—1922), 481—486.
[2] Voir «Anthropos» XX (1925), p. 718ss.

intense. Les excuses à ce sujet valent d'autant moins que les instruments de travail (ouvrages de fond et méthodologiques) ne manquent plus du tout.

A côté de la «Methode der Ethnologie» du Dr. GRAEBNER [3] nous trouvons maintenant «L'étude comparée des religions» vol. I et II [4] du R. P. PINARD, œuvre qui dépasse celle de GRAEBNER en maint égard. Puis est paru sont récemment «Völker und Kulturen», v. I [5] par W. SCHMIDT et W. KOPPERS, qui donne un ensemble de la méthode de l'ethnologie et de la sociologie et économie ethnologiques. On peut s'attendre à ce que, l'évolutionnisme et le matérialisme étant définitivement vaincus dans le domaine de notre science et une méthode historique sûre ayant été créée, les sciences qui touchent aux formes les plus anciennes de la culture et de la religion de l'humanité, trouveront encore plus d'amis et d'actifs collaborateurs. Les directeurs de la «Semaine» se mettent à la disposition des intéressés ou des débutants, prêts à les aider dans la mesure de leur temps et de leurs forces.

Enfin le R. P. SCHMIDT fit remarquer dans ce discours d'ouverture quelle importance singulière l'Exposition Vaticane des Missions et d'Ethnographie, née de l'initiative même de Sa Sainteté Pie XI, prendra dans le sens des efforts de la «Semaine». Ce fait révèle d'un coup, d'une manière grandiose et «urbi et orbi», ce que nos sciences doivent aux missionnaires, mais aussi comment ces sciences sont capables de relever et de faire avancer l'œuvre sublime des missions.

Du reste, les trois premiers jours de la «Semaine» offrirent plutôt des conférences fondamentales et d'introduction. Elles furent données par W. SCHMIDT, H. PINARD, J. LINDWORSKY, A. GEMELLI, G. WUNDERLE, W. KOPPERS, A. PADOVANI, GATTI, V. LEBZELTER et F. SCHEBESTA [6].

Comme l'introduction générale à l'ethnologie historique et à la science comparée des religions a été faite en détail à l'occasion des sessions précédentes, on pouvait cette fois s'occuper bientôt de questions spéciales. Le P. W. SCHMIDT le fit, par exemple, dans son rapport sur les «Critères pour établir l'âge ethnologique des cercles culturels plus anciens». De même le P. W. KOPPERS chercha à établir l'importance foncière du côté matériel, économique du développement culturel, en se laissant guider par la lumière que l'ethnographie historique a déjà répandue sur cette question. Un nouveau sujet plein d'avenir fut abordé par le Dr. LEBZELTER (Vienne), dans sa conférence: «Races et cercles culturels». On accueillit avec empressement les développements du côté psychologique. Des autorités bien connues telles que le P. PINARD, le professeur WUNDERLE et le P. LINDWORSKY, y contribuèrent par de nouveaux et précieux aperçus.

La seconde partie de la «Semaine» était consacrée à la question aussi intéressante qu'importante de la m o r a l e chez les différents peuples, surtout chez les primitifs. Au premier plan se dresse la question de l'existence du

[3] Heidelberg 1911.
[4] Paris 1924—1925.
[5] Völker und Kulturen, vol. I. Jos. HABBEL, Regensburg 1925.
[6] Le programme détaillé se trouve dans le tableau ci-joint. Voir p. 1124.

Tableau synoptique des conférences de la quatrième session.

	Partie générale			Partie spéciale				
	Questions de méthode; sciences auxiliaires			La conscience morale		L'idée de rédemption		
	Jeudi 17 sept.	Vendredi 18 sept.	Samedi 19 sept.	Lundi 21 sept.	Mardi 22 sept.	Mercredi 23 sept.	Jeudi 24 sept.	Vendredi 25 sept.
9 - 10	8 h. Messe du Saint-Esprit 9 h. Discours d'ouverture	5° Das kausale Denken und die Primitiven **P. Lindworsky, S. J.**	9° Die materiell-wirtschaftliche Seite der Kulturentwicklung **P. Koppers, S. V. D.**	13° Die ethische Ethnologie **P. Schmidt, S. V. D.**	17° Die Grundlagen der primitiven Ethik **Prof. Wunderle.**	21° Heilbringer bei den Naturvölkern **P. Schmidt, S. V. D.**	25° Die Osiris-religion und der Erlösungs-gedanke bei den Ägyptern **Prof. Junker.**	29° L'Eucharistie et les Mystères païens **S. G. Mgr. Ruch.**
$10^1/_2$—$11^1/_2$	2° Travaux faits, travaux à faire **P. Schmidt, S. V. D.**	6° La religione dei primitivi nelle dottrine psico-analitiche di Freud **P. Gemelli, O. F. M.**	10° G.-B. Vico come precursore della psicologia dei popoli **Dr. Gatti.**	14° Zur Ethik der Feuerländer **P. Gusinde, S. V. D.**	18° Propreté et pureté chez les Sémites **P. Lemonnyer, O. P.**	22° L'idea della salvezza nel Mazdeismo **Prof. Pestalozza.**	26° L'idea della salvezza nel Islam **Mgr. Galbiati.**	30° Séance de clôture
14—16	3° Le mouvement hist. en ethnologie **P. Pinard, S. J.**	7° Les analogies psychologiques **P. Pinard, S. J.**	11° Rassen und Kulturkreise **Dr. Lebzelter.**	15° La morale des Malgaches **P. Dubois, S. J.**	19° Blutige und unblutige Opfer bei den altaischen Hirtenvölkern **Prof. Gabs.**	23° Il concetto di redenzione nel Buddhismo primitivo **Prof. Ballini.**	27° Dieux-Sauveurs du paganisme gréco-romain **P. Allo, O. F.**	
$17^1/_2$—$18^1/_2$	4° La Storia delle religioni in Italia **Prof. Padovani.**	8° Die differentielle Psychologie und ihre Anwendung auf die Religions-ethnologie **Prof. Wunderle.**	12° Critères pour établir l'âge ethnologique des cercles culturels plus anciens **P. Schmidt, S. V. D.**	16° La morale des Pygmées Semangs **P. Schebesta, S. V. D.**	20° La morale dans l'Egypte gréco-romaine **Prof. Calderini.**	24° Les Pygmées du Ruanda **P. Schumacher, M. A.**	28° L'idée de rédemption dans le N. T. **Mgr. Batiffol.**	
$20^1/_2$—$21^1/_2$	A. La Storia delle religioni ed il cattolicismo **P. Gemelli, O. F. M.**	B.	C. Les Pygmées Semangs de Malacca **P. Schebesta, S. V. D.**	D. Echange de vues sur les recherches à entreprendre	E. L'unité de la conscience mor. dans l'humanité **Prof. A. Valensin**	F. Réception à l'Université	G. Le Christianisme et les Mystères païens **P. Garagnani, S. J.**	

C. Illustrée de projections inédites. — 24° Texte lu par le R. P. Canonica, M. A. — E. Donnée en fait le 24, et G le 22, en raison de nécessités imprévues.

sentiment de la culpabilité et de l'expiation. Une conférence préparatoire éclairait l'état des recherches concernant ce sujet. C'était très instructif d'entendre à tour de rôle, de la bouche des connaisseurs les mieux informés, le développement de la morale d'un côté chez les peuples les plus primitifs, et de l'autre chez les peuplades plus avancées. Le R. P. GUSINDE, S. V. D., parla de la morale des habitants de la Terre-de-Feu, le R. P. SCHEBESTA, S. V. D., revenu récemment de son expédition chez les Semangs de la Presqu'Ile de Malacca, s'étendit sur leurs dires religieux et moraux. Tandis que chez ces tribus primitives l'Etre Suprême apparaît toujours clairement comme législateur moral, le R. P. DUBOIS, S. J., dut constater dans son rapport sur les Magaches, chez lequels il a travaillé pendant 22 ans, que leur morale ne connaît pas de sanction divine. Les Malgaches, rattachés par leur langue aux Indonésiens et aux Polynésiens, s'écartent assez considérablement des primitifs ethnologiques dans leur développement, étant plus jeunes qu'eux de cinq à six degrés d'évolution. De tels faits autorisent à n'accepter comme scientifique que l'opinion qui revendique l'étroite union de la morale et de la religion précisément pour les temps les plus reculés, et qui ne la considère pas comme le produit d'un développement postérieur. Le sujet fut traité plus amplement dans les rapports des Pères VALENSIN, S. J., LEMONNYER, O. Pr., et dans celui du Prof. WUNDERLE. M. le Prof. A. GAHS y rattacha une conférence sur les sacrifices sanglants et non sanglants des peuples nomades de l'Altaï. Il présenta des résultats fort importants, s'étant, occupé depuis bien des années, de l'étude des peuples pasteurs du centre de l'Asie, en employant la méthode historique.

Les deux derniers jours étaient réservés à la question de l'idée d'expiation et de rédemption. Le R. P. SCHMIDT ouvrit la discussion par un mémoire remarquable sur les dieux sauveurs chez les primitifs. Suivirent les rapports des Professeurs PESTALLOZA, BALLINI, H. JUNKER, NALLINO, du P. ALLO, O. Pr., de Mgr. BATTIFOL, du P. A. GARAGNANI, S. J., et de Mgr. RUCH, évêque de Strasbourg. La place limitée ne nous permettant pas de nous étendre sur ces conférences, nous renvoyons nos lecteurs au Compte-Rendu, qui, cette fois aussi, sera publié et contiendra toutes les conférences.

La séance de clôture eut lieu dans la matinée du 25 septembre. Après avoir résumé le travail accompli et jeté un coup d'œil rétrospectif sur cette «Semaine», le P. W. SCHMIDT annonça qu'une proposition, venant de très haut avait été faite, pour qu'à l'avenir, l'étude du folklore de nos pays chrétiens puisse être comprise dans notre œuvre. Cette extension du programme nécessitera un petit changement dans le titre de la «Semaine». Enfin il recommanda vivement les assemblées régionales, telles qu'elles ont eu lieu l'été de 1922, l'une à St. Gabriel, Mödling près Vienne, l'autre à Trêves. Ces réunions restreintes à une région limitée obvient à bien des inconvénients, résultant des difficultés des différentes langues ou d'un voyage considérable, circonstances empêchant bien des personnes de prendre part à une session à l'étranger.

Le second secrétaire général de la «Semaine», le R. P. PINARD, prit ensuite la parole. Après avoir redit en français les communications du P. SCHMIDT, il s'acquitta d'une mission lui confiée par le comité directeur de la

«Semaine». La «Semaine» a deux secrétaires généraux, mais il lui manque un président. Sa proposition de désigner le R. P. W. SCHMIDT comme président, fut accueillie à l'unanimité.

Ces deux orateurs ne manquèrent pas, bien entendu, de célébrer l'hospitalité cordiale de l'Université catholique. Les secours matériels et spirituels offerts si largement par le R. P. GEMELLI et ses collaborateurs avaient bien collaboré à la belle réussite de cette session.

Après la clôture, la moitié environ des Semainiers se rendirent à Rome, où ils furent reçus par le Saint Père en une audience particulière lundi le 28 septembre 1925. A cette occasion, Sa Sainteté répéta les paroles bienveillantes et encourageantes par lesquelles, dans son télégramme, il avait salué l'ouverture de la «Semaine». Il y ajouta que la chose principale était maintenant de faire germer et fructifier la semence répandue. Sa Sainteté honora d'un mot spécial les courageux explorateurs de la Terre-de-Feu et des tribus primitives de Malacca, les Pères GUSINDE et SCHEBESTA.

La prochaine session, la cinquième, aura lieu en trois ans; il n'est pas encore possible d'en fixer le lieu.

Liste des Conférenciers (1925).

LE R. P. BERNARD ALLO, O. P., Professeur à l'Université de Fribourg, Suisse.
M. LE Dr. A. BALLINI, Prof. de sanscrit à l'Univ. du Sacré-Cœur, Milan.
Mgr. P. BATIFFOL, Ancien Recteur de l'Univ. cathol. de Toulouse.
M. LE Dr. A. CALDERINI, Prof. d'Antiquités égyptiennes à l'Univ. du Sacré-Cœur, Milan.
R. P. H. DUBOIS, S. J., Ancien supérieur du Séminaire de Fianarantsoa, Madagascar.
LE R. P. A. GARAGNANI, S. J., Prof. à l'Université Grégorienne, Rome.
M. LE Dr. A. GAHS, Prof. à l'Univ. de Zagreb, Yougoslavie.
Mgr. G. GALBIATI, Préfet de la Bibliothèque Ambrosienne, Milan.
M. LE Dr. GATTI, Prof. assistant au Laboratoire de psychol. expérim., Univ. du Sacré-Cœur, Milan.
LE R. P. A GEMELLI, O. F. M., Recteur magnifique de l'Univ. du Sacré-Cœur, Milan.
LE R. P. GUSINDE, S. V. D., Prof. à l'Univ. catholique de Santiago (Chile).
M. LE Dr. H. JUNKER, Prof. d'Egyptologie à l'Université de Vienne.
LE R. P. KOPPERS, S. V. D., Directeur de la Revue «Anthropos», Privatdozent à l'Univ. de Vienne.
M. LE Dr. LEBZELTER, Conservateur de la collection anthropologique (Naturhist. Museum, Vienne).
LE R. P. LEMONNYER, O. P., Régent des études au Collège théologique, Kain-lez-Tournai, Belgique.
LE R. P. LINDWORSKY, S. J., Prof. à l'Université de Cologne.
M. LE Dr. U. A. PADOVANI, Prof. d'Hist. des relig. et Bibliothécaire à l'Univ. du Sacré-Cœur, Milan.
M. LE Comm. U. PESTALOZZA, Membre du Conseil Supér. de l'Instruction publique, Prof. d'Hist. des relig. à l'Univ. royale, Milan.
LE R. P. H. PINARD DE LA BOULLAYE, S. J, Prof. de théologie, Enghien, Belgique.
S. G. Mgr. RUCH, évêque de Strasbourg.
LE R. P. SCHEBESTA, S. V. D., Rédacteur de l'«Anthropos» (St. Gabriel, Mödling bei Wien).
LE R. P. SCHUMACHER, M. A., Missionnaire au Ruanda, Afrique orientale.
LE R. P. SCHMIDT, S. V. D., Ancien directeur de la revue «Anthropos», Prof. à l'Univ. de Vienne.
M. l'abbé A. VALENSIN, Prof. de théologie aux Facultés cathol., Lyon.
M. LE Dr. G. WUNDERLE, Prof. à l'Univ. de Wurzbourg, Bavière.

Analecta et Additamenta.

Der kaukasische Wild- und Jagdgott („Anthropos" XX, 1925, p. 139—147). **Nachträge und Anmerkungen.** — Fürst P. D. ERISTOV sagt in seiner Arbeit „U Tušin Pšavo-Hevsurskago Okruga" (Zap. III, p. 127), daß bei den Chevsuren das Fell des erlegten Tieres ganz dem gehört, der dieses geschossen hat, die Hörner werden dem Chati geopfert, das Fleisch wird zu gleichen Teilen unter die Jäger verteilt. In derselben Zeitschrift (Bd. XIV, p. 184) sagt derselbe Autor, daß die Jäger dem Chati „T'et'ri Sameba cromis goris" Opfer bringen und daß die Teilnehmer an einem Raubzug demselben Heiligtum Opfer von ihrer Beute brachten.

Nach KODSAEV (Drevnie Osetiny i Osetija, p. 36) legen die Jäger im Alagirschen Ossetien, wo die Jagd eifrig betrieben wird, ihre Opfergaben (Silbergeld u. a.) in die Höhlungen alter, dem Jagdpatron geweihter Bäume.

Zur Verteilung der Jagdbeute. Sie ist nicht ausschließliches Eigentum des Jägers, sondern wird zunächst unter die Jagdteilnehmer und unter die Mitdörfler verteilt. Da diese in älteren Zeiten meist ein und derselben Sippe angehörten, so ist die Sachlage ganz klar: die Jagd ist Sippensache, oder, wie KOVALESKIJ (Zakon i obyčaj II) sich ausdrückt, „seine (d. h. des Daghestaners) Jagd auf Tiere und Menschen ... betreibt er nicht einzeln, sondern mit Hilfe und Teilnahme seiner Blutsgenossen".

(Zu den mingrel. *Mesepi*.) KIPŠIDZE sagt in seiner Mingr. Grammatik (Glossar sub *mesepi*): Die *Mesepi* sind nach dem Volksglauben Gottheiten in der Gestalt von Männern und Frauen, die über das gesamte Tierreich herrschen. Sie sind die Gottheiten der Jagd, jagen selbst mit ihren Hunden, und ohne ihre Erlaubnis kann ein Jäger kein Wild erlegen. Sie leben im Meere oder jenseits des Meeres, darum heißt es auch: „die *Mesepi* sind ans Ufer, aufs trockene Land gekommen". Sie besuchen das Land der Reihe nach, ein Jahr die männlichen, das nächste Jahr die weiblichen; die ersteren sind schwarz gekleidet und wenn sie erscheinen, regnet es immer stark. Die weiblichen tragen weiße Kleider und bewirken schönes Wetter. Wenn sie ihren Wintervorrat beisammen haben, verschwinden sie wieder im Meere.

[25] Ebenda, p. 85—88.

[26] M. DŽANAŠVILI, Saingilo (Dzveli Sak'art'velo, Bd. II, 4, p. 199—201).

[27] Im Kaukasus sind außer eingebrannten Eigentumsmarken (meist an Pferden, Büffeln und anderem größeren Vieh) auch Einschnitte an den Ohren (bei Schafen und Ziegen) im Gebrauche.

[28] INGUŠI, in Sb. Sv. VIII, p. 14.

[29] J. TEPCOV, Iz byta i vjerovanij Mingrelcev, Sb. M. XVIII, 3, p. 12.

[30] Iz mifičeskoj Kolxidy, Sb. M. XXXII, 2, p. 109ff.

[31] Russischen Stils! Es handelt sich also um die zweite Novemberwoche unserer Rechnung.

[32] SIZOV, Imeret. skazki i povjerija, Sb. M. po etnogr. (Daschkov-Museum), III, p. 169—170.

[33] N. MINDELI, Selenie Sori, Sb. M. XIX, 1, p. 88.

[34] F. G. ČURSIN, Narodnye obyčai i vjerovanija Kaxetii SA, p. 29.

[35] Die Ubychen wohnten früher in der Nachbarschaft der Abchasen. Ihre Sprache gehört mit dem Abchasischen und dem Tscherkessischen zu der nordwestlichen Gruppe der kaukasischen Sprachen.

[36] Voyage au Mont Caucase et en Géorgie, I, p. 381.

[37] Zap. IV.

[38] In Klammern die Wörter der Alltagssprache.

Dr. A. DIRR, München.

Der kaukasische Wild- und Jagdgott. — In Anmerkung 21 dieser Abhandlung („Anthropos", Bd. XX, Heft 1/2, S. 142) fragt Dr. A. DIRR: „GATIEV spricht noch davon, wie die Bewirteten den Jäger vor der Rache des Wildes im Jenseits warnen. Aber das ist wohl nur im Scherz gemeint?" Darauf wäre zu erwidern, daß diese Warnung sicherlich nicht scherzhaft aufzufassen ist. Die Angst vor der Rache der durch die Tötung freigewordenen „Seele" des Tieres ist eine nicht eben seltene Erscheinung. Während aber in den mir bekannten Beispielen die Rache der Tierseele für die Gegenwart befürchtet und auf verschiedene Weise zu besänftigen versucht wird, ist die Befürchtung einer Rache im Jenseits einzig dastehend und wohl auf den Einfluß christlicher bzw. mohammedanischer Ideen zurückzuführen. Auch die von DIRR mitgeteilten Enthaltsamkeitsgebote sowie die Geheimsprache der Jäger sind anderweitig zahlreich belegt — es gehört dies alles zu dem „Tabukomplex", unter dem Jäger und Fischer vor, während und nach der Jagd stehen. (Zahlreiche Beispiele bei FRAZER, The Golden Bough, 3. Aufl., Bd. II., Chapt. IV, § 6: „Hunters and Fishers tabooed", und Chapt VI, § 6: „Common words tabooed".)

Mit Interesse darf der von dem Verfasser in Aussicht gestellten weiteren Behandlung seines Themas im Zusammenhange mit dem Blitzgott und dem Schmiedegott entgegengesehen werden. Auch eine Heranziehung von Baumgöttern und -göttinnen dürfte wertvoll sein.

Dr. ROBERT MAYER, Charlottenburg.

Die Orang Kubu auf Sumatra kein eigentliches Urvolk. — Nachdem ich mehrere Stämme der Iakun oder *D'akŏdn*, wie sie sich selber nennen, im südlichen Malakka aus eigener Anschauung kennen gelernt hatte, reifte in mir der Plan aus, eine kürzere Forschungsreise auch zu den Kubu auf Sumatra zu machen. Ich kannte die Orang Kubu einigermaßen aus der Literatur. Mehr und mehr drängte sich mir die Überzeugung auf, daß eine Kulturübereinstimmung zwischen beiden Völkern hüben wie drüben bestehe. Den genauen Sachverhalt zu untersuchen, reizte mich ungemein, so daß ich diese Reise schließlich antrat.

Die Kubu wohnen im östlichen Sumatra, und zwar in den Palembang- und Djambistrecken. Ich durchquerte beide Gebiete und besuchte alle auf der Strecke erreichbaren Niederlassungen der Kubu am Bajat, Ulu Lalang, Kandang und Ulu Bahar. Es war natürlich mein Bemühen, die noch möglichst unbeeinflußten Kubu zu erreichen. So dienten mir denn die Anweisungen und Ratschläge der holländischen Regierungsbeamten als Wegweiser, die mir die genannten Strecken als die noch am meisten unbeeinflußten bezeichneten. Auch hatte ich Gelegenheit, während einer Zusammenkunft mit VAN DONGEN, dem liebenswürdigen Residenten von Djambi und dem besten Kubu-Kenner, manche Kubu-Probleme zu erörtern.

Anderswo habe ich bereits in einem kleineren Aufsatz nachzuweisen versucht, daß die Kubu auf Sumatra und die *D'akŏdn* auf Malakka ein und dasselbe Volk sind und daß sie Protomalayen sind, d. h sie sind echte Malayen mit dem Malayischen als Muttersprache und einer reinen malayischen Kultur, die vom Hinduismus und Mohammedanismus gar nicht oder kaum beeinflußt worden ist. Hier gebe ich den Gedankengang nur kurz an.

Es ist ja bekannt, daß man die Kubu gerade zu den Urvölkern rechnen wollte, die in gewisser Weise noch unter den Negrito auf Malakka stehen sollten. Das geht in keiner Weise an. Die Kubu und *D'akŏdn* sind Protomalayen.

Geographisch besteht da keine Schwierigkeit einer Verbindung der Kubu mit den *D'akŏdn*. Die Inselgruppe zwischen Sumatra und Süd-Malakka bildet eine natürliche Brücke zwischen beiden.

Die Tradition der *D'akŏdn* gibt Sumatra als ihre Urheimat an.

Die Sprache der Kubu und der *D'akŏdn* ist die malayische, die sich in einer archaischen Form bei ihnen erhalten hat. Gewiß sprechen einige *D'akŏdn*-Stämme auf Malakka fremde Sprachen, doch ist im Auge zu behalten, daß die am wenigsten beeinflußten *D'akŏdn*-Stämme nur das Malayische sprechen, während die mehr vorgelagerten die Sprache der Völker annahmen, mit denen sie sich mischten; zum Teil reden sie sogar Negritodialekte, wie die *Krau D'akŏdn* in Pahang. Die Kubu aber sprechen nur das Malayische in der genannten archaischen Form.

Die Übereinstimmungen auf den verschiedenen Kulturgebieten, den wirtschaftlichen, sozialen, religiösen sind so zahlreich und oft so augenfällig, daß man sie nicht übersehen kann.

Kubu und *D'akǭdn* sind Hackbauer von Haus aus. Man hat behauptet, daß die Kubu keinerlei Ackerbau von Haus aus kennen, sondern sich von Wurzeln und Früchten des Waldes und von der Jagd allein nährten wie etwa die Negrito auf Malakka. Als Beleg führte man den Bericht VAN DONGEN's an über die Ridan-Kubu. Es ist zu beachten, daß dies die einzige, scheinbar wild herumschweifende Horde dieser Art ist, die gesichtet worden war, während sonst alle anderen Kubugruppen früher wie heute stets als Ackerbautreibende angetroffen worden sind. Die Horde der Ridan-Kubu, von denen VAN DONGEN berichtet, kann wahrlich nicht die Grundlage dafür bieten, die Kubu allgemeinhin auf diese Stufe der Entwicklung herabzudrücken, zumal eine andere Erklärung dieser Erscheinung gegeben werden kann und mir auch von seiten der Kubu selber gegeben worden ist. Ich suchte mich gründlich bei den Ältesten der Kubu zu informieren, ob sie sich erinnerten, daß irgendwo jemals herumschweifende Kubu gelebt hätten. Keiner konnte mir ein Beispiel dafür angeben obwohl ich selbst sehr bejahrte Individuen darüber ausfragte. Wohl sagten sie aus, daß zur Zeit der großen Verfolgungen seitens der Malayen, vor der Zeit der wirksamen Verwaltung des Landes seitens der Holländer, die Kubu gezwungen waren, ihre kleinen Pflanzungen in Stich zu lassen und im Walde ein wildes und armseliges Nomadendasein zu führen. Als aber geordnete Verhältnisse ins Land kamen, bauten sie wiederum ihre Pflanzungen an und ließen sich in ihnen nieder. So sind mit einem Schlage die sogenannten „wilden" Kubu heute verschwunden. Sie waren eben nicht „wild", sondern „verwildert".

Entscheidender für die Richtigkeit meiner These, daß die Kubu gleich sind den *D'akǭdn* und daß sie somit Protomalayen sind, geht aus einer weiteren Vergleichung ihrer Kulturgüter hervor.

Hier zähle ich einzelne Elemente auf und verweise im übrigen auf die andere Arbeit und eine spätere ausführliche Bearbeitung.

Der Hüttenbau ist bei Kubu und *D'akǭdn* gleich. Beide haben überdies die Gewohnheit, ihre Hütten einzeln und getrennt von anderen in ihren kleinen Pflanzungen aufzurichten.

Beide Völker haben als typische Waffe den Speer, nicht etwa das Blasrohr.

Wildfallen, Schlingen und Leimruten finden sich bei beiden in derselben Ausführung; desgleichen zeigt die Flechttechnik eine weitgehende Übereinstimmung. Einzelne Körbe, die Reisworfeln, die Fackelständer aus Rotang kommen bei beiden vor und sind von derselben oder doch sehr ähnlichen Art.

Auf dem Gebiete der Musik zeigen zwei Flötenarten und die Schamanentrommel vollkommene Übereinstimmung.

Sehr beliebte Spiele sind bei beiden der Bambusfußball und der Kreisel.

Dem Fischfang liegen Kubu und *D'akǭdn* viel ob und verwenden dazu ganz die gleichen Fischkörbe.

Auf dem sozialen Gebiete verweise ich auf das Batin-, Mentri- und D'ukra-Wesen bei den *D'akǭdn* und auf das Pasirah-, Dipati- und Mankoman-Wesen bei den Kubu. Die verschiedenen Namen bezeichnen aber die gleichen Obrigkeitsgewalten. Der Batin-Pasirah ist der Distriktschef, der Mentri-Dipati der Untersuchungsrichter und der D'ukra-Mankoman die ausführende Person oder auch der Polizist.

Der Kubu und der *D'akǭdn* glauben an eine Anzahl Naturgeister, die vielfach die gleichen Züge tragen. Zauberei steht aber zumal in Blüte. Ich selber wohnte bei den Kubu während drei Nächten schamanistischen Zeremonien und Tänzen bei.

Der Dukun der Kubu und der Poyang der *D'akǭdn* sind einmal Ärzte im eigentlichen Sinne, dann aber auch Schamanen.

Die gleiche Art des Schamanenkleides oder Schmuckes hüben wie drüben haben mich außerordentlich überrascht, ebenso die Verwendung kleiner Geisterhütten bei den Beschwörungen.

Kubu ebenso wie die *D'akǭdn* sagen, daß im Monde die *Nenek Bonkok* oder auch *Kebaĵan* (die Mondgroßmutter) wohne, die den Faden spinne, um Menschen damit zu fangen. Ebenso herrscht Übereinstimmung in der Anschauung, daß die Seele nach dem Tode ins Jenseits wandere. Der Weg führt über eine Brücke, welche wiederum über einen Kessel mit siedendem Wasser führt. Die Bösen fallen unwiderruflich in das siedende Wasser, um ihre Schuld zu büßen. Man könnte hier an mohammedanischen Einfluß denken, da sich aber diese Idee auch bei Völkern findet, die gewiß niemals mit dem Mohammedanismus in Berührung kamen, muß die Ursprünglichkeit dieser Idee für diese Stämme wenigstens als wahrscheinlich gelten.

Ich erwähne noch, daß die Kubu-*D'akǫdn* auch anthropologisch durchaus als Malayen angesehen werden müssen. Von dieser Seite besteht jedenfalls keine Schwierigkeit. Die früheren Schriftsteller, welche sich mit den Kubu befaßt hatten, sehen in den Kubu Malayen, die durch irgendwelche Umstände auf ein tieferes Kulturniveau herabgedrückt worden waren.

Gewiß ist im Auge zu behalten, was von manchen Kubuforschern betont worden ist, daß die heutige Kubukultur von den Malayen übernommen sein könnte. Ein Beweis dafür ist aber von niemandem erbracht worden. Übrigens enthält das Inventar der Kubukultur Elemente zumal in der geistigen Kultur, die den heutigen Malayen fehlen, wozu sich aber Paralellen bei den *D'akǫdn* finden. Das alles besagt deutlich, daß die Kubu-*D'akǫdn*-Kultur in ihrem Wesen diesen Völkern von Haus aus eigentümlich ist.

Im übrigen verweise ich auf die oben schon erwähnte ausführlichere Arbeit, die demnächst erscheinen wird, da ich mich hier nur mit kurzen Andeutungen begnügen mußte. Die Veröffentlichung meines Gesamtmaterials auch über die Kubu muß ich einer späteren Zeit überlassen. Erst kommen die *D'akǫdn* daran und dann die Kubu, für die die wertvollen Veröffentlichungen VAN DONGEN's [1], namentlich zur Religion (Schamanismus) der Kubu, eingehend zu Rate zu ziehen sind. P. P. SCHEBESTA, S. V. D.

Arabische Lehnwörter, Wortverwandtschaften und persische Lehnwörter im Ägyptisch-Koptischen. — Diese Studie schließt die bereits erkannten Lehnwörter im Ägyptisch-Koptischen nicht mit ein. Auch das bisher aufgefundene verwandte Wortgut im Semitischen und Ägyptisch-Koptischen wird nicht wieder gebracht. Es werden neue Wortverwandtschaften und Entlehnungen vorgeführt.

Es ist bekannt, daß das ägyptische Wortgut viele verwandtschaftliche Beziehungen zum Semitischen aufweist. Die Ägyptologen, besonders SPIEGELBERG und ERMAN, haben in ihren Wörterbüchern und gelegentlich in den Grammatiken auf diese Tatsache Rücksicht genommen. Auch REINISCH hat in seinen Werken oft genug auf das erwähnte verwandte Wortgut hingewiesen.

Weiters ist bekannt, daß das Neuägyptisch-Koptische eine Anzahl arabischer Lehnwörter (neben griechischen und hebräischen) aufgenommen hat.

Nicht bekannt dagegen war die Tatsache, daß das Neuägyptisch-Koptische auch eine nicht geringe Anzahl von persischen Lehnwörtern besitzt. Dieser Tatsache soll in dieser Studie Rechnung getragen werden.

Es ist vergleichsweise zu bedenken, daß im heutigen Vulgär-Ägyptisch-Arabischen u. a. eine gewisse Menge von italienischen Lehnwörtern vorhanden ist [2].

Um so mehr ist es also ganz selbstverständlich, daß während der persischen Herrschaft in Ägypten in der Zeit von 525 bis ungefähr 338 v. Chr. eine Anzahl persischer Lehnwörter in die neuägyptisch-koptische Sprache Eingang fand.

Da sich zu dem hier aufgezeigten Lehngut bis jetzt noch kein Beleg im Altägyptischen und Semitischen fand und die sinngemäße Bedeutung samt dem lautlichen Bestand mit dem Persischen (Neupersischen) übereinstimmt, so kann vorläufig kein berechtigter Zweifel das Lehngut streitig machen.

Freilich könnte der Einwand erhoben werden, daß das Neupersische nicht bis zu der genannten Zeit (525—338 v. Chr.) zurückreicht. Dazu muß aber nachdrücklich bemerkt werden, daß das Alt-, Mittel- und Neupersische einander lautlich s e h r n a h e stehen. Übrigens geht das sogenannte Neupersische in seiner reinsten Form bis in das 9. und 10. Jahrh. nach Chr. zurück. Der wesentliche Unterschied im Alt- und Neupersischen liegt aber keineswegs auf lautlichem, als vielmehr auf grammatischem Gebiet. Im Neupersischen ist eine Anzahl alter Ableitungssilben verschwunden und die Flexion ist einfacher geworden. Seit dem Eindringen des Islam wurden in der neuen Sprache viele arabische Wörter entlehnt. Durch diese Entlehnungen sind eine Anzahl alter Wörter verdrängt worden.

[1] Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, LXIII, 1910, 181 ff., 296 ff.

[2] So z. B. *bizello, lokomotif, komisari, trên, bôsta, lukanda, birra, bank, biano, guanti, šaketo, litr* (Liter), *rôsto, lawumâna* u. a. m. Nicht zu verwundern sind auch türkische Entlehnungen, wie *košk, kobri, bimbaši, kišlal* u. a., welche im Ägyptisch-Arabischen vorkommen, weil Ägypten lange Zeit unter türkischer Herrschaft war.

Nach diesen Erwägungen bietet sich also keine Veranlassung, das Neupersische, das hier Berücksichtigung findet, bei Feststellung von persischen Lehnwörtern im Neuägyptisch-Koptischen nicht gelten lassen zu wollen.

Abkürzungen für die koptischen Dialekte: A = Achmimisch, B = Bohairisch, F = Fayumisch, S = Saidisch. Zur Transkription des Koptischen: ⲭ = *ḏ*, ϩ = *ḥ*, ϧ = *ḫ*.

Arabisch-koptisch-ägyptische Gleichungen ohne besonderen Konsonantenwechsel: *ḳrr* äg. Frosch, قُرّ, قُرّ id.; *śr* äg. Fürst, Vornehmer, سري a prince; *śn, śn-nw* äg. Bruder, صَنْو id.; *śpr* äg., *spir* (S) Seite, Rippe, صبر, بصر Seite; *snj* äg., *sine* (S) Pflugschar, سنّة id., *kĕlame* (A) Strieme, كلم Wunde; *seḥĕt* (B) Aussatz, سخد Geschwulst[3]; *kerso* (S) Vorhalle, كرس a adjoining house; *sira* (B) Schar, سرية cohort, troops; *ment* (B) ein Maß (*μόδιος*), مدّ Maß[4]; *laame* (S), *lam* (B) glänzend sein, لمع id.; *laḳĕm* (S) Brocken, لقمة id.; *laboi* (S, B) Löwin, لبوة (pl. لبو) id.; *kōt* (S, B) Ordensregel, قاعدة Regel, Satzung; *glote* (B) Nieren, Eingeweide, كليات id.; *ḥate* (A), *ate, oti* (altkopt.), *ḥ t j* (demotisch) Zeit, Stunde, هنا, هتء id.

Persisches Lehngut im Koptischen ohne besonderen Konsonantenwechsel: *kake* (S) Pupille, كاك id.; *krom* (S) Feuer, گرم Hitze, Wärme; *ellēb* (S) Spott, لابه id.[5]; *pelge* (S), *feldi* (B) Lumpen, پارچة a segment, cotton or linen cloth; *ḏom* (B) Krug, جام id.; *gōbgōb*[6] (B, S) Melonenart, كفه Melone; galil, glil (S) *ḏalil* (B) Rad, قلوله id.; *gŏrte* (S), *garti* (F) Messer, كارد Schwert (*karĕta* im Awesta „Schwert, Messer", *ḳrti Skr.* Dolch)[7]; *las* (S) Werg, لاس a refuse of lint (Werg, Hede); *kake, gaage, gage* (S) eine Brotart, كاك, كعك pers. *ar.* كعك Syr., *κακεῖς*)[8].

Transposition von Konsonanten: *balot* (S), *balat* (A) Sack aus Schafspelz (vgl. *lebitu* [B] ein Gewand), لبيد ar. Sack aus Wollstoff, لبد ar. Wollstoff, Haar, Haarkleid; *bonte* (B) Kürbis دبّا ar. id.; *mokḫes*[9] (S) Schmerz, مشقّة id.; *muser* (B) Riemen, سيرم pers. (سير ar.) id.; *sibĕt* (S) Hügel, بشتة pers. id.; *sarĕt* (F) Wolle, طئر ar. id.; *ḫasĕm* (S) Natron خمض ar. Salz; *auḏal* (B), *ḫaugal* (S) Anker, هوجل[10] ar. id.; *gam* (F, A) Macht, كامگا pers. Macht (كامين pers. machtvoll, *maga* Awesta „Macht"); *gaime* (S) Henne, ماكي pers. id.; *ḫame, ḫōme* (S) Pflock, Pegel, ميخ pers. id.; *ḫrim* (S, B) Pelikan, رخم ar. id.; *b ś k* äg. Eingeweide, قصب an intestine; *śnaf* (A, F), *snof* (S, B) Blut, نفس ar. Seele, Geist, Blut, Fleisch. — Abfall von ar. أ und ء im Anlaut: *balku*[11] (B) Wasserkrug, أباريق Wasserkrüge; *pennē* (S) Floh, أبّار Flöhe; *saeire* (S) Butter, أثر id.; *lapĕs* (F) jemand, ألبعض irgendein, gewisser; *laḳĕnt* (S) Tiegel, ألقطاية Topf (*λεκάνη*); *kbo* (S, A) Rache, عتبا Vergeltung, Strafe (vgl. *praš* (S) Kanal, آبريز pers. id.).

Lautwechsel: *ḥ*: ق — *ḥomes*[12] (S) Schöpfkrug قمّيز ar. a cup; *ḥtar* (A) Notwendigkeit, Zwang, Wille. قدر ar. Macht, rendering necessary; *ḥĕrb* (S), *ḥereb* (B) Gestalt, Aussehen قالب ar. id.; *ḥēbĕs* (S) Leuchter, Lampe, قبس ar. any thing for kindling a fire; *ḥoole* (S) Motte, قول pers. id.; vgl weiters *ṯpḥ.t* äg. Höhle[13], ثقبة ar. id.; *nḳrw* äg. Sieb, نخل ar. sieben; *dng* äg. Zerg, دحن, طحن ar. id., — *ḫ* (ح): ج (*ḏ*) — *kĕnḫe, kelḏe* (S) Winkel (spätäg. *knḥ.t*), كنج pers. id.; *ḫalil* (A) Mistkäfer, جلعلع ar. id.; *ḏebēl* (S) Speer (*ξιβύνη*), حربة ar. id.; *ḏol* (B), *gōōle* (S) ein Kuchen, حوّرى ar. id.; — *k* (ك): ج (*ḏ*) *koonĕs* (S) Leichnam, جنازة ar. id.; *ḏop, gobe* (S) Schale, كوب ar. id.[14]; *ḏēmi* (B) Kamin, قمن, قمين ar. id.; — ج (*ḏ*): *š s* (ص) — *šalou* (S) Rad (?), جلاو pers. id.; *ḏano* (B) Korb, صنّ ar. kl. Korb; *ḏēri* (B) Säule,

---

[3] Vgl. dem Sinne nach *kābā* (Haussa) Geschwulst und *kabā* (Ful) Lepra tuberosa.

[4] Entlehnt auch im Ful und Haussa als *mōdu, mūdu* Hohlmaß zum Kornmessen.

[5] DÉVAUD fand *leleb* (B) Spott, „moquerie" als לְעֵג im Aramäischen. E. DÉVAUD, Etudes d'Etymologie Copte. Fribourg 1923, p. 47.

[6] Eine Repetition findet sich auch bei *talatēl* (F) Hügel (*tal* [S], تل Ar.).

[7] Vgl. hiezu lat. culter und lit. kaltas Messer.

[8] Siehe die Erörterungen über Keeks, cakes engl. in E. LITTMANN's Morgenl. Wörter im Deutschen. 2. Aufl., S. 13 und 112.

[9] ق entspricht hier *kḫ*, ش dem *s*.

[10] Vgl. wegen des äg. *ḫ*-Lautes *r ḫ w* äg. „Leute" und رَهْو ar. a crowd of men, *ḫn-w* äg. „Sachen" und هَن ar. a thing, a small matter, somewhat.

[11] Im Ful als *bulku* „Wassertopf" entlehnt.

[12] Im Ful als *kemsi* „Krug zum Wasser schöpfen" entlehnt.

[13] *bēb* (S, B) „Höhle" dagegen entspricht בֵּית talmud. id.

[14] Vgl. *ḳ b j* äg., *κάβος*, cupis lat.

سارية ar. id., *saš* (S) weibl. Brust, جوش ar. Brust; — *s*: ك ق — *sōbe* (S) Saum, كفة ar. id.; *seben* (B) Leichentücher, كفن ar. id.[15]; *sēḍ* (B), *sēg* (S) Eselsfüllen, كيج pers. id.; *ḍilles* (S) Ranzen, جوالق ar. Sack; *selepin* (S) Herz (?) (mit der Nunation übernommen), قلب ar. id.; *sipin*[16] (S) Hanf, قنب ar. كنب pers. id.; — *g*: ب — *ḥaragōutĕs* (B), *saragōuš* (S) Stachelschwein, خارپشت pers. id.; — *š*: ح — *šōšĕm* (S) zürnen, حشم pers. being angry, enraged; vgl. hiezu *gsm* (demotisch) Zorn, Sturm, *ḍošĕm, gošĕm* (S) Sturm. — *s* (ص, س): ت *(t)* — *sōuben* (B) Heu, تبن ar. Stroh; *tebi* (B) Tücher, صاف ar. Stoff, Wolle; *ḥurit* (S) Wächter حارس ar. id.; vgl. *ptr* äg. sehen, بصر ar. id. — *n*: *r* — *ḥōn* (S, B) Bucht, خور ar. id.; *trir* (S) Ofen, تنور pers. id.; fin (B) Maus, فار ar. id., *pennē* (S) Floh. أبار ar. (پره pers.) id.; *samaḥēr* (S) Spinat[17], شومين, شوهين pers. id.; vgl. *nḳdd* äg. schlafen, رقد ar. schlafen gehen. — *r*: *l* — *alu* (S) Kind, Diener, عرّ a boy, slave; *laein* (S) Stahl. روهن pers. id.[18]; *moloḳ* (B) Planet Mars, مرّيخ ar. id.; *maklabi* (B) Instrument zum Schlagen, Peitsche (?), مقرعة[19] ar. Peitsche; *ḥĕrb* (S) Gestalt قالب ar. id.; *kruḍ* (S) Kuchen, كلوچ, كلوچه pers. id.; *kašabel* (S, A) Ohrring, گوشواره pers. id.; *kelka* (B) Geschwür, قرحة, قرح ar. id.; *glo* (S) Kürbis, قرع ar. eine Kürbisart; *gĕl, gal* (S) Schild (*ḳr*ʿ äg. id.), قرع ar. id.; *ḳr.t* äg. Höhle, قلت ar. id. — *l* (ل): *t* (ط) — *sit* (S) Basilisk, صلّ ar. id.; *glap* (B) Weintraube, قطف ar. Traube; *leban* (B) Seil, طناب ar. id. (mit Transposition von *b* und *n*). Die arabische Nunation ist bei folgenden Lehnwörtern übernommen worden: *selepin* (S) Herz (?), قلب ar. id.; *tĕbĕn* (S) Vieh, Zugtier, دابّ, دوآب ar. Vieh, Haustier, *ḥoutĕn* (S) Straße, خطّة ar. id.; *šbin* (B) Korn (demotisch: *ḥbn*), حبّ ar. id.; — *leḥlēm* (B) „Flöhe", *ĕlḥōb* (A), *elḥōb* (S, B) „Dampf" und *lapĕs* (F) „jemand" sind mit dem Artikel aus dem Arabischen entlehnt (حلم Zecke oder ein anderes Ungeziefer, عكوب Rauch, Dampf, بعض irgendein).

Dr. Karl Lang, Wien.

P. H. Schumacher's Forschungsreise zu den Pygmäen in Ruanda, Ostafrika. — Von P. Schumacher sind mittlerweile weitere Nachrichten eingelaufen[20].

Issavi, den 28. Mai 1925. Sehr verehrter, hochwürdiger Herr Pater!... Nun zur Fortsetzung meiner Schilderungen.

Meine zweite Reise ging an die Feuerberge der vielgerühmten Birunga. (Götzen, Kandt, Herzog zu Mecklenburg.)

In früheren Jahren hatte ich als Oberer unserer nördlichsten Station Ruasa reichlich Gelegenheit gehabt, mit Land und Leuten vertraut zu werden und besonders freundschaftliche Beziehungen zu den Häuptlingen zu unterhalten. Eine Tagereise weit nach drei Richtungen hin, Norden, Nordost und Westen, haben meine kleinen Jäger ihre Jagdreviere. Es war mir denn zunächst ein Leichtes, die gegebenen Möglichkeiten abzutasten. Meine Bemühungen nach Westen hin blieben ohne Erfolg: Die dort ansässigen oder vielmehr nomadisierenden Batwa hatten ihre Standlager weiter auf den Kivu zu verlegt. Die mußte ich also später übergreifend von Westen packen. Andere Pygmäen jenseits der Binnenseen, in der Provinz Buberuka, wo sie sich auf den Schilfinseln der Flußniederung gegen die Umwelt abschließen, lagen zu weit ab in östlicher Richtung. So versuchte ich es denn mit dem Nordosten. Die beiden in Frage kommenden Ortshäuptlinge Rwangampuhwe und Ntampuhwe waren mir von früher her zugetan. Trotz allem versprach ich mir wenig Erfolg von dieser Seite, denn durch ihre beständigen Räubereien, von den hohen Birunga-Kämmen aus, hatten die dortigen Batwa die Eingebornen sowohl als die Behörden gegen sich aufgebracht und witterten hinter meiner Gesandtschaft listige Vergeltungspläne. Sie schützten Vendettagefahr vor und behaupteten, befürchten zu müssen,

[15] Zu *seben* und *sōbe* ist der Wechsel von ف *(f)* und *b* zu beachten. *f* und *b* wechseln bekanntlich auch innerhalb des Koptischen.

[16] Vgl. *στυπεῖον* Hanf, Werg. Dem griech. *στ* entspricht hier *s*; vgl. *sateere* (S) Denar *(στατήρ)*.

[17] Dem Lehnworte „Spinat" (spinach, spinage engl., épinard franz.) entspricht سپاناج.

[18] Der Ausfall von ه *(h)* liegt auch vor: هوجل ar. Anker, *audal* (B) id.

[19] Vgl. auch مضربة ar. Geisel. Hier würde es sich um eine Dissimilation von *k* und ض handeln. Ähnliche Dissimilationen dürften auch in folgenden Beispielen festzustellen sein: *ḥrōt* (S, B) Kelter, خرك pers. id., und طرقة ar. Netz, *gerog* (S) id.

[20] Vgl. „Anthropos" XX (1925), S. 696—701.

an den geschädigten Batwa-Stamm ausgeliefert zu werden. Sie lehnten eine Vorstellung beim Häuptling ab. Hier war es vonnöten, zunächst Fühlung mit dem Norden zu gewinnen, um dann durch Vermittlung befreundeter Pygmäen neue Anknüpfungspunkte zu gewinnen.

So entschloß ich mich kurzerhand, einen Vorstoß in die nördlichen Waldgebiete zu wagen.

Ich überschreite den Mukungwafluß und befinde mich bald auf ausgesprochen vulkanischem Untergrunde. Aschen- und Lapillischichten, die bald zu festerem Tuff und schließlich zu dem alles überdeckenden, mit wuchtigen Blöcken und Lavabomben beschossenen Schmelzmantel übergehen, der sich die Hänge hinanzieht. Radial ansteigende Schluchtenwaldstreifen verraten die Spalten, in die die oft kilometerlangen Schläuche einmünden. Dichter Bambusmischwald dehnt sich über die Höhen aus. Welch eine stumme Majestät: Die beiden staffelförmig gelagerten Seen und im Hintergrunde die himmelanstrebenden Bergriesen! Schneeige Kuppen und Spitzen und Zackenriffe! Ein einziges Kettenmassiv, das sich weit nach Westen erstreckt.

Ich lange an der entlegensten Residenz eines Sohnes des Großhäuptlings Ruhanga an, der diesen äußersten Winkel der Häuptlingschaft betreut. Nebenan, an der Waldesgrenze, das Standlager des *Seyōyo*; er ist das Haupt der Batwa-Sippschaft. Ein kräftiger, kleiner Mann in mittleren Jahren. Zur unauffälligen Orientierung, um nicht gleich mit anthropologischen Mordinstrumenten hantieren zu müssen — die übrigens noch nicht zu meiner Verfügung standen, ein Umstand, der unfreundliche Gefühle gegen die Postverwaltung in mir aufkommen ließ —, hatte ich an meinem eigenen Leibesgerüst eine Art okkulter Skala angebracht, die schätzungsweise ziemlich zutreffende Ergebnisse gestatten sollte. *Seyōyo* stellte sich etwas schüchtern mit drei seiner Getreuen. Die unbemerkt fungierende Skala ergibt 1·50 bis 1·52. Eifrig plaudernd, begebe ich mich mit ihnen in eine der acht Hütten. Ich bemerke eine Geisterhütte, die ich natürlich festhalte.

Die Hütten stehen frei, ohne Umhegung. Die Dachschichtungen bestehen aus unordentlich aufgehäuften Gras- und Hirsestengelmassen. Das geräumige Innere bietet keine Einteilungen durch Verschläge, und ein paar Pfeiler stützen das ganze Gewölbe. Die Murunda-Batwa, von denen ich schon berichtete, hatten umlaufende Lagerstätten aus grob behauenem Geäst, hier sind die Schlafstellen zu ebener Erde aufgeschüttet. Zu neugierig durfte ich mich nicht benehmen, und so machten wir denn Bekanntschaft. Den Grund zu meinem unerhörten Anbinden mit den geächteten *Mpŭnyu*, d. i. „Zwerge", erklärte ich wie beim Mutungwa.

Die Rede kam denn bald in Fluß. Seit zwei Generationen stehen sie in der Gefolgschaft des Oberhäuptlings Nshyozamihigo. Es war somit gleich vorauszunehmen, daß bereits vielfach äußere Beeinflussung auf ihre Anschauungen stattgefunden hatte, denn absonderlich hierzulande muß man unbedingt den Spruch vor Augen behalten: „Wes Brot ich esse, des Lied ich singe." Das sonst bei Pygmäen ungewohnte Geisterhüttchen mußte somit in schweren Verdacht fallen; in Murunda hatte ich ja schon festgestellt, daß sie keinen bodenständigen Geisterkult haben. Auch hier sah ich nur vereinzelt Amulette. In der Vielweiberei scheinen sie mit ihren Nachbarn gut Schritt zu halten; sie behaupten es so von sich, doch mußte ich mir selbstverständlich versagen, eine neugierige Berechnung von Prozentsätzen anzustellen.

Ich wollte nun doch einiges über ihren Ursprung erfahren und glitt etappenmäßig auf das beliebteste Thema über, auf die Jagd. Sie halten nur Jagd auf Kleinwild. Durch das künstlich angenommene Lehnswesen haben sie ihre Eigenschaft als Großjäger eingebüßt.

Beim Häuptling Sebiyozo nebenan, fahren sie fort, befänden sich ihre Jagdkollegen, die auch jetzt noch dem Großwild nachspüren, mit ungeheuren Elefantenlanzen bewehrt. Zugleich entpuppte sich *Seyōyo* als glücklicher Eidam dieser Gewaltigen. In Hörigenabhängigkeit, die mächtigen Lanzen, ohne daß sie Schmiede hätten, das waren Probleme, die mich reizten, und so äußerte ich den Wunsch, auch mit ihnen bekannt zu werden. „Das wird schwer halten," meint *Seyōyo*, „wir Batwa sind allzu menschenscheu". „Du siehst nun aber, daß ich nicht so gefährlich aussehe, noch bin, auch scheinen wir bereits

gute Freunde geworden zu sein; wie wäre es, wenn du die Vermittlerrolle übernähmest?" „Das will ich gerne tun, doch ist die Aussicht gering, unsere Bekanntschaft ist noch allzu frisch." Später besuchten mich meine kleinen Freunde sogar auf der Missionsstation, aber *Seyōyo* hatte vorläufig nichts erreicht: „Sie sind auf die Jagd ausgezogen." Sebiyozo ist einer meiner alten Freunde und so durfte ich immer noch für die Zukunft hoffen, wie auch für die anderen Batwa, die sich abweisend verhalten hatten. Nur durfte ich fürs erste nicht einmal den Anschein haben, irgend etwas erzwingen zu wollen. Ich mußte sogar abreisen, ohne persönlich Kontakt mit ihnen gewonnen zu haben, doch bin ich im voraus eines späteren Erfolges gewiß.

Wir plaudern weiter. Die Männlein behaupten, von Ndorwa, also von Nordosten, ins Land gekommen zu sein. Das war überraschend, denn bekanntlich hatte sich KANDT für den Westen ausgesprochen. Ich wollte in der Ahnenreihe etwas höher hinaufklimmen, doch äußern sie sich unbestimmt: „Was sollten wir über unseren ersten Ursprung wissen?" Und nun erzählen sie die bekannte Mythe des Gatutsi, Ahnen der Batutsi; des Gahutu, Ahnen der Bahutu; des Gatwa, Ahnen der Batwa, genau wie sie im Lande, allerdings mit verschiedenen Variationen, umläuft." So haben wir es bei den Batutsi — also den Häuptlingen — gehört." Ich forsche nicht weiter.

Sie erzählen wieder von der Jagd, wie sie sich vor keinem Tier fürchten, den Leoparden ausgenommen. „Das ist ein schlimmer Geselle! Dem Löwen und anderem Wild kann man ausweichen, aber wenn sich ein Einzelner dem Leoparden gegenübergestellt sieht, so ist er verloren, wir müßten denn zu zweit sein." *Seyōyo* zeigt mir eine Narbe: Im Nahkampfe war er von einer Kuhantilope verwundet worden.

‚Darf ich dir meine Großmutter vorstellen?" Das war ja mehr Zutrauen, als ich mir hätte erträumen können. „Aber gewiß, *Seyōyo*, wie du nur so wildfremd tun kannst!"

Er verschwindet. Nach einer Weile wird es lebendig: Nicht bloß die Großmutter rückt an, sondern gleich die gesamte Weiblichkeit, alle Frauen und Mädchen. Und da haben wir's: Zwerglein, so winzig, wie sie im Buche stehen. Meine diskret applizierte Skala ergibt für die Ahnfrau 1·30 und für die anderen im Mittel 1·35. Ich komme aus meinem Staunen nicht heraus. Wie doch eine vollkommen entwickelte Menschheit auf einen so eng begrenzten Raum zusammengedrängt werden kann! Ich habe wohl nicht genug Selbstbeherrschung geübt; das gutmütige Mütterchen muß meinen Stupor aus dem Mienenspiel gelesen haben und empfiehlt sich allsogleich, sichtlich benommen ob ihrer Zwerghaftigkeit. Die jüngere Generation gesellt sich uns ohne Umstände zu. Sie folgen alle der Unterhaltung mit lebhaftem Interesse, doch mischen sie sich nicht aktiv ein: So fordert es die weibliche Etikette in allen Gesellschaftskreisen. Darin stimmen sie denn mit ihren sonstigen Geschlechtsgenossinnen überein — oder es müßte die Scheu der ersten Begegnung sein, was ich vorerst noch nicht beurteilen kann. Ich erzähle ihnen, daß ich noch im Laufe der Woche aufbrechen müsse, um auch die westlichen Batwa zu besuchen, indem ich die Notwendigkeit eines einheitlichen Handelns vorschützte, wenn wir in ihren Angelegenheiten etwas Nennenswertes erzielen wollten — eine Begründung, die ich schlechthin mit durchschlagendem Erfolg überall angewendet hatte, um womöglich restlos mit der gesamten Zwergschaft Ruandas in Berührung zu kommen. „In etwa zwei Monaten werde ich dann wohl zurück sein, hoffentlich mit der frohen Meldung, daß der Zwergverband glücklich zusammengeschmiedet ist."

Ein freundliches Zunicken der Waldschönen verriet mir, daß ich eine sympathische Saite angeschlagen hatte — vermutlich erblickten auch sie, von ihrem eigenen Standesinteresse aus, weitere Entwicklungsmöglichkeiten für sich, als die, die stete Fehde der Stämme unter sich ihnen bislang in feindseliger Abgeschlossenheit offen gelassen hatte. „Schön!" erklang es sanft und weich, „also in zwei Monaten kommst du wieder!" Hier mußte ich mir allem Anscheine nach starke Bundesgenossen gewonnen haben.

Siegesbewußt trat ich die Rückreise an.

Ich erwähnte eingangs die Blutrache unter den Zwergen, ohne die Angelegenheit weiter zu erörtern. Ähnliche Entzweiungen, ja Kriege, hatte ich bereits im Bericht über meine erste Reise erwähnt. Hier handelte es sich um eine Elefantentrophäe, und der Streit endigte mit tödlichem Ausfall. Da die Batwa mehr noch als ihre Nachbarn auf Selbst-

hilfe angewiesen sind, so zwingt die Vendettajustiz sich ihnen notwendigerweise auf. Hier wie dort als Grund des Zornes: Grenzstreitigkeiten. Der Umstand, daß die hiesigen Waldgründe von Jahr zu Jahr immer mehr zusammenschmelzen, muß die Kriegsbereitschaft unter unseren Pygmäen zu einem struggle for life sich zuspitzen, oder sie müßten sich, wie es ja auch zu einem allerhöchsten Prozentsatz bereits geschehen ist, zu dem Sprung in die Öffentlichkeit entscheiden und sich ein freies Gewerbe im Lande suchen, das sie nicht zu sehr gegen ihre Jägernatur in Fesseln schlägt — oder dann weit ausgreifende Auswanderung, meinetwegen in die kongolesischen Urwälder. Für die unermüdlichen Spürer läge in diesem Zug nach Westen keine nennenswerte, oder besser überhaupt keine Schwierigkeit. Diesbezüglich stellen wir hier wie in Murunda wieder dieselbe Lage fest. Inwieweit sie mit der Autochthonie der Batwa in Afrika überhaupt in Zusammenhang zu bringen ist, entzieht sich der Beurteilung des einfachen Ethnographen. Beide Auffassungen ließen sich erklären. Autochthonie: Mit zunehmender Rodung des Urwaldes streben die versprengten kleinen Periöken, zentripetal dem Ursitz zu. Ostwestliche Einwanderung über die bekannte Migrationsstraße: peripherischer Druck der Umwohner und weiteres Vordrängen der Pygmäen. Auf jeden Fall ist anzunehmen, daß bei unberührtem Vorherrschen des Urwaldes — für Ruanda keine Prähistorie — einzig unseren Jägern die erforderlichen Existenzbedingungen geboten waren.

Rückmarsch über die beschwerlichen Lavastauungen, an dem berüchtigten Felsgewirr vorbei, wo Löwen jüngst ihren Standplatz eingerichtet hatten. Ich war unbewaffnet, blieb doch unbehelligt.

H. Schumacher.

Miscellanea.

Europa und Allgemeines.

Seit Mai dieses Jahres erscheint in Holland die Zeitschrift Mensch en Maatschappij (Mensch und Gesellschaft). Sie pflegt die Anthropologie, Psychologie, Vererbungsforschung, Eugenese, Prähistorik, Ethnologie, Soziographie, Soziologie, Kriminologie, Ethik und Rechtsphilosophie. Sie repräsentiert gleichzeitig das Organ des Niederländischen Bureaus für Anthropologie. Als Redaktions-Sekretär fungiert Dr. H. N. ter Veen, Weesperzijde 109, Amsterdam. Die Zeitschrift erscheint vierteljährlich.

Eine Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie wird seit Beginn dieses Jahres von Prof. Dr. R. Thurnwald (Berlin) herausgegeben. Auch sie erscheint vierteljährlich.

In den Vereinigten Staaten Nordamerikas hat sich im Dezember 1924 eine Linguistic Society of America konstituiert. Geplant ist die Herausgabe eines vierteljährlich erscheinenden Journals und eine Serie von Monographien. Als Sekretär zeichnet Prof. Roland G. Kent, University of Pensylvania, Pa.

Eine interessante Studie veröffentlicht Bächtold-Stäubli im Schweizer Archiv für Volkskunde, XXVI (1925), 47, über die magische Wirkung des Beinekreuzens. Er führt zuerst nach J. Grimm die mittelalterliche Vorschrift für Richter an: „der selb sol ain pain auf daz ander legen", beschreibt dann hierhergehörige Gebräuche aus Norddeutschland, worin das Beinekreuzen Schutz verleihen und materielle Vorteile bringen soll. Von Celebes wird ein ähnlicher Gebrauch berichtet. Schon Plinius führt ihn für seine Zeit an. „Die angeführten Beispiele haben, so verschiedenartig sie auch erscheinen mögen, zweifellos alle das gemeinsam, daß durch das Überschlagen der Beine eine magische, hemmende Kraft ausgeübt werden soll. Das Beinekreuzen steht auf der gleichen Linie wie

Europe et Généralités.

Une nouvelle revue Mensch en Maatschappij (L'homme et la société) vient de paraître en Hollande depuis le mois de mai. Elle s'occupe d'anthropologie, de psychologie, d'atavisme, d'eugenèse, de préhistoire, d'ethnologie, de sociographie, de sociologie, de criminologie, d'éthique et de philosophie du droit. Cette revue est en même temps l'organe du bureau néerlandais d'anthropologie, et les fonctions de secrétaire de la rédaction en sont exercées par le Dr. H. N. ter Veen, Weesperzijde 109 à Amsterdam. C'est une revue trimestrielle.

Une autre nouvelle revue trimestrielle, la Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie est publiée depuis le début de 1925 par M. le prof. Dr. R. Thurnwald (Berlin).

Aux Etats-Unis d'Amérique il s'est constitué en décembre 1924 une Linguistic Society of America, ayant pour but de publier un journal trimestriel et une série de monographies, et dont M. le prof. Roland G. Kent, University of Pennsylvania, Pa., est le secrétaire.

Une étude instructive de M. Bächtold-Stäubli sur l'effet magique du croisement des jambes se trouve dans le Schweizer Archiv für Volkskunde, XXVI [1925], 47. Après avoir cité d'après J. Grimm l'instruction pour juges au moyen-âge «der selb sol ain pain auf daz ander legen», l'auteur décrit des coutumes analogues dans l'Allemagne septentrionale, où le croisement des jambes devait assurer de la protection et des avantages matériels. De même dans l'île de Célèbes. Pline déjà mentionnait cette coutume comme répandue de son vivant. «Les exemples cités, quelque dissemblables qu'ils puissent paraître, ont sans doute ceci de commun qu'ils attribuent au croisement des jambes un effet magique et retardatif. Ce geste se trouve sur la même ligne que les mouvements apparentés de

die verwandten Zauberarten des Flechtens, Bindens, Knüpfens oder Verschlingens und ist bedeutend älter wie die christliche Anschauung von der Kraft des Kreuzens und Bekreuzens."

In der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes (Bd. XXXII [1925], Heft 1, S. 60—78) behandelt THEODOR KLUGE die Klassenelemente in den Kaukasussprachen, wobei er zunächst einmal die Interessen der afrikanischen Linguisten, denen diese Erscheinung eine gewohnte ist, im Auge hat. Es wird eine Einteilung der Kaukasussprachen in eine Süd- und Nordgruppe gegeben, von denen aber nicht alle Klassenelemente aufweisen. Als Material für seine Ausführungen dienen dem Verfasser die fast sämtlich in Russisch veröffentlichten Grammatiken einiger der fraglichen Sprachen bzw. Dialekte, sowie seine eigenen Arbeiten. Tabellen geben eine Übersicht über das Vorkommen oder Fehlen der Klassenelemente, über ihren Charakter oder Inhalt und schließlich über ihre Stellung vor oder hinter dem Nomen, dem Adjektivum, dem Pronomen, Numerale und Verbum. Als ein in die Augen fallendes Merkmal wird die ungleiche Durchsetzung (numerisch) der einzelnen Wortkategorien in den verschiedenen Sprachen hervorgehoben. Es folgen dann Beispiele, die vom Zahlwort, als dem relativ einfachsten Gebilde ihren Ausgang nehmen, und dann das Verhalten des Zeitwortes, des persönlichen und besitzanzeigenden Fürwortes, des Eigenschafts- und des Hauptwortes zu der in Rede stehenden Erscheinung erläutern. Die Schlußausführungen greifen auf die Tabelle der Charakteristik der Klassenelemente zurück und suchen diese in ihrer Funktion in den einzelnen Sprachen zu präzisieren.

Asien.

Der französische Geologe MANSUY fand im nördlichen Tonkin Schädel und Steinwerkzeuge aus zwei zeitlich weit verschiedenen Epochen der jüngeren Steinzeit. Seine Arbeiten erlauben zu sagen, „daß Tonkin anfangs von hyperdolichokephalen Negroiden bewohnt war, deren Werkzeuge grob waren, aber polierte Schneiden besaßen; später kamen Angehörige wahrscheinlich der weißen Rasse mit recht vollkommenen und völlig polierten Werk-

tresser, de lier, de nouer, d'entrelacer et est beaucoup plus ancien que l'idée chrétienne de la vertu de la forme et du signe de la croix.»

Dans la Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes (Bd. XXXII [1925], Heft 1, 60—78) M. THÉODORE KLUGE s'occupe des éléments de classes dans les langues caucasiennes. Il y envisage d'abord les intérêts des linguistes africains habitués à ce phénomène grammatical. Dans cet article, les langues caucasiennes sont divisées en deux groupes, celles du Nord et celles du Sud, mais elles ne possèdent pas toutes les éléments de classes. Pour son étude, l'auteur se base sur les données des grammaires des langues et idiomes en question, grammaires écrites généralement en russe et sur ses propres travaux. Des tableaux renseignent sur la présence ou l'absence des éléments de classes, sur leur nature ou leurs valeur, enfin sur leur place devant ou derrière le nom, l'adjectif, le pronom, le numéral et le verbe. On relève comme caractère significatif et frappant que les diverses catégories de mots sont influencées d'une manière (numériquement) inégale dans les différentes langues. Suivent des exemples, à commencer par le numéral comme formation grammaticale le plus simple, pour expliquer comment le verbe, le pronom personnel et possessif, l'adjectif et le substantif se comportent en présence du phénomène en question. Pour terminer, l'auteur en revient au tableau des signes distinctifs des éléments de classe et essaie d'en préciser les fonctions dans les différentes langues caucasiennes.

Asie.

M. MANSUY, du service géologique de l'Indochine, a trouvé au Tonkin septentrional des crânes et des instruments de pierre appartenant à deux périodes très différentes du néolithique. Ses travaux lui permettent d'affirmer «que le Tonkin était habité d'abord par des négroïdes hyperdolichocéphales munis d'instruments grossiers, mais à tranchants polis, puis par des hommes peut-être de race blanche avec des instruments per-

zeugen." (T'oung Pao, XXIII [1924], 268—270.)

C. Brockelmann beschreibt eine Reihe von Lehren und Gebräuchen der vorislamischen Türken. Wie bei uns dem Hufeisen, dem Besen, der roten Koralle, dem Schreistein, dem Kleeblatt u. a. in einzelnen Gegenden noch gewisse magische Eigenschaften zugeschrieben werden, so besaßen die alten Türken vor allem den Nephrit als Zaubermittel für Regen. Ein anderer Stein schützte vor Gift, etwa wie bei den Römern der Amethyst vor Trunkenheit. Daneben spielte der Glaube an Totengeister eine gewisse Rolle und endlich verehrten sie das Schicksal und *Ogan* den „Allmächtigen". Der Braut wurde aus dem elterlichen Hause eine ältere Magd mitgegeben. Drei oder sieben Tage nach dem Tode eines Angehörigen wurde ein Totenmahl gehalten. Das Grab eines Fürsten wurde mit einem Brokatstücke bedeckt. (Asia Major, II [1925], 110—124.)

Bei den Mongolen ist der Vater des Feuers ein mächtiger Herrscher, die Mutter ist Gebieterin der Drachen. Letztere Eigenschaft ist häufig und in allen Kontinenten mit weiblichen Gottheiten verbunden. Die Hauptfeuergottheit ist ein weibliches Wesen, das sich jährlich erneuert. Am letzten Tage des Jahres wird ein großes Feuerfest mit Opfern abgehalten. Dabei wird der zurücktretenden Gottheit gedankt und diejenige des neuen Jahres willkommen geheißen. Eine etwas ähnliche Zeremonie beim Wechsel der Jahresgottheiten findet sich in Mexiko. Die Feuergottheit schützt Haus und Familie. Sie wird durch Hineinwerfen gewisser Dinge in den Herd beleidigt, besonders von Milch. Ein Messer darf nie in die Nähe des Feuers kommen. Dagegen sind Butter und das Brustbein eines Schafes besonders angenehme Opfergaben. Vor dem Opfer wird der Boden um den Herd rein gefegt und mit frischem Sande bestreut. (Asia Major, II [1925], 130—145.)

Der Schritt des Yu ist eine Art Tanz, den die *tao-che* noch heute ausführen, wenn sie ihre magischen Zeremonien vornehmen und den transe herbeiführen wollen. Er gehört der gleichen geschichtlichen Periode an wie die großen taoistischen Philosophen. Er ist mit dem älteren Taoismus eng verbunden. „Wäre der Taoismus von

fectionnés et entièrement polis». (T'oung Pao, XXIII [1924], 268—270.)

M. Brockelmann décrit un certain nombre de croyances et de coutumes chez les Turcs préislamiqes. De même que chez nous on attribue encore dans différentes contrées certaines qualités magiques au fer-à-cheval, au balai, au corail rouge, au trèfle et à d'autres objets, de même les vieux Turcs considéraient surtout la néphrite comme moyen magique pour la pluie. Une autre pierre préservait du poison, comme chez les Romains l'améthyste empêchait l'ivresse. En outre, la croyance aux esprits des morts jouait un certain rôle, et enfin ils vénéraient le sort ainsi qu'*Ogan*, le «Tout-Puissant». On faisait accompagner la fiancée d'une servante d'un certain âge sortant de la maison paternelle. Trois ou sept jours après le décès d'un parent, on donnait un repas funèbre. Le tombeau d'un prince était recouvert d'une étoffe de brocart. (Asia Major II [1925], 110—124.)

Chez les Mongols, le père du feu est un monarque puissant, la mère est la souveraine des dragons. Cette dernière fonction est fréquente et partout attribuée à des déesses. La principale divinité du feu est un être féminin, renouvelable tous les ans. Le dernier jour de l'année on célèbre une grande fête du feu avec des sacrifices, des actions de grâces pour la divinité qui se retire et des souhaits de bienvenue à l'adresse de la nouvelle déesse. Une cérémonie quelque peu semblable se pratique au Mexique à l'occassion du changement des divinités de l'année. La déesse au feu protège maison et famille. On l'offense en brûlant au foyer certaines choses, surtout du lait. Jamais on ne doit mettre un couteau près du feu; par contre le beurre et l'os sternal d'une brebis sont des offrandes très agréables. Avant le sacrifice on nettoie les environs du foyer et on y répand du sable propre. (Asia Major II [1925], 130—145.)

Le pas de Yu est une sorte de danse que les *tao-che* dansent encore de nos jours quand ils procèdent à des incantations et désirent entrer en transes. Il appartient à la même période de l'histoire chinoise que les grands philosophes taoïstes. Il est étroitement lié avec le taoïsme des premiers temps. «Si le taoïsme avait été d'abord et essentielle-

Anfang an und wesentlich eine reine mystische Lehre gewesen, so würde man die Rolle schlecht verstehen, die er zu Beginn der kaiserlichen Dynastien gespielt hat, z. B. unter den Tsin und Han. Es ist nicht zweifelhaft, daß er wirksame Mittel besaß, deren eine neue Macht bedurfte, und daß er bestrebt war, sie anzuwenden." (M. Granet, Asia Major II [1925], 146—151.)

Afrika.

H. A. Junod beschreibt verschiedene Arten von Wahrsagerei in Südafrika, besonders jene der Pedis. Diese benützen vier Elfenbeinplättchen in ähnlicher Weise, wie man sonstwo die kubischen Fußknöchelchen (astragalus) verwendet. Alle solche magischen Werkzeuge scheinen über die ganze Erde hin miteinander verwandt zu sein, und selbst unser Würfelspiel dürfte sich daraus entwickelt haben. Außer den Griechen, Römern, Ägyptern scheinen auch schon die Neolithiker diese Art von Magie besessen zu haben. „Wie man auch diese mehr oder weniger oberflächliche Zusammenstellung beurteilen möge, so ist es doch sicher, daß das Studium der Wahrsagerei bei allen Völkern und für die ganze Vergangenheit einen neuen Beweis liefern wird für die fundamentale Einheit des Menschengeschlechtes." (Bull. de la Soc. Neuch. de Géographie, XXXIV [1925], 38—56.)

An der Mündung des Ibrahimflusses in Syrien wurde eine ägyptische Axt aus der dritten oder vierten Dynastie gefunden. Die kurze eingravierte Inschrift ist gut erhalten. Sie enthält nach A. Mallon den Namen des Herrn, in dessen Auftrag sie gebraucht wurde. (Mél. de l'Univ. Saint-Joseph, X [1925], 51—54.)

Amerika.

Die Mura-Indianer am oberen Amazonenstrom sind „Flußzigeuner". Ihre Hauptbeschäftigung ist der Fischfang. Sie zählen nur bis drei. Ihre Gesänge begleiten sie mit einem äußerst primitiven Instrument, das auch im alten Mexiko gebräuchlich war. Es besteht aus einem Stabe mit vielen Kerben (in Mexiko war es ein Menschenknochen). Längs des Stabes und senkrecht zu ihm gerichtet lassen sie einen dünnen Stab auf- und abwärts gleiten. Das

ment une pure doctrine mystique, on s'expliquerait mal le rôle qu'il a joué au début des dynasties impériales, par exemple, sous les Ts'in et les Han. Il n'est pas douteux qu'il detenait des prestiges dont avait besoin un pouvoir nouveau et qu'il se préoccupait avant tout d'en proposer l'emploi.» (M. Granet, Asia Major, II [1925], 146—151.)

Afrique.

M. A. Junod décrit plusieurs espèces de divination dans l'Afrique du Sud, surtout chez les Pedis. Ceux-ci se servent de quatre lamelles d'ivoire tout comme on emploie ailleurs les osselets cubiformes des pieds (astragalus). Tous les objets magiques de ce genre semblent être apparantés entre eux sur toute la terre, et même notre jeu de dés pourrait y avoir trouvé son origine. En dehors des Grecs, des Romains et des Egyptiens, les Néolithiques eux aussi semblent déjà avoir connu ce genre de magie. «Quel que soit le jugement qu'on porte sur les rapprochements plus ou moins superficiels, il est certain que l'étude de la divination chez tous les peuples et à toutes les périodes de l'histoire fournira une preuve de plus de l'unité fondamentale de l'humanité.» (Bull. de la Société Neuch. de Géographie, XXXIV [1925], 38—56.)

A l'embouchure du fleuve Ibrahim en Syrie, on a découvert une hache égyptienne de l'époque de la troisième ou quatrième dynastie. La brève inscription qui s'y trouvait gravée est bien conservée; d'après M. A. Mallon elle contient le nom du maître au service duquel elle fut employée. (Mél. de l'Univ. Saint-Joseph, X [1925], 51—54.)

Amérique.

Les Indiens Muras sur les bords de l'Amazone supérieur sont des «Bohémiens sur eau». Leur principale occupation est la pêche. Ils ne connaissent que les trois premiers nombres. Ils accompagnent leurs chants d'un instrument excessivement primitif qu'on retrouve au vieux Mexique. Cet instrument se compose d'une baguette avec de nombreuses entailles (c'était un os humain au Mexique), le long de laquelle on promène une autre baguette plus mince qu'on tient

Firmament wird als eine große Wiese angesehen. Unter dem Erdboden ist ein zweites Land, ähnlich dem unserigen, dort wohnen Märchenschlangen und verwandte Tiere. Der Mond ist ein menschenähnliches Wesen, 14 Tage männlich und 14 Tage weiblich. Bei diesen Indianern ist die Couvade gebräuchlich. Auf den Gräbern ihrer Verstorbenen stellen sie Speiseopfer auf. (C. Tastevin, L'Anthropologie, XXXIII [1923], 509—533.)

H. Rochereau machte eine zweite Reise zu den Tuneboindianern in Venezuela. Diese Indianer sind monogam und ihre Frauen sind geachtet. Der Schwiegersohn bleibt wenigstens bis zur Geburt des ersten Kindes im Hause seines Schwiegervaters. Die Häuser sind meist für mehrere Familien gemeinsam, jede Familie hat aber ihre eigene Feuerstelle. Nach der Geburt eines Kindes wird 14 Tage lang ein Fest gefeiert. Auf den Mond halten die Indianer viel, zu seiner Ehre veranstalten sie jährlich während zweier Nächte ein großes Fest mit Bananenbier. Ihre Toten lassen sie gewöhnlich im Freien liegen. (L'Anthropologie, XXXIV [1924], 255—282.)

Über die präkolumbianische Kupferindustrie der nordamerischen Indianer publiziert G. B. Phillips (American Anthropologist, XXVII [1925], 284—289.) Die chemische Analyse hat klar gemacht, daß das einheimische, namentlich vom Lake Superior stammende Kupfer sich durch außergewöhnliche Reinheit (99·90 Prozent) auszeichnet, während das europäische nur 98 Prozent Feingehalt aufweist. Zahlreiche Funde legen die Annahme nahe, daß zur Zeit der Entdeckung und des Eindringens der Europäer eine relativ intensive einheimische Kupferindustrie in der Entwicklung begriffen war, die infolge des fremden Einflusses eine plötzliche Unterbrechung erlitt.

perpendiculairement à la première. Le firmament est considéré comme une immense prairie. Au dessous de la surface de la terre il existe une autre terre semblable à la nôtre et habitée par des serpents fabuleux et des animaux analogues. La lune est un être semblable aux hommes, masculin pendant quatorze jours, féminin les autres quatorze jours. Chez ces Indiens, la couvade est en usage. Ils placent des oblations de victuailles sur les tombeaux de leurs défunts. (C. Tastevin, L'Anthropologie XXXIII [1923], 509—533.)

H. Rochereau a entrepris un second voyage auprès des Indiens Tunebos au Vénézuéla. Ces Indiens sont monogames, et leurs femmes sont respectées. Le gendre reste dans la maison de son beau-père au moins jusqu'à la naissance du premier enfant. La plupart des maisons sont habitées par plusieurs familles, mais chaque famille a son foyer à elle. Après la naissance d'un enfant on célèbre une fête d'une quinzaine de jours. Ces gens font grand cas de la lune, en l'honneur de laquelle ils organisent chaque année pendant deux nuits une fête arrosé de bière de bananes. Ordinairement ils laissent gésir leurs défunts en plein air. (L'Anthropologie, XXXIV [1924], 255—282.)

L'industrie du cuivre chez les Indiens de l'Amérique du Nord avant Christophe Colomb a été étudiée par M. G. B. Phillips. (American Anthropologist, XXVII [1925], 284—289.) L'analyse chimique a démontré que le cuivre du pays, notamment celui du Lake Superior, se distingue par sa pureté extraordinaire (99·90 %), tandis que le cuivre européen ne compte que 98 %. De nombreuses trouvailles permettent de croire qu'au moment de la découverte de l'Amérique et de l'invasion des Européens, une industrie de cuivre indigène relativement intense était en voie de formation, essor qui fut brusquement arrêté par suite de l'influence des étrangers.

Bibliographie.

Bieber Friedrich J. *Kaffa*, ein altkuschitisches Volkstum in Innerafrika. Nachrichten über Land und Volk, Brauch und Sitte der Kaffitscho oder Gonga und das Kaiserreich Kaffa (zwei Bände):

Erster Band. Einleitung. Das Eigenleben der Kaffitscho oder Gonga (mit 216 Bildern im Satze und 11 Bildertafeln). Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung. Münster in W. 1920 (XXIV + 500 SS.).

Zweiter Band. Das Gemeinleben der Kaffitscho oder Gonga (mit 28 Bildern im Satze und 11 Bildertafeln). Verlag der „Anthropos"-Administration, St. Gabriel-Mödling 1923 (560 SS.). (Aus „Anthropos", Ethnolog. Bibl. Internat. Samml. ethnol. Monographien, Bd. II, 2. u. 3. Heft.)

Um dieses umfangreiche, dem Ethnologen, Anthropologen, Geographen, Linguisten und Wirtschaftler gleich bedeutsame Werk im Rahmen einer anzeigenden Besprechung richtig zu würdigen, erscheint es ratsam, vor allem eine Übersicht über den Inhalt zu geben, die von seinem Reichtum an Material und seiner Vielfältigkeit einen Begriff vermittelt.

Bieber teilt seinen gewaltigen Stoff, den er in so kurzer Zeit gesammelt hat, in zwei Teile: Das Eigenleben der Kaffitscho und ihr Gemeinleben, ein glücklicher Griff, der zur Übersichtlichkeit viel beiträgt. Dabei ergibt sich von selbst, daß eins ins andere übergreift und vieles aus dem zweiten Bande im ersten antizipiert wird, wie der Verfasser des öfteren im zweiten auf den ersten zurückgreift, so daß beide Bände ein geschlossenes Ganzes bilden, das ein wahrheitsgetreues Bild der Volksindividualität in ihrem Milieu abgibt.

Eine lange Einleitung geht dem ersten Bande voraus; in ihr gibt Bieber eine vollständige Geschichte der Erforschung von Kaffa, die auf sehr genauer Literaturkenntnis beruht, führt darauf den Leser durch das Hochland in anschaulicher Schilderung, geht auf das Volk und seine Abstammung über, (wobei er weniger durch seine Kenntnisse, als durch eine gewisse Kritiklosigkeit so manchen schwachen Punkt verrät) und beendet die Einleitung mit einer Darstellung der Eroberung von Kaffa durch die Habeschi im Jahre 1897. Da auch der zweite Band mit dem gleichen Thema schließt, so erscheint das Werk durch die Behandlung dieses für Kaffa hochbedeutsamen Ereignisses eingerahmt, was sachlich gerechtfertigt ist. Es wächst somit aus den von Bieber genau in Augenschein genommenen Trümmern, auf denen ein zielsicherer, energischer Feind seine Herrschaft errichtet hat, das Bild eines Jahrhunderte alten, eigenartigen Reiches hervor, das für jeden Afrikanisten die von Bieber ihm beigelegte Bedeutung wirklich hat.

Mit ganz seltener, fast ermüdender Gründlichkeit geht Bieber zu Werke. Er bespricht die Namen von Land, Volk und Stämmen (1); die Gliederung des Landes (2) nach Umfang, Gauen, Grafschaften und Gemarkungen, ihre Lage und Grenzen mit umfassender Kenntnis, (wobei allerdings eine bessere Karte, als die dem zweiten Bande beigegebene, für 1820 geltende, sehr vermißt wird) und führt in (3) die Gliederung des Volkes vor. Dieses Kapitel ist für den Ethnologen und Kulturforscher von besonderer Bedeutung, da es anschaulich die Schichtung der Bewohner nach Stämmen, Rassen, Lagerung und Kasten vor Augen führt. Bieber hat hier klar gesehen und treffend geschieden. Es zeigt sich deutlich, wie ein in einem bestimmten Milieu historisch gewordenes Volksganzes Entstehung, Wert und Eigenart seiner organischen Gliederung verdankt und wie einer-

seits zwar die einzelnen Schichten aufeinander angewiesen sind und so manche Momente einander durchdringen, anderseits aber die „geprägte Form" nur dann „lebend sich entwickelt", wenn eine bestimmte Ordnung herrscht. Nur so lange Eroberer und Besiegte, stärkere und schwächere „Rasse", größere Tatkraft mit kriegerischem Sinn und geringere mit Unterwürfigkeit, Hochzucht und „alles Esser", mit einem Wort Herr und Knecht einander gegenüberstehen wie Kopf und Hände eines Organismus, hat dieser die Kraft zu Eigenleben, origineller Kulturentfaltung und politischer Selbständigkeit.

Bieber's Werk gewährt die Einsicht, daß Kaffa ungefähr unserem „Mittelalter" entspricht; die Eroberung durch die Habeschi ist ein Eingriff von außen (durch bessere Gewehre), ist ein „Schicksal" in islamischem Sinne, nicht die Frucht eines inneren Werdens und Vergehens. Hier war noch nichts zersetzt, erstarrt, überreif.

In (4) bespricht Bieber die Eigenschaften des Volkes auf Grund genauer Beobachtung und Erfahrung, freilich ohne jeden Aufbau, rein beschreibend, ohne Griff in die Tiefe, ohne Mittelpunkt, um den sich Geist und Seele des Kaffitscho lagern.

Über die Volksmenge (5) geht er zur Siedlung (6), wieder ein instinktiv richtiger Weg, da nichts die Eigenart eines Volkes besser zum Ausdruck bringt, als sein Haus und Hof. So enthält (7) die eingehende, bis ins letzte Detail beschriebene Anlage, Bauart, Lage und innere Gliederung des Gehöftes; die eingestreuten Skizzen sind vortrefflich. (8) schildert das typische Wohnhaus der Adeligen und Bauern (Rund-, Lang- und Halbhäuser) mit allem Zugehör, (9) den Herd, (10) den Hausbau, den die Kaffitscho als echtes Bauernvolk hinsichtlich Wahl des Bauplatzes, Material und Arbeit mit größter Sorgfalt vornehmen. (11) bespricht die Befestigungen, die durch die geographische Lage begünstigt, trotz ihrer Primitivität das strenge Abschließungsbedürfnis Kaffas durch 500 Jahre voll befriedigen konnten. In (12) schildert Bieber den primitiven Hausrat (Betten, Matten, Tischkörbe, Vorhänge, Sprechtrommeln), in (13) die Küchengeräte, (14) die Feuerung, (15) die Beleuchtung. Überall sind gute Skizzen und Reproduktionen nach Photographien beigegeben.

Mit (16) „Besorgung der Hausarbeit" beginnt eigentlich ein neuer Abschnitt, durch den das bisher vorgeführte Material Leben gewinnt. In (17) werden eingehend, wie überall mit ihren Namen (auf Kaffitscho, Amharisch und Oromo) die Nahrungsmittel geschildert, in (18) die Schlachtung, die nur von Glaubensgenossen vorgenommen werden darf (Schächtung bei den Christen!), um in (19) die für alle Völker Nordost-Afrikas so wichtigen Speisegesetze und ihre Bedeutung für die Standes- und Kastengliederung zu besprechen. (20) Mehl-, (21) Speisen-, (22) Getränkezubereitung sind Beschreibungen auf Grund genauester Beobachtung, (23) Eß- und (24) Trinksitten zeigen die ethnologisch interessanten und für die Kaffitscho besonders charakteristischen Anschauungen über das „Alleinessen" wie die „Eßgenossen" und „Eßzeugen"; die beiden Kapitel gehören eigentlich in den zweiten Band, wo sie auch bei „Recht" und „Glauben" im Zusammenhange des Gemeinlebens wiederholt werden. (25) „Tabakgenuß" schließt den Abschnitt.

Mit (26) „Beschneidung der Knaben" beginnt die Schilderung der Gebräuche hinsichtlich der körperlichen Außenerscheinung und Funktionen. Die Beschneidung, die kurzweg das „Gesetz" heißt, hat, wie bei allen Völkern des afrikanischen Nordostens, die größte Bedeutung; durch sie wird der Säugling erst ein „Mensch" und damit zum echten Kaffitscho, ob er nun Heqobekenner, Christ oder Muslim ist; sie wird auch bei Mädchen vorgenommen (27).

Die Entmannung (28) zu Eunuchen ist häufig, Körperverstümmelung (29) mit Ausnahme der Selbstgeißelung zur Trauer kommt nicht vor. Hautzeichnung (30) üben nur Frauen nach der Hochzeit, Männer nie, die dagegen Körpernarben (31) anbringen. (32) schildert die Gebräuche bei der Menstruation, (33) das Sexualleben. Die Deutung des Schamgefühles dürfte vom Standpunkt der Kaffitscho richtig sein, desgleichen die der „Liebe", die vornehmlich in der Ehe betätigt wird, aber einer mehr „gemütlichen Auffassung" bar ist. In diesen Kapiteln äußert sich bereits die hohe Wertschätzung, die die Kaffitscho der Fortpflanzung beilegen und die damit zusammenhängende Auffassung der „Sittlichkeit". Für unser Empfinden mischen sich in das sonst gesunde und natürliche Geschlechtsleben einige verwerfliche Züge. (34) zeigt die nicht allzu sorgsame Körper-

pflege, wobei wie überall die Scheidung von Ober- und Unterschicht eine Rolle spielt. (35) bestätigt die Bedeutung der Haartracht für alle hamitisch-kuschistischen Völker seit alters her, (36) schildert eingehend die Kleidung, die auf dem Boden des Landes erwachsen, uraltes Gut verrät. Im Schmuck (37) offenbart sich deutlich die hohe Bedeutung von Zeugungskraft und Fortpflanzung für Erhaltung und Macht des Volkes, in der Betonung des Ithyphallen; die „Heldenfeder" ist uns aus frühesten Zeiten durch die ägyptischen Denkmäler bekannt. Die Waffen (38) sind Speer, Bogen, Dolch und Schild; sie gehören zur nötigen Ausrüstung eines Mannes.

Mit (39) beginnt die Betrachtung der „Wirtschaft", bei der der Landbau die erste Rolle spielt. Er ist entscheidend für die Kultur, Geschichte und Lebensweise des Volkes. Alle Kaffitscho sind Bauern, echte Waldbauern, für die Handwerk und Handel Nebenerwerb darstellen. Das Kapitel gibt die Grundlage für den zweiten Band (siehe Herrschaftsverfassung, Verwaltung, Fron, Abgaben, Bodenverfassung, Recht u. a.). Die Jagd (40) bedeutet dem Kaffitscho nur Vergnügen und Mutprobe, die Fischerei (41) betreiben nur die seinerzeit unterworfenen Mantscho. Dagegen spielt die Viehzucht (42) (Rinder, Schafe, Pferde, Esel, Maultiere, Hunde, Hühner) in Anbetracht ihrer Wichtigkeit für Lebens- und Haushaltung, Krieg und Verkehr eine größere Rolle. Eine besondere Bedeutung hat die Zibethkatzenhaltung (43) und die Bienenwirtschaft (44), die aber mit wilden Bienen im Wald betrieben wird. (45) schildert eingehend den Landbau, die Rodung im immer wieder dicht emporschießenden Wald der Berge, den Hackbau für Gemüse, den Ackerbau und die Wiesennutzung (keine Graswirtschaft, sondern „Urwechselwirtschaft"). Männer wie Frauen sind landwirtschaftlich tätig; sämtliche Geräte sind abgebildet, besonders gut ist die Skizze des Pfluges. Eine hervorragende Rolle spielt das Ensett. Weltwirtschaftlich am wichtigsten ist in Kaffa der Bau des nach dem Lande genannten Kaffees (46), der im großen durch Ernte im Walde, im kleinen durch Hackbau bei den Farmen gewonnen wird. Im Tiefland betreiben die Bauern auch den Bau der Baumwolle (47). (48) zeigt die Nutzung der riesigen Waldbestände, die im Tief-, Nieder- und Hochland nahezu ganz Kaffa bedecken und fast unbeschränkt zu Lebensführung, Hausbau usw. ausgebeutet wurden und werden. Der Bergbau (49) wurde von Schmieden betrieben; seit 1905 schürfen auch Fremde.

Das Gewerbe (50) ist hauswirtschaftlich oder zum Nebenerwerb. Die folgenden Kapitel schildern ihre Betriebsart: Drechslerei (besser Holzschnitzerei) (51), Flechterei (52), Seilerei (53), Spinnerei (54), Schmiedehandwerk (55), Gerberei (56), Töpferei (57), Weberei (58) — alles sehr anschaulich, eingehend und mit trefflichen Skizzen versehen.

(59) schildert den Handel, der bis 1897 nur von den Nagado, das sind die Muslimîn in Kaffa, wie von Fremden, bis zum Meßplatz in Bonga zugelassenen Kaufleuten, betrieben wurde, und zwar von Kaffa nach den Nachbarländern vornehmlich mit Sklaven, Vieh, Kaffee, Honig, Manteltüchern, Elefantenzähnen u. a. Seit der Einverleibung Kaffas in das äthiopische Reich nimmt der Außenhandel stark zu, insbesondere nach dem anglo-ägyptischen Sudan und dem überseeischen Ausland, desgleichen die Einfuhr fremder Erzeugnisse, die früher infolge der guten Abschließung des Landes viel geringer war. Das Kapitel bespricht besonders eingehend Art und Ausübung des Handels, Handelsreisen, Waren und ihren Umsatz sowie die Meßplätze. Daran schließt sich eine Schilderung der Märkte (60), des Geldwesens (61) (Baumwollbollen, Salzbarren, Glasperlen, Gewehrpatronen, jetzt auch äthiopische Münzen und Maria-Theresien-Taler), wobei auf Geldumlauf, Darlehen, Zins, wie stets unter Berücksichtigung der früheren und jetzigen Verhältnisse, eingegangen wird. (62) zeigt die Maße und Meßbehelfe.

(63) behandelt das Verkehrswesen, Straßen- und Brückenbau, die Straßenzüge (Itinerare), Reisewege nach dem Auslande, Lagerplätze, Reisemittel, Lastenbeförderung, Verpackung usw. Hieran schließt sich das Postwesen (64), wobei die scharfe Trennung zwischen urwüchsigem Nachrichtendienst (Trommelsprache) und europäisierenden äthiopischen Einführungen seit 1897 besonders hervortritt. (Heute wird der Fernsprecher sehr stark benützt; der telephonierende Kaffitscho benimmt sich aber beim Anruf noch genau wie bei der Unterredung, mit Anwendung aller Verbeugungen und Höflichkeits-

bezeugungen.) Den ersten Band schließt das Kapitel (65) über die Zölle, das das alte Torgeld, den Warenzoll und die Änderungen im Zollwesen seit 1897 behandelt.

Der zweite Band beginnt die Darstellung des Gemeinlebens sinngemäß mit der Ehe, im Gegensatz zum ersten (33), wo die individualtypische Betätigung der „Liebe" geschildert ist, als Verbindung der beiden Pole Mann und Weib, als „bürgerlicher Vertrag", „zwecks geregelten Sexualverkehrs". Heqobekenner und Muslimîn leben in Vielehe, Christen auch in Einehe. Mischehen bestehen nur zwischen Kaffitscho (Gonga, Amaro, Nagado), mit den Mantscho jedoch nicht. Da Kinder von Beifrauen und Lustweibern nicht erbberechtigt sind, konnte sich die Oberschicht abgeschlossen, „homogen" und stark erhalten. Seit 1897 scheint jedoch dieses Gesetz durchbrochen, wie auch Ehen zwischen Kaffitscho und Fremden häufiger werden. („Zeitehe" der Habeschi.)

Das nächste Kapitel (2) behandelt die „Werbung", die durch den Vater des Mannes bei dem des Mädchens erfolgt. Der Kaufpreis eines Weibes steigt mitunter bis zu 500 Kühen.

Die Hochzeit (3) ist weder mit einer Amtshandlung noch einer Feierlichkeit verbunden. Der sinnbildliche Brautraub, das Beilager der Neuvermählten vor einem Zeugen und die Keuschheitsprobe bilden zusammen die „Hochzeit", 30 Tage nach dem Ja-Wort.

Die Braut kann bei mangelnder Jungfernschaft zurückgeschickt werden. Die Eheschließung von Amhara mit Kaffitschomädchen kann kirchlich sein.

Das Familienleben (4) zeigt deutlich patriarchalischen Zug. Der Hausvater ist der Kern des Hauses, Frauen und Kinder gehören zu seiner Sippe. Die rechtmäßige Gattin hat bei den Heqobekennern Anspruch auf ein eigenes Haus, bei den Christen sogar die gleichen Rechte wie der Mann. Die Weiber leben ganz abgesondert; sie leisten bestimmte Arbeiten für den Hausstand, können aber auch ein Gewerbe betreiben. Die adeligen Frauen leben ohne Arbeit, pflegen ihre Schönheit und werden gut behandelt. Die Ehen sind kinderreich; zwischen Eltern und Kindern herrscht ein inniges Verhältnis; der Vater begabt den Sohn gewöhnlich schon bei Lebzeiten mit einem Bauplatz, Feldern und Rindern.

Nach dem Tode des Hausvaters fallen bei den Heqobekennern alle seine Frauen an den erbenden Sohn (5).

Nach der Geburt bleibt eine Frau einen Monat im Frauenhause (6); die Kaffitschoweiber gebären angeblich stehend.

Als Todesursachen werden Krankheit, Scheelsucht und Zauberei angesehen (7). Der gereinigte und bekleidete Leichnam wird durch den Trauerzug unter Wehklagen und Geißelungen, ausgestreckt auf dem Rücken liegend, auf einem Rahmenbett in einem Schachtgrab (genau wie in Altägypten) bestattet. Die Totenklage (8) dauert unter Fasten sieben Tage, das Grab wird einen Monat lang mit Speisen versorgt.

Die Sklaverei (9) erstreckt sich auf volksfremde Elemente (Kriegsbeute und Kaufsklaven [Neger]) sowie auf Landsleute (Not-, Straf-, Schuldsklaven); alle Mantscho sind Sklaven des Kaisers und der Adeligen. Die Behandlung der Haussklaven ist eine gute. Seit 1897 ist der marktmäßige Handel mit Menschen offiziell verboten.

Außer Sklaven gibt es Diener (10) zur Aufwartung und zum Waffendienst; ihre Zahl gilt als Maßstab des Reichtums.

(11) behandelt das Namenwesen, (12) die Umgangsformen, die seit alters her Anstand, Artigkeit und Höflichkeit genau und zeremoniell regeln.

Die Grundlage des Gemeinlebens, der ganzen Verfassung und Verwaltung ist die Sippe (13), die auf einen Vorvater zurückgeführt wird. Die sechs „Volksschaften" zählen 42 Sippen, von denen aber nur 7 adelig sind, deren Ahnen sich an der Landnahme beteiligten. Das „Ständewesen" (14) gliedert sich nach Altersschichten (Kinder, Jünglinge und Jungfrauen, Männer und Frauen, Greise) und nach Abstammung (Adel, Freie, Sklaven). Als ehrlos gelten nur die Schmiede und noch dazu als unrein die Mantscho, da sie „unreine" Tiere essen.

Die Herrschaftsform (15) war (1350—1897) ein erbliches, absolutes Königtum in der Sippe Mindscho, gebunden an den Besitz der heiligen Königskrone mit den drei Phalli. Staatszweck war Macht und Reichtum des Herrschers (Königs, Kaisers, später

Kaiser-Gottes) und der sieben herrschenden Sippen. Der König blieb dem ganzen Volke stets unsichtbar und war an ein großes, streng festgelegtes Zeremoniell gebunden. Dem Namen nach war das ganze Land Kaffa sein Eigen, er verlieh die Lehen, war die Quelle des Rechts, der oberste Kriegsherr. De facto aber war er fast vollkommen abhängig von den sieben *mikiréčō*, den Ratsherren, d. h. den nur sich selbst verantwortlichen Ältesten der sieben adeligen Sippen, die den Kaiser sogar absetzen konnten, obgleich er auf Lebensdauer gewählt war.

Als Lehensträger gab es in Kaffa auch (neun) Unterkönige, deren Gewalt eine Nachbildung der kaiserlichen im kleinen war, ferner Zinskönige abhängiger, tributärer Länder. Dem Auslande gegenüber war Kaffa streng abgeschlossen. Mit der Eroberung durch die Habeschi hörte die Kaiserwürde zu bestehen auf, offiziell wurden alle Kaffitscho Hörige des Kaisers von Äthiopien.

Die Hofhaltung (16) war eine durchaus zeremonielle; sie erinnert in vielem an Altägypten. Der Kaiser hatte einen Thronnamen, ein Staatskleid und Insignien; er wechselte sein Hoflager (Kaiserpfalzen) mehrmals im Jahre, hatte viele Landgüter und einen mächtigen Hofstaat (vier Erzämter, Hofämter, Diener, Wachen, Priester). Seit 1854 war der Kaiser selber oberster *ēqō*, d. h. Heqopriester. Es bestand eine feste Rang- und Hofordnung, der Kaiser durfte außer den Waffen nichts berühren. Für seine Ernährung hatte die Kaiserinmutter zu sorgen. Der Reisezug des Kaisers hatte eine feste, herkömmliche Ordnung; der Kaiser saß zu Roß unter einem Sonnenschirm; die Bevölkerung mußte die Kaiserstraßen meiden, bei Begegnung abgewendet durch einen Kniefall grüßen.

Bei bestimmten Anlässen trat der Kaiser öffentlich auf, wobei er aber dem Volke ebenfalls unsichtbar blieb.

Wenn der Kaiser gestorben, „aufgestiegen" (siehe Ägypten!) war, wurde sein Tod acht Tage geheimgehalten, bis der Rat der Alten den Nachfolger eingesetzt hatte. Die Landestrauer währte bis zur Bestattung. Diese war mit großem Gepränge und Opfern verbunden. Die Kaisergräber liegen auf dem Schoschaberge.

Die Verwaltung des Landes (17) zerfiel in die Hoheits- und Selbstverwaltung. Erstere war fast ausschließlich in den Händen der Ratsversammlung, die die Erlässe und Gesetze des Kaisers mit beschloß und genehmigte, sowie ihre Ausführung besorgte. Nur die Überwachung des Handels oblag einem vom Kaiser selbst bestellten und ihm verantwortlichen Beamten.

Die Gaue teilte man in Grafschaften, diese in Gemeinden. Letztere (der „Sippenverband") waren die Grundlage der Verwaltung.

Die meisten Würden und Ämter waren Staatslehen, vom Kaiser oder den Gauherzögen *(worābī rāšō)* verliehen. Jeder Amtswalter war und ist dem unmittelbar höheren bis zu den Herzögen und diese dem *Katāmī rāšō*, dem vortragenden Rat beim Kaiser, verantwortlich. Eine regelmäßige Besoldung der Ämter gab es nicht.

Der Kaiser bezog Zins, Torgeld, Warenzoll, von der Jagdbeute, Goldgewinnung, Kaffee-Ernte, von seinen Krongütern — all das wurde vom Schatzmeister verwaltet.

Der Verwaltungsapparat blieb auch nach 1897 erhalten, nur trat an die Stelle des Kaisers der Statthalter; die Würden, Titel und Befugnisse der Räte, die Erzämter (mit Ausnahme des *Katāmī rāšō*, des Schatzmeisters und des Sklavenvogtes) sowie die Hofdienste hörten auf zu bestehen.

Abgaben (18) konnten nur vom Kaiser und den Herzögen eingehoben werden. Es gab eigentliche Steuern nur vom Grundbesitz. Der Statthalter entrichtet heute die Steuern nach Adis Abeba in Gold.

Die Bodenverfassung (19) beruht auf dem aus der Geschlechtsverfassung über die Gaugenossenschaft zur herrschaftlichen Gewalt entwickelten Lehenstum. Es gibt dem Namen nach keinen eigenen Grundbesitz. Man unterscheidet „Niemands"- oder Kronland und Erblehen (Lose, Landgüter), die nur freien Kaffitscho verliehen wurden. Mantscho und Fremde konnten kein Lehen erhalten. Seit 1897 gilt das äthiopische Lehensrecht, wobei die Institution der „Hinterlehen" (zweiter Hand) aufkam.

Alle Kaffitscho waren „Hörige" des Kaisers und hatten ihre Fron zu leisten (20);

diese bestand in Feldarbeit (einen Tag im Jahr, selbst oder von gestellten Sklaven verrichtet). Heute sind die Kaffitscho den Habeschi, als dem nichtproduzierenden Kriegerstand, zur Fron verpflichtet.

„Recht" und „König" sind derselbe Begriff *(tâtō)* (21). Der Kaiser war oberster Herr über Leben und Tod, Hab und Gut aller Kaffabewohner. Das Recht war ein mündlich überliefertes Gewohnheitsrecht, bodenständig und dem Volkstum der Kaffitscho eigentümlich. Vom Mutterrecht sind nur mehr Spuren da (Stellung der Kaiserinmutter); in der Hoheitsverfassung, Verwaltung, dem Sippenverbande, in der Ehe, dem Erbrechte und in der Mundschaft galt und gilt ausschließlich das Vaterrecht. Im Strafrecht findet sich keine Spur von Gesinnungsmoral, bestraft wurde und wird nur der Erfolg der Tat. Verbrechen sind Aufruhr, Verrat, Zauberei, Raub, Feigheit, Notzucht, Totschlag und Körperverletzung. Diese alle wurden von Amts wegen bestraft; die Sühnung des Mordes hingegen war der Blutrache durch die Sippe anheimgestellt. Die Tötung von Mischlingen und Beikindern konnte durch ein Wergeld gesühnt werden. Als Strafen, die sofort nach dem Urteil vollzogen wurden, gab es Geldbußen, Eisenspangen, Geißelung, Friedloslegung, Verstümmelung, Erhängen, Enthaupten, Herabstürzen von einem Felsen, Verhungernlassen und Aussetzen in der Wildnis. Für Feiglinge im Kriege war Schaustellung, Scheren des Haares, Festhalten in der kaiserlichen Küche außer Totprügeln, Blenden, Steinigen usw. noch üblich. Das Strafausmaß war durch Herkommen geregelt.

Fremde waren rechtlos, Arme de facto beinahe ebenfalls.

Die Gerichtshoheit war ein Kronrecht. Die Rechtsprechung (22), die öffentlich war, stand nur den Hausvätern, Sippenältesten und dem Kaiser sowie den mit richterlicher Gewalt ausgestatteten Hoheitsbeamten zu. Gerichtsbarkeit und Verwaltung waren nicht getrennt. Gerichtstage waren von alters her festgelegt. Die Märkte waren Freistätten. Interessant sind die „Diebssucher", Knaben, die in Verzückung versetzt, den Dieb meistens aufspürten.

Jede Gerichtsverhandlung ist mündlich und allen Männern frei zugänglich. Kinder, Frauen, Mantscho, Lügner, Diebe, Räuber und Fremde werden nicht als Zeugen zugelassen.

Ein stehendes Heer gab es nicht (23). Dennoch hielt sich der Kaiser und jeder Adelige ein Gefolge aus bewaffneten Knechten. Die Wehrpflicht erstreckte sich auf alle freien Kaffitscho vom 8. bis zum 80. Lebensjahr. Der Heerbann wurde durch die Königspauke und die den Befehl weitergebenden Sprechtrommeln in wenigen Stunden aufgeboten und belief sich auf rund 10.000 Reiter und 100.000 Mann Fußvolk. Im Kriegsfalle wurden die Landestore gesperrt. Den Oberbefehl führte der Kaiser, der in der Marschordnung von seinen Adeligen umgeben war; vor und hinter ihm marschierten je sechs Herzöge mit ihrem Gefolge, an der Spitze des Heerbannes ihrer Gaue. In offener Feldschlacht, in der man die Entscheidung suchte, blieb der Kaiser zurück; das zweite Treffen rückte vor, um so, mit dem ersten vereint, in einer bogenförmigen Gefechtslinie Aufstellung zu nehmen; sieben Herzöge bildeten das Zentrum, zwei und drei die Flügel. Der Kampf wurde unter wilden Kriegsrufen, mit Speer, Dolch, Bogen und Schleuder geführt. Die Kaffitscho waren stets kriegerisch, patriotisch und kämpften mit Begeisterung und Tapferkeit. Gefallene Feinde wurden entmannt, Kriegsgefangene meist freigelassen. Der Kaiser verlieh als Auszeichnung metallene Phalli und Heldenfedern, Mäntel und Leopardenfelle. Heute leisten die Kaffitscho keinen Kriegsdienst mehr, dürfen aber noch Speer und Dolch tragen. Die Besatzung der Habeschi besteht aus den Söldnern des stehenden Heeres der Kaiserin von Äthiopien.

In (24) („Feste") bespricht Bieber die Geselligkeit, die sich innerhalb der Gehöfte abspielte, das Familienfest des Hausvaters, die Gastmähler, das Neujahrs- und Kreuzfest. Letzteres ist das vom ganzen Volke gefeierte Hauptfest, das gewiß auf christlichen Einfluß zurückgeht.

In (25) wird der durch Wandersänger auf freiem Vortrag beruhende Gesang zur Laute besprochen; jede Art von Musik ist von Tänzen (26) begleitet, die als Schautänze besonders beliebt sind.

Spiele (27) üben die verschlossenen Kaffitscho nur wenig aus.

Über die Kunst (28) ist nicht viel zu sagen; es gibt keine Bildwerke, nur (geo-

metrische) Zierformen der Gewebe, des Schmuckes, der Waffen, die aber durchaus originell sein sollen.

Sehr ausführlich ist auch das Kapitel über den Glauben (29), worin BIEBER trocken, aber treffend, die Eigenart des metaphysischen Bedürfnisses charakterisiert. Den Glauben führt er auf die „Furcht" zurück; die Natur ist für den Kaffitscho von Zauber, Geistern und Gottheit erfüllt — geheimes Gesetz, Schicksal, Unfreiheit, Gefährlichkeit, Göttliches sind für ihn eins.

Die Formen der Beziehungen zur übersinnlichen Welt sind allen Kaffitscho gemeinsam, ebenso der Glaube an Zauber, Scheelsucht, Werwölfe usw., gleichgültig, ob sie Heqobekenner, Christen oder Muslimîn sind. Eine Scheidung in „Tabu" und „Totem" ist nach BIEBER deutlich zu erkennen. Es wurden Menschen- und Tieropfer geübt.

Die Form der Gottesverehrung scheidet sich nach der Abstammung; die eigentlichen Kaffitscho (Gonga) sind Heqobekenner, die Amaro Christen, die Nagado (Kaufleute) Muslimîn. Der unsichtbare Allgeist Heqo (der „große Zauber", „der Göttliche", der „Gute", der „Vater", die „Sonne"), die Gottheit des Kaffitscho verkörpert sich in seinen Priestern (den *ēqō*) und im Kaiser-Gott *(aṭiōdžō)* in ihrer Verzückung. Seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts war der Heqoglaube wieder das offizielle Bekenntnis des Kaisers und der echten Kaffitscho. Die Priester, von den Christen als Schwindler bezeichnet, sind selber fast nie Betrüger; sie gelten als unverletzlich und geheiligt. Ihre Einkünfte bestehen aus den Geschenken der Bekenner.

Es gab zwölf Oberpriester. Der oberste war der *ačēčō*, bis der Kaiser auch diese Würde übernahm. Wie in Ägypten war der Kaiser-Gott unsterblich und verkörperte sich im jeweiligen Herrscher. Auch heute gilt der Sohn des abgesetzten letzten Kaisers als Atiodscho.

Die Heqoheiligtümer sind Rundhäuser, mit einem Vorhang in der Mitte, hinter dem der *ēqō* den Gottesdienst abhält. Das Opfer für Heqo, aus welchem Anlaß auch immer, ist ein Stier, der ebenfalls zum Heqo gewandelt wird, so daß die Bekenner beim Opferessen den Allgeist in sich aufnehmen. Opfertänze in Waffen dauern viele Stunden.

Der Jenseitsglaube ist dunkel; die Seelen der Reinen kommen in das Wonnegefilde, die der Unreinen in das tiefe Feuer. Die Kaffitscho glauben an die Ewigkeit. Man erkennt unschwer im Heqobekenntnis christliche Einflüsse (wohl aus früher Zeit).

Das Christentum ist seit 1530 mit den Amaro eingebürgert, das ebenfalls Opfer, aber keine Heilige Schrift kennt und sich vom äthiopischen unterscheidet, zu dem es heute offiziell zugezählt wird. Dem Christengotte Yero bringen aber auch die Heqobekenner Opfer dar.

Der Islam wurde durch Kaufleute 1550 nach Kaffa gebracht; auch er ist vom eigentlichen Islam sehr verschieden; die Kenntnis des Korans ist gering. Gegenüber dem Christentum macht der Islam Fortschritte.

Der Katholizismus wurde besonders durch Massaja gefördert, später vom Kaiser verfolgt und begann erst wieder 1902 durch Jarosseau festen Fuß zu fassen. 1913 entstand eine besondere römisch-katholische Präfektur „Kaffaland" in Rom.

Die äthiopische Kirche ist im Besitze sämtlicher Kirchengebäude in Kaffa.

Die Heilkunde (30) liegt in den Händen der *ēqō*. BIEBER führt eine größere Zahl von Krankheiten und Heilmitteln an.

Wenn BIEBER auch kein Linguist von Fach ist, so ist sein Kapitel (31) über die „Sprachen" im Rahmen des Werkes doch sehr ansprechend; er geht auf den sonst so vernachlässigten Sprechcharakter ein und wirkt dadurch weit anschaulicher, als mit den bekannten, abstrakten Schemen eines grammatischen „Abrisses" und der Vokabellisten, die Verwandtschaften erweisen sollen.

(32) behandelt das „Wissen" der Kaffitscho, das mit Priestertum sowie Kenntnis von Recht, Heilmitteln und Überlieferung identisch ist.

Von einem eigentlichen „Kalender" (33) kann man nicht sprechen; das Kapitel behandelt die Zeiteinteilung.

Die Welt der Sage (34) scheint nicht allzu reich zu sein. Die Kaffitscho kennen außer der Tiersage, die mit Aberglauben verwoben von Ungeheuern berichtet, nur die

Heldensage, die sich vor allem in verschiedenen Versionen mit der Landnahme durch Mindscho befaßt.

Dies leitet auf das letzte Kapitel (35) über, die „Geschichte" des Landes. Hier hat Bieber alles Erreichbare zusammengetragen und die Überlieferung geordnet, gesichtet und ausgebaut dargestellt.

Als „Ureinwohner" in Kaffa gelten die Mantscho, Najo und Sche. Die Gonga (die späteren Kaffitscho) sollen aus Unterhabesch über Addio gekommen sein und unter Mindscho das Land Kaffa besetzt (1350—1400) und die Ureinwohner unterworfen haben. Hier entwickelte sich nun jenes eigenartige, 500 Jahre abgeschlossene Reich, in dem sich das Volk der Kaffitscho zu einem ausgeprägten Typus von kriegerischen Waldbauern heranbildete.

Über das Reich Kaffa herrschten 19 Kaiser, von denen nur einzelne Namen bekannt sind. Trotz aller äußeren Gleichförmigkeit lassen sich doch innere Bewegungen und Veränderungen erkennen, ein Auf und Ab, das durch mehr oder weniger starke Persönlichkeiten getragen ist.

Das Werk schließt mit der Eroberung von Kaffa durch die Habeschi, deren europäischen Hinterladern das tapfere Volk acht Monate lang mit Speer und Schild in Händen wiederstanden hatte. Der letzte Kaiser Gaki Scherotscho wurde abgesetzt und auf Rat des Eroberers und ersten Statthalters von Kafia, Ras Wolde Giorgis nicht mehr nach Kaffa als belehnter König zurückgeschickt, sondern gefangengehalten. So erlosch mit der feierlichen Unterwerfung am 6. November 1897 die Selbständigkeit eines Reiches, das noch Jahrhunderte eigenen, originellen Lebens vor sich gehabt hätte.

Überblicken wir das Ganze, so sehen wir deutlicher als anderswo, wie hier in abgeschlossener Waldeinsamkeit, die Macht des Bodens aus der Überschichtung verschiedener Rassenelemente, die sich ergänzt, aber nicht eigentlich vermengt haben, eine ganz ausgesprochene Volksindividualität geprägt hat, die erst in unseren Tagen durch äußeren Eingriff einen Stoß erfahren mußte, der ihre selbständige Entwicklung abbrechen kann. So wird Bieber's Werk auch für den Geschichtsforscher gleich interessant wie für den Ethnologen.

Bieber ist kein eigentlicher Wissenschaftler; aber vielleicht liegt gerade darin die Stärke seines Werkes. Es ist n u r Beschreibung und will auch nichts anderes sein, auch dort, wo er Historisches behandelt.

Eine bis ins kleinste gehende, peinliche Gewissenhaftigkeit und scharfe Beobachtungsgabe, die ihn nichts übersehen läßt, liefert eine so objektive Berichterstattung, daß man nur dankbar sein kann, eine Monographie dieser Art über ein so interessantes Volk und Land in Afrika zu besitzen, das für den Gelehrten, Missionär wie Praktiker eine wahre Fundgrube darstellt.

Die Verteilung des Stoffes ist eine glücklichere, als die sonst übliche in „materielle" und „geistige Kultur", die Scheidung zwischen „Echt-Kaffaisch" und „Äthiopisch" ist dabei eine reinliche; die zahlreich eingestreuten Kaffitschotexte mit ihrer deutschen Übersetzung sind nicht nur wertvolle Bestätigung und Ergänzung der Darstellung, sondern gewähren einen tiefen Einblick in die Anschauungs- und Denkungsweise des Volkes, das hier selbst zu Worte kommt. Auch dem Linguisten, der Reinisch' „Kaffa-Sprache" zur Hand hat, werden sie willkommen sein. In Anbetracht aller Vorzüge verzeiht man gerne den breitspurigen, schwerfälligen, um nicht zu sagen schlechten Stil, die fortwährenden, oft ganz unnötigen Wiederholungen ganzer Partien oder einzelner Wörter; auch die gänzliche Unkenntnis des Arabischen, wie manche Unstimmigkeiten im Amharischen und Oromo sind gegenüber den Verdiensten dieses Pioniers österreichischer Forschung belanglos.

Freilich, gerade weil das Werk nur Beschreibung ist, reizt es zu tieferem Griff nach einem gemeinsamen Mittelpunkt, zu Aufbau und Gliederung, wozu Bieber nicht fähig war. Mag seine Behauptung „richtig" sein, daß in Kaffa „altkuschitisches" Volkstum fortlebt — die „Kuschitenfrage", die zur „Hamitenfrage" gehört, ist viel verwickelter, als Bieber denkt. Aber immerhin, auch Bieber's Einleitung über die „Abstammung" der Kaffitscho bestätigt die Annahme, daß das in diesen Teil Afrikas einge-

strömte „Hamitenblut“ schubweise in den Bannkreis des Negers geriet und so langsam verschiedene Gruppen sich bildeten, deren seelische Strukturen eine Stufenleiter zeigen, die vom freien, kriegerischen Menschen zum Unterworfenen führt. Je nach dem Grade der Reinheit adeligen, echten, kriegerischen „Hamitenblutes“ sind diese Stämme Herren oder Knechte. Die Kaffitscho selbst sind „Kuschiten“; das ganze Werk Bieber's zeigt Seite für Seite den hamitischen Krieger, mit einem Stich ins Negride, den der Kaffitscho bei seiner bodenbautreibenden Seßhaftigkeit im Hochwald nicht ganz überwinden kann. Auch die „echten“ Gonga, zwar adelig, kriegstüchtig, sind „Hörige“ ihres Kaisers geworden, vor dem sie mit entblößtem Oberkörper und tausend Bücklingen, Gras essend sich zu Boden warfen — aber dafür herrschen de facto die Sippenältesten, die uralte Verfassung des Sippenverbandes („hamitische“ Geschlechterherrschaft) weiterführend.

Bodenständig, durch die lange Isolation scharf ausgeprägt, organisch gegliedert nach Rasse, Stand, Beruf und Bekenntnis, tritt uns in den Kaffitscho eines der interessantesten Völker Afrikas entgegen, das praktisch-nüchtern, konsequent, zäh am Alten hängend, ohne zu erstarren, gesund und kräftig sein Schicksal in aller Stille und Abgeschiedenheit selbst bestimmte; denn seiner etwas robusten Oberschicht lag unbewußt die tiefe Weisheit, die wir aus allen ihren Einrichtungen herausfühlen, im Blut — im wörtlichen Sinne, weil dieses rein war. In Bieber hat das Volk einen Monographen gefunden, dessen zweibändiges Werk nicht nur reiche Kenntnisse vermittelt, sondern auch eine Fülle der Anregung in jeder Hinsicht bietet.

Univ.-Prof. Dr. W. Czermak — Wien.

Savina F. M. *Histoire des Miao.* XXII + 304 SS. Illustriert. Mit einer Karte. Imprimerie de la Société des Missions-Etrangères. Hongkong 1924.

Wir haben es hier mit einer bedeutsamen Publikation zu tun. Das gilt trotz der Wünsche, die wir gegen Schluß der Besprechung näher konkretisieren werden. Der Verfasser ist ein Missionar, der schon viele Jahre unter den auf tonkinesischem Gebiete ansässigen Miao tätig gewesen ist. Er spricht ihre Sprache, genießt ihr vollstes Vertrauen und so ist er in der Lage, authentisches Material über das Eigenleben der Miao mitzuteilen. Man versteht den Unwillen, den der Verfasser angesichts der über die Miao kursierenden Märchen und Legenden empfindet, und man muß ihm zustimmen, wenn er (S. 173) betont, daß seine Mitteilungen damit gründlich aufräumen. Bisheran hatte der Verfasser vornehmlich linguistisch, und zwar besonders als Lexikograph gearbeitet. An dieser Stelle interessiert namentlich sein im Jahre 1917 erschienenes Dictionnaire Miao-Français, wie der Verfasser mit Recht betont, das erste dieser Art.

Die Miao und im Zusammenhang damit auch die übrigen primitiveren Völker Südchinas und Tonkins waren bisheran eine wahre Crux der Sinologen und Ethnologen. Dessen wird man inne, wenn man die Ausführungen vergleicht, die man beispielsweise bei Conrady [1], Erkes [2] oder M. Haberlandt in Buschan's „Illustrierte Völkerkunde“ [3] über die Miao niedergelegt findet. Wenn nun auch die vorliegende Publikation längst nicht alle Fragen beantwortet, so bedeutet sie doch in der Erkenntnis der Miao einen tüchtigen Schritt nach vorwärts.

Der Verfasser kennt näher die Miao des tonkinesischen Gebietes. Er schätzt ihre Zahl auf etwa 200.000. Die Gesamtzahl der Miao indes beläuft sich nach seiner Ansicht auf ein bis zwei Millionen. Die größere Masse wohnt auf chinesischem Boden, wo der Verfasser bisheran nicht geforscht hat. Da die ursprüngliche Einheit der Miao außer Zweifel steht, so sind tiefergehende Unterschiede zwischen den heute politisch getrennten Gruppen wohl kaum zu erwarten. Es ist daher wohl eine gut begründete Vermutung, wenn man den wesentlichen Ergebnissen Savina's eine allgemeine Geltung zuerkennt.

[1] A. Conrady, China. In Pflugk-Harttung's „Weltgeschichte“, S. 467 und an anderen Stellen.
[2] E. Erkes, China, Gotha 1919, S. 23.
[3] M. Haberlandt, a. a. O., Bd. II, Stuttgart 1923, S. 565.

Immerhin besteht die Pflicht, auch den im Bereiche Chinas ansässigen Miao eine nähere Untersuchung zu widmen. A. Schrotter, ein Kollege von A. Savina, hat da schon vor Jahren dankenswerte Mitteilungen gemacht [4]. Vergleicht man diese mit den Ausführungen Savina's, so gewinnt man den Eindruck, daß auf die innerhalb der Grenzpfähle des Chinesenreiches ansässigen Miao das Chinesentum stärker eingewirkt hat, als auf die übrigen, eine Tatsache, die im übrigen nicht anders als eine ganz natürliche befunden werden kann.

Besonders eingehend befaßt sich Savina mit den Traditionen der Miao über ihre Herkunft und Wanderungen. Diese Traditionen und im Verein damit die ältesten Berichte der chinesischen Annalen führen mit einer ziemlichen Sicherheit bis nach Honan. Von dort aus sind die Miao vor 4000 bis 5000 Jahren von den Chinesen immer weiter in die gebirgigen Distrikte des Südens und Südwestens zurückgedrängt worden.

Savina berichtet nun von Miao-Traditionen, welche noch weiter nord- bzw. nordwestwärts weisen. Die Miao wollen darnach „derrière le dos de la Chine" in einem kalten, unwirtlichen Lande, wo man sechs Monate Winter und sechs Monate Sommer hatte, seßhaft gewesen sein. Gewiß bedarf eine derartige, so bestimmt vorgetragene Tradition der Beachtung. Aber sie kann allein keine Sicherheit bieten. Das hat auch Savina empfunden und so zieht er selber schon die Sprachen heran. Freilich ist vorderhand die Aussicht wohl gering, eine Verwandtschaft der monosyllabischen Tonsprache des Miao mit einer der nordasiatischen (ural-altaisch oder finnisch-ugrisch kämen naturgemäß zunächst in Betracht) herauszufinden. Vielleicht könnten bei näherer Untersuchung andere Kulturgüter nützliche Vergleichspunkte bieten. Die Kleidung der Miao ist nicht chinesisch, nach den Abbildungen zu schließen, könnten Teile derselben wohl an nord- bzw. mittelasiatische Formen erinnern. Dieser Hinweis muß hier genügen, die Sache bedürfte einer genaueren Überprüfung am Material.

In wirtschaftlicher Hinsicht erscheinen die Miao heute als Ackerbauer und Viehzüchter. Sie leben auf den Bergen, für gewöhnlich in einer Höhe von 1000 bis 2000 Metern. Die Siedlungen sind klein, meistens zählen sie nur fünf bis sechs, höchstens aber bis 30 Familien. Es ist ein armes und bescheidenes Dasein, das die Miao hier fristen können. Die Viehzucht erstreckt sich namentlich auf Schweine, Büffel, Pferde und Hühner. Während Männer und Knaben für die Pferde sorgen, nehmen Frauen und Mädchen sich vor allem der Schweine an. Im Gegensatz zu den Nachbarn, den Thay, haben die Miao keine Pfahlbauten, sondern ebenerdige Rechteckhütten. Abweichend von den Chinesen essen sie nicht mit Stäbchen, gebrauchen aber den Löffel. Alles Ackerland ist Privateigentum, während die Wiesen Gemeineigentum darstellen. Zu einer eigenen Schrift habei die Miao es nicht gebracht. Es fehlt ihnen auch jeder Kalender. Bei Bestimmung der Termine für Aussaat und Feste richten sie sich nach der Natur.

In soziologischer Hinsicht ist sehr bemerkenswert, daß bei den Miao die Monogamie durchaus vorherrschend und die Ehescheidung selten ist. Die Freiheit der Nupturienten, und zwar nicht nur des Jünglings, sondern auch des Mädchens, ist in weitgehendem Maße gesichert. Das wird auch trefflich illustriert durch die Tatsache, daß die relativ wenigen Opiumraucher, die sich heute unter den Miao finden, fast alle gezwungene Zölibatäre sind. Die Mädchen weigern sich, einem Manne, der dieser Leidenschaft frönt, die Hand zum Bunde für das Leben zu reichen. Sie rechtfertigen sich, indem sie sagen, wie die Männer ein Mädchen nicht mögen, das nicht zu spinnen, weben und zu nähen versteht, so danken sie für einen Mann, der dem unappetitlichen und entnervenden Opiumrauchen huldigt (S. 234).

Von Totemismus und Mutterrecht sind keine irgendwie bestimmten Spuren zu entdecken. Im Gegenteil, beide Geschlechter haben ihr gutes Pensum an Arbeit zu leisten. Auch die Männer sind arbeitsam und fleißig, jedenfalls ist kein Vergleich zwischen ihnen und den benachbarten, in den Tälern wohnenden Thay-Männern, deren Faulheit eine sprichwörtliche ist. Nimmt man das bisheran Gesagte zusammen, so erinnern die sozialen Verhältnisse der Miao stark an diejenigen der urkulturlichen Völkergruppen.

[4] „Anthropos", III (1908), S. 404 ff.

So hat man den Eindruck, daß die Miao von Haus aus irgendwie in die vormutterrechtliche und vortotemistische Urkultur hineingehören.

Das scheinen vor allem auch die ethisch-religiösen Verhältnisse zu bestätigen. Der Glaube an ein höchstes Wesen, einen Himmelsgott, ist den Miao allgemein und selbstverständlich. Und dieser Himmelsgott schwebt nicht in weiter und unnahbarer Ferne, sondern greift aktiv in das Leben des Menschen ein und bestimmt, je nach dem Tun und Lassen desselben, sein Schicksal in der jenseitigen Welt. Wessen es bedarf, um in die innere religiöse Welt auch nur eines primitiven Volkes wirklich einzudringen, beschreibt SAVINA sehr gut mit folgenden Worten: „Pour pénétrer dans la conscience d'un peuple, pour saisir ses pensées les plus intimes, pour découvrir le fond de son âme, pour connaître les motifs qui le poussent à poser ou à ne pas poser tel ou tel acte, pour comprendre l'idée qu'il se fait du juste et de l'injuste, du bien et du mal, du méritoire et du déméritoire, il faut avoir appris sa langue, vécu chez lui, pris part à sa vie, examiné toutes ses actions, écouté toutes ses paroles, senti ses joies, partagé ses douleurs, scruté toutes ses croyances, en un mot, il faut avoir vécu sa vie et ausculté son âme" (S. 250).

Und das rein äußerliche Verhältnis, in dem er die religiösen Anschauungen der Miao zu denen des Christentums stehend erkennt, faßt er in die folgenden Worte zusammen: „Il serait en somme assez facile de greffer la morale chrétienne sur la morale des Miao, il suffirait pour cela d'enlever quelques erreurs, de faire disparaître quelques préjugés concernant la nature de Dieu, l'âme et la vie future... Nous ne leur apprendrions rien de nouveau en leur faisant des conférences sur l'honnêteté et la justice naturelle, sur le bien et le mal moral, sur la pudeur, ils en savent autant que nous ces principes par le seul fait qu'ils sont hommes comme nous. Nous ne leur apprendrions encore rien de nouveau en leur disant qu'il y a des choses permises et des choses défendues, relevant, non d'une loi humaine quelconque, mais d'une loi divine positive, car cela ils se savent aussi; ils savent également qu'il y a dans l'autre monde des sanctions pour les bonnes et les mauvaises actions, qu'il y a une justice divine rémunératrice de la vertu et vengeresse du crime" (S. 251).

SAVINA unterläßt keineswegs, sich die Frage zu stellen: Woher haben die Miao diese Anschauungen? Dazu fühlt man sich um so mehr veranlaßt, wenn sich zeigt, daß die Miao eine ausführliche Tradition besitzen über Turmbau, Sprachverwirrung und darauf folgende Völkerzerstreuung. Wichtig ist die Feststellung des Verfassers (S. 261), daß die religiösen Anschauungen der Miao in ihren Hauptpunkten nichts gemein haben mit denjenigen ihrer heutigen näheren oder auch etwas entfernteren Nachbarn: I, Man, Lolo, Thay, Chinesen, Tibeter. Der Verfasser betont dann ferner, daß derzeit absolut nicht zu ersehen ist, ob und wie vielleicht einmal eine Beeinflussung von jüdischer, nestorianischer oder mohammedanischer Seite auf die Miao stattgefunden haben könnte. Natürlich wäre immerhin doch eine derartige Möglichkeit im Auge zu behalten; denn die Übereinstimmungen mit der Bibel sind speziell in diesem letzteren Falle zu auffallende und zu große. Oder sollte mit der Möglichkeit zu rechnen sein, daß beide, Bibel und Miao-Tradition, letzten Endes auf eine gemeinsame, noch ältere Quelle zurücklaufen?

Mit den bisherigen Ausführungen haben wir die Fülle des interessanten und wertvollen Materials, das SAVINA's Arbeit bietet, andeuten, aber keineswegs erschöpfen können. Für alles weitere müssen wir den Interessenten auf das Buch selber verweisen.

Im Verlaufe der Besprechung haben wir schon einigemal einfließen lassen, daß wir mit der Methode des Verfassers nicht in allem einverstanden sein können. Wir meinen, daß er zuviel auf einmal unternimmt. Er braucht nicht gleich auch alle letzten Probleme, welche Kultur und Sprache der Miao stellen, lösen zu wollen. Das ist ja vorderhand auch gar nicht möglich. Dazu kommt für den Fachmann als störender Umstand, daß SAVINA an nicht wenigen Stellen seines Werkes, d. h. namentlich überall dort, wo er weiter auszugreifen versucht, eine nicht hinreichende Kenntnis mit dem derzeitigen Stande jener verschiedenen Wissenschaften verrät, auf deren Gebiet er sich dabei bewegt. Das soll gewiß kein Vorwurf gegen den Verfasser sein. Denn dort, wo er seines missionarischen Amtes waltet und gleichzeitig der Forschungsarbeit sich widmet, können ihm die entsprechenden Hilfsmittel unmöglich in genügendem Ausmaße zur Verfügung stehen.

Aber der Verfasser müßte sich dieser seiner Situation wohl mehr bewußt bleiben. Seine über das engere Gebiet der Miao hinausgreifenden Konklusionen sind im allgemeinen nicht genügend fundiert, zum Teil sind sie direkt falsch. Es wäre nicht recht und es wäre schade, wenn die Ablehnung dieses Teiles seiner Ausführungen sich auch erstrecken wollte auf alle jene positiven Daten, die der Verfasser über die bislang so rätselhaft dagestandenen Miao beizubringen hat.

Wenn wir dem Verfasser raten dürften, so würden wir ihn bitten, alle Erzählungen der Miao, auf die er sich stützt, im Urtext festzulegen und sie, mit einer genauen Übersetzung versehen, zur Publikation zu bringen. Ferner wäre wünschenswert, daß der Autor, soweit Zeit und Gelegenheit ihm das gestatten, sich mehr vertraut machen würde mit der neueren Ethnologie. Eine tiefere Erkenntnis ihrer Probleme und Fragestellungen würde ihn von selber dazu führen, viele Einzeldinge, sei es aus dem wirtschaftlich-sozialen, sei es aus dem geistig-religiösen Leben der Miao, präziser zu erfassen und schärfer herauszuarbeiten. Eine in diesem Sinne erweiterte und vertiefte Neuauflage würde das Werk in der Tat zum Standardwork über die Miao machen. Wir wünschen und hoffen, daß dem hochverdienten Verfasser Zeit und Muße nicht fehlen werden, um auf diese Weise seine so verheißungsvoll begonnenen Miao-Studien der Vollendung entgegenzuführen und so in der Tat ein opus aere perennius daraus entstehen zu lassen.

P. Wilh. Koppers, S. V. D.

Primeiro Congresso de Medicina Tropical da Africa Occidental. (Revista Médica de Angola, Nomero Especial.) Vol. I: Organização e Regulamento do Congresso Lista dos Congresistas. Sessão Solene 1, a Sessão No. 4. Agosto de 1923, 248 pp., Oktav, geh. Vol. II, 2, a Sessão No. 4. Agosto de 1923, 486 pp., Oktav, geh. Vol. III, 3, a, 4, a e 5, a Sessões No. 4, Agosto de 1923, 546 pp., Oktav, geh. Vol. IV, 6, a, 7, a, 8, a Sessões, No. 4, Agosto de 1923, 560 pp., Oktav, geh. Vol. V, 9, 10, a, e Sessão de encerramento, No. 4, Agosto de 1923, 361 pp., Oktav, geh. Ofic. Sociedade Nacional de Tipografica, Rua do Seculo 59, Lisboa 1924.

C'est un événement historique dans les annales du continent noir qui s'est produit dans l'Angola. L'avenir des régions tropicales dépend de leur assainissement. Les conditions physiques des peuplades jouissant d'une culture déterminée ne devant pas être ignorées par l'ethnologie; car si, d'une part, la médecine populaire elle-même fait l'objet des recherches ethnologiques, il existe d'autre part des rapports essentiels entre l'ethnologie et la médecine. La culture et les aptitudes culturelles dépendent de l'état de santé d'un peuple. L'épidémiologie est à même de découvrir d'anciennes relations historiques, et souvent les épidémies ont été la cause du dépérissement et de la disparition d'un peuple. Les lignes qui vont suivre résumeront donc les conférences de ce congrès capables des fournir des éclaircissements sur ces espèces de relations ou d'autres données ethnologiques.

Le congrès était placé sous la présidence d'honneur du gouverneur d'Angola, le général José Mendes Ribeiro Norton de Matos, et présidé par le Dr. Antonio Damas Mora. Les pays suivants s'y étaient fait réprésenter: l'Angola, le Congo Belge, l'Afrique Équatoriale Française, l'Afrique Occidentale Française, l'Union Sudafricaine, la Colonie de Nigeria, le Cameroun, le Mozambique, S. Dome e Principe, les Indes portugaises, le Portugal, la France et l'Angleterre (nombre des adhérents: 76).

Dans la séance d'ouverture, le président d'honneur, M. Norton de Matos[5] donna un aperçu très instructif sur l'histoire de la colonie d'Angola. Le premier jour du congrès était consacré à des questions d'organisation sanitaire. Au point de vue médical, la sollicitude pour les indigènes est un problème qui attend sa solution. Si le pourcentage des médecins

[5] Norton de Matos: Traços gerais sobre a sua ocupação e colonizaçao. Revista Medica de Angola. Numero especial consagrado ao Primairo Congresso de Medicina tropical da Africa occidental. Vol. I, No. 4, Agosto de 1923. Lisboa 1924, pp. 73—93.

parmi les blancs est très élevé, il est minime par rapport à la population totale, il faut donc en venir à l'organisation d'auxiliaires européens et indigènes.

D'après M. RODHAIN[6], il existe actuellement au Congo belge six écoles pour auxiliaires indigènes: à Boma, Léopoldsville, Coquilhatville, Buta, Stanleyville et Elisabethville. Leur formation comporte trois années d'études. «En dehors de la formation comme infirmiers, ils apprennent la pratique microscopique courante qui leur permet le diagnostic des trypanosomiases, des helminthiases communes, de la tuberculose et les notions pratiques d'hygiène. L'essai qui se poursuit avec ténacité se heurte encore à de grosses difficultés provenant avant tout du manque d'instruction chez les élèves et de l'absence fréquente des qualités morales.»

On souligne l'importance d'une formation médicale chez les missionnaires. Avant leur départ, les missionnaires catholiques belges sont envoyés un an à l'université de Louvain, puis quatre mois à l'Institut de médecine tropicale à Bruxelles.

Dans les colonies françaises, l'organisation de médecins auxiliaires indigènes remonte beaucoup plus haut. Les jugements des Français sur les optitudes de leurs auxiliaires nègres sont en général assez favorables. Citant M. VASSAL[7], M. A. CALMETTE en 1886 parlait d'un nègre «admirablement stylé qui l'aidait à merveille à faire des coupes d'histologie pathologique et à les colorer». Le médecin inspecteur général LASNET est lui aussi partisan d'une plus grande collaboration indigène. Il est évident que les peuplades de l'Afrique équatoriale française depuis longtemps en rapports avec la civilisation européenne sont plus faciles à éduquer que celles qui n'en ont pas encore été touchées.

Mme. GABRIELLE VASSAL[8] communiqua des données très intéressantes sur le mouvement de la population dans l'Afrique centrale française. Alors qu'en 1914 M. G. BRUEL donnait 4,959.000 comme chiffre de la population indigène, on ne compte plus aujourd'hui que 3,500.000 habitants sur un territoire quatre fois plus grand que la France. Chez les Bandas et Mandjas, le nombre des femmes stériles va en augmentant. La mortalité des enfants est de 19 à 20%. Sur 3029 enfants décédés, il y en avait 18·6% de morts-nés, et 38·5% étaient succombés à des refroidissements. La maladie du sommeil est un agent de stérilisation, et de même les nombreuses famines. Les Bangalas disparaissent peu à peu: sur trente-cinq décès on ne compte plus qu'une naissance. Les enfants sont très exposés à la maladie du sommeil. Dans la région d'Etaumbi Oleli, 3·8% des hommes, 7·2% des femmes et 16% des enfants étaient contaminés. Sur les bords du lac Tchad, les conditions sont plus favorables qu'au pays d'Ubanghi-Schari. Au Gabon, la mortalité des enfants est de 39%.

Le Mozambique a fait l'object d'un rapport de M. FERREIRA DOS SANTOS[9]. La population totale pour 1920 est évaluée à 2,779.571; la population relative est de 6·45, mais descend à 3·6 dans la contrée de Téte. Suit un bref aperçu sur la médecine populaire du pays.

M. J. F. SANT' ANNA[10] décrit les dangers sanitaires que causent les conditions de logement et de vie chez les indigènes de l'Afrique.

D'après M. BLANCHARD[11], on compte dans l'Afrique occidentale française un médecin sur environ 130.000 habitants.

M. G. DA SILVA CORREIA[12] nous donne une belle description nosographique et climato-

---

[6] J. RODHAIN: Rapport sur l'organisation générale du service médical au Congo belge. Ibidem pp. 185—191.

[7] J. VASSAL: Utilisation des noirs en Afrique équatoriale française comme auxiliaires du service de santé, pp. 221—225.

[8] G. M. VASSAL: Vatalité et protection de l'enfance en Afrique équatoriale française. Ibidem Vol. II, pp. 45—49.

[9] F. FERREIRA DOS SANTOS: Assistencia médica aos Indigenas e processos praticos da sua hospitalisação. Ibidem Bd. II, pp. 51—71; por 640.512 homens validos 72.806 invalidos, 798.582 mulhéres de 14 a 45 anos de idade e 202.652 de mais de 45 anos.

[10] J. FIRMINO SANT' ANNA: O problema da assistência médico-sanitaria ao indigena em Africa. Ibidem Bd. II, pp. 73—178.

[11] M. BLANCHARD: Sur quelques facteurs moraux et matériels d'attraction des indigènes dans les centres de consultations. Bd. II, pp. 201—206.

[12] G. CORREIA: Os climas planálticos de Angola aproveitáveis para a instalacão de estâncias sanitárias de altitudine. Bd. II, pp. 209—308. O clima, a nosografia e o sanlamento de Loanda. Bd. II, pp. 377—782.

graphique du plateau d'Angola et de Loanda. Quiconque s'intéresse au sort de nos frères nègres doit leur souhaiter d'être bientôt partout aussi bien secourus au point de vue hygiénique qu'ils le sont d'après M. Le Dantec à Dakar. La tuberculose fait de légers progrès. Les maladies vénéreennes sont excessivement répandues et mettent l'avenir de la population en grand danger. C'est surtout la syphilis que l'on rencontre sous ses formes les plus graves. L'ambulatoire de Dakar a vu traites pendant une période de onze mois 988 cas de syphilis et seulement 323 cas de gonorrhée. La cause principale en est la prostitution secrète qui se pratique énormément. La carie des dents est également très répandue. Autrefois les nègres ne voulaient rien savoir de l'extraction des dents; à présent ils s'y opposent moins, excepté les Wolofs. Les métritides sont très fréquentes comme suites des nombreux avortements. On constate parfois des déformations des organes génitaux chez la femme, surtout l'infantilisme, souvent aussi des cystes ovarionnes, mais rarement le cancer utérin.

M. Külz avait déjà relevé dans l'«Anthropos» (Vol. XIV—XV) l'importance de maladies vermineuses dans les contrées tropicales. M. Ch. Joyeux[13] donne un excellent aperçu sur la diffusion de l'helminthiase dans les colonies françaises. Les chiffres sont effrayantes. A ces anciens fléaux de la race nègre viennent s'ajouter de nouvelles épidémies importées par les Européens: la syphilis et la tuberculose. Au sujet de la syphilis au Sénégal, M. Nogue[14] s'exprime de la façon suivante: «A vrai dire, la race Ouolove autochtone paraît moins touchée que les races Soudanaises, en particulier les races Peuhle et Toucouleur, où il semble que la presque totalité des individus soient syphilisés. La syphilis chez les noirs n'a nullement la bénignité que lui attribuent certains auteurs. Chez des indigènes à organisme débilité, sous-alimenté, la syphilis même limitée aux teguments et aux os peut prendre dans ses manifestations une telle extension qu'elle entraîne une cachexie qui est susceptible de provoquer la mort, comme nous l'avons constaté quatre fois.» Souvent un indigène souffre à la fois de trois graves maladies contagieuses: la syphilis, la malaria et l'ankylostomiase. Toutefois certaines différences de races semblent influencer le cours que prend la maladie chez les noirs ou chez les blancs. «Les syphilis des tertiaires sont discrètes et régionales, non profuses et disséminées, monomorphes, dit Darier pour les Européens, mais les noirs présentent fréquemment plusieurs lésions tertiaires en activité simultanément.»

La communication la plus importante faite au congrès semble être celle-ci, qu'il y a des hommes porteurs de bacilles de la peste sans tomber malades eux-mêmes. A ce sujet, M. Léger[15] avait déjà fait une communication en 1922. Au congrès il s'exprime en ces termes: «L'homme peut être lui aussi p o r t e u r s a i n de bacilles pesteux. Au début de septembre 1922, nous avons eu l'idée d'examiner les individus isolés au lazaret de Dakar pour avoir été en contact intime avec des pesteux avérés. Ces sujets ne souffraient d'aucun trouble morbide, n'avaient pas de fièvre. Comme c'est la coutume chez les Noirs africains, ils présentaient des ganglions inguinaux, mais ceux-ci, parfaitement indolores, n'étaient ni volumineux ni le moins du monde douloureux. Dans le suc ganglionaire de trois sur dix de ces sujets on voyait, à l'examen direct, des bacilles de *Yersin* rares ou très rares.» Un autre detail très intéressant, c'est qu'à côté des animaux rongeurs, il existe au Sénégal une espèce des insectivores (Crocidura Stampflii) dangereux comme porteurs de la peste.

Le sixième, septième et huitième jour du congrès étaient consacrés à des questions exclusivement médicales. Les rapports sont de la plus haute importance pour le spécialiste et le savant en hygiène tropicale, mais n'offrent rien de particulier au point de vue ethnologique, comme c'est facile à comprendre.

M. G. Correia[16] parle sur l'anthropologie des Ovambos dans l'Angola et fournit des notices ethnologiques. Toutes ces tribus connaissent un Etre suprême, appelé Suku dans le Sud. Les Ovambos sont organisés militairement. La vie de la famille est sous le régime matriarcal. Les filles se marient entre 15 et 18 ans, les jeunes gens entre 17 et 20 ans. La

---

[13] Ch. Joyeux: L'helminthiase intestinale dans les colonies françaises. Ibidem Bd. III, pp. 44—55.

[14] M. Nogue: La syphilis chez les noirs au Sénégal. La lutte contre la syphilis à Dakar. Ibidem Bd. III, 181—199.

[15] M. Léger: Considerations sur l'épidémiologie de la peste. Ibidem Bd. III, pp. 311—313.

[16] G. Correia: Contribution à l'étude des Ovambos de l'Angola (Ibidem, Bd. V).

nourriture est presque exclusivement végétale. Le type musculoabdominal de *Sigand* prédomine; deux fois seulement on rencontra le type respiratoire et quatre fois le type cerebromusculaire.

Des séries de crânes étudiées par MM. J. A. PINES DE LIMA, H. B. MONTEIRO et D. MASCARENHAS [17] ont fait découvrir pour Libolo une capacité moyenne de 1421 cm^3, pour Loanda 1399, 1580, 1555 cm^3, et des capacités minima de 1236 et de 1277 cm^3.

Les recherches sur la croissance faites au Loanda par M. A. DE MIRANDA MAGALLÃES [18] sur des enfants sont un modèle du genre. D'après M. DO NASCIMENTO DE ALMEIDA [19], le goitre (Sassa) existe à l'état endémique sur plateau de Benguela.

M. G. ROBINEAU [20] signale le grand danger pour l'avenir de la population noire du Cameroun par suite des nombreux avortements. On procède de la manière suivante. Une infusion d'un mélange d'écorces de la Tepheosia Vogelli (légumineuses) et de l'Erythrophleum guincense (caesalpiniacées) est absorbée et simultanément injectée dans le vagin au moyen d'une calebasse à long goulot. Il se produit une brusque congestion des organes du petit bassin, suivie de contractions violentes de l'uterus. La perte de sang est insignifiante, de graves complications générales sont rares, mais les infections locales avec métriides sont fréquentes. M. ROBINEAU relève la grande importance des missions dans la lutte contre ce vice exterminateur des populations.

M. M. PRATES [21] a observé dans la clinique ophtalmique du Mozambique 29 cas d'engourdissement par suite de vieillesse, 3 cas de glaucomes, une tumeur de l'orbite et deux cataractes comme suites de diabète.

M. REPETTO [22] signale des faites instructifs concernant la rage. Le corpuscules Négriques apparaissent également dans des cas de rage autochthone de la région du Congo inférieur, mais le virus en est tellement atténué que les injections subcutanées faites avec ces corpuscules ne contaminent pas les animaux qui servent à l'expérimentation. Des constatations analogues ont été faites par MM. M. BLANCHARD et G. LEFROU à Brazzaville.

M. G. MACHADO porte un jugement favorable sur les possibilités d'établissement des blanc dans les colonies portugaises de l'Afrique. Quatre générations des colons virent déjà sur le plateau d'Humpata, de Lubango, d'Huilla et de Chibia sans préjudice pour leur constitution. Le plateau de Benguella offre un territoire d'environ 15.000 km^2, où les blancs peuvent s'établir d'une façon permanente. Les conditions hygiéniques parmi les populations africaines ont trop peu été appréciées jusqu'ici par le africanistes. Les anciens écrivains ont fait beaucoup plus de cas de la nosologie que les ethnographes actuels. C'est une erreur de croire qu'avant l'arrivèe des Européens les indigènes des contrées tropicales auraient vécu sous des conditions hygiéniques favorables. La plupart des peuples soi-disant primitifs étaient en pleine stagnation ou en dégéneration même avant d'avoir pris contact avec la culture européenne.

Un grand nombre de rapporteurs au congrès ont signalé l'importance du concours des missions dans la lutte contre les épidémies, concours direct et indirect par le relèvement du niveau intellectuel des indigènes. L'assainissement des contrées tropicales réussira, mais à condition que les races habituées au climat tropical reconnaissent à temps l'importance de l'hygiène individuelle. Ceci présuppose l'acquisition des éléments de la civilisation européenne, que seuls ou presque seuls les missionnaires leur communiquent.

Dr. VIKTOR LEBZELTER — Wien.

---

[17] PINES DE LIMA, H. MONTEIRO, C. MASCARENHAS: Contribuicão da studio da antropologia do angolense. Ibidem Bd. XV.

[18] MIRANDA MAGALLÃES: Contribução para o estudo do crescimento do poro de Loanda. Ibidem Bd. V.

[19] N. DE ALMEIDA: Contribução para o estudo do Sassa (bòcio endemico) no planalto de Benguela. Ibidem Bd. V.

[20] G. ROBINEAU: La pratique de l'avortement, coutume des indigènes du Cameroun. Ibidem Bd. V.

[21] M. PRATES: Contribuição para o estudo da patologia ocular de Mozambique. Ibidem Bd. V.

[22] REPETTO: Quelques cas de rage canine à Boma. Ibidem Bd. V.

Haddon A. C. *The Races of Man and their distribution.* New Edition. Cambridge. At the University Press, 1924.

This small book is a very interesting compendium of racial and historic Anthropology. The author is not a repeater and compilator of old theories. His theory is new and we should direct our attention on his statements. Man's first home was in Western Asia: "On looking at a map of Western Asia one finds that east of the Siyah Koh and west of the Paropamisus mountains there are gaps in the east to west mountain masses which, in the latter especially, afford an easy south to north passage. During the periods of glaciation the belt of cyclones would tend to convert present steppes into more or less forest areas and the present poor steppes would have been grass-lands, and the salt deserts and marshes were probably large fresh-water lakes. Under such conditions even eastern and central Persia would have been a very desirable land".

North of this mountain barrier are to be found fair-skinned peoples narrow-nosed with wavy hair; in the South races with broad noses, dark skin and worlly hair, while in the intermediate areas are found intermediate physical characters.

For racial nomenclature HADDON combines only three characters: hair form, skin colour and nose form. At the bottom of neanthropic evolution we find ulotrichic stocks, and "Their distribution suggests that the earliest to migreate in a south-easterly and a south-westerly direction were the shorter varieties". The low brachycephaly of most of the pygmy peoples is a problem by itself; perhaps it may be associated with dwarfing. There is also the possibility that the dwarfing has been a cumulative process, conceivably associated with unfavourable conditions (?); in this case the early Ulotrichi may have been a short stock with a tendency to become shorter or taller. Ulotrichic stocks are: Bushman, Negrillo, Negrito, Negro, Tasmanian, Papuan.

The Ulotrichi were followed by short- or medium-stature dark-skinned, very platyrrhine Cymotrichi, of whom the Pre-Dravidians (Vedda, Sakai &c.) and the Australians are living representatives.

Later came the less dark-skinned Cymotrichi, with narrower noses ranging from platyrrhiny to leptorrhiny; the colour of the skin varies from a dark brown to tawny white; the head-form is dolichocephalic in fundamental conditions. From this, stocks in the West are: Hamite, Semite, Eurafrican Mediterranean, Pyrenean, Atlanto-Mediterranean; in the East: Indo-Afghans, Indo-Irans, Irano-Mediterraneans, and the protomorphic group of mesocephalic xanthoderms as we can find in Assam, Indonesia and South China. The Dravidians sprang perhaps from the same source as the early Mediterraneans (see also F. J. RICHARDS: "Some Dravidian affinities and their sequel". Quart. Journ. Mythic. Soc. VII. 1917 and GILBERT SCOTT: The Drawidian element in Indian culture, 1924) and also the peoples, named by L. H. DUDLEY BUXTON "Nesiots". They may be defined as being dolichocephalic, leucoderm, mesorrhine, with wavy black hair, straight open eyes without an epicanthic fold, and of slender build. Distribution: Upper Yangtse Kiang basin, South China, Assam, Burma, Indonesia and extending into the Pacific. Some of these peoples have been described as being "European" in physical characters.

To the north of these mountain axes was probably the main stock of the dolicho-mesocephalic leptorrhine leucoderms (steppe regions of Eastern Europe and Western Asia north of the plateaux). Perhaps the Solutreans were their first western migrants. The western mesocephals of the North American Indians correspond in some respects, also, to this group.

The home of the brachycephalic leucoderms were on the plateaux westwards from the Hindoo Kush; of the brachycephalic xanthoderms in the eastern plateaux. "Here is no valid reason — the author says — to assume any close connection, between these two groups of brachycephalic — one is as distinctly "European" as the other is "Asiatic".

Finally — at the end of palaeolithic times came varieties of the Proto-Ethiopian stock (or an allied stock) to Europe — Homo aurignaciensis — and from this stock are differentiated the protonordic and nordic types.

In the systematic chapters (the greater part of the book) the latest literature is applied.

Dr. VIKTOR LEBZELTER — Wien.

Smith G. Elliot. *Elephants and Ethnologists.* Woodcuts by A. Horace Gerrard and K. Leigh-Pemberton. VIII + 135 SS. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. London 1924.

Der Verfasser arbeitet schon seit 15 Jahren an dem Nachweis des Kulturzusammenhanges zwischen Ostasien und Mittelamerika. Es ist ihm jetzt geglückt, zu den zahlreichen, von anderen Ethnologen beleuchteten Kennzeichen ein neues hinzuzufügen, das auch scharfe Kritiker gelten lassen müssen. Er stützt sich vor allem auf die Darstellungen von Elefanten und von Göttern mit Elefantenmerkmalen der Mayavölker, die er mit denen in Indien vergleicht. Nicht nur die großen Züge zeigen bedeutende Ähnlichkeiten, nicht nur die damit zusammenhängenden religiösen Beziehungen sind zu beiden Seiten des Stillen Ozeans gleich, auch untergeordnetes Detail trägt in seiner gleichen Form wesentlich zum Werte des von E. Smith geführten Beweises bei. Es sei hier nur eines der unscheinbarsten erwähnt, das sich allerdings nicht auf die Elefanten beschränkt, sondern noch in vielen anderen Fällen auftritt und dort seine Bedeutung als religiöses Symbol erhärtet. Dieses Symbol ist die Spirale an den Körperöffnungen und den Gelenken von Mensch und Tier. Es findet sich im Mundwinkel des Elefanten in Amerika wie in Indien, aber auch unzähligemal an Rachen, an den Nasen-, Ohren- und Augenhöhlen aller Arten von Tieren [23].

Wann die vom Verfasser erwähnten Elemente nach Amerika gekommen sind, läßt sich noch nicht sicher bestimmen.

Er schließt aus kunstgeschichtlichen Gründen auf das fünfte christliche Jahrhundert, und seine Überlegungen verdienen das volle Interesse der Ethnologen. „Es kann mit Zuversicht als eine nachweisbare Tatsache hingestellt werden, daß der in Kambodscha vom vierten bis zum zwölften Jahrhundert so tiefgehende Entwicklung anregende Strom westlicher Kultur an der ostasiatischen Küste nicht aufgehalten wurde, sondern nach Ozeanien und Amerika weiterströmte."

Der Verfasser scheint zu glauben, daß die von ihm verfolgte Spur die älteste sei. Die auf kulturhistorischer Grundlage von W. Schmidt für Südamerika gesammelten Beweise (Ztschr. f. Ethn. 45 [1913]) können ihn aber belehren, daß schon in weit früherer Zeit, wohl Jahrtausende vor der Blüte der indochinesischen Kunst, asiatische Kultur nach Amerika vorgedrungen ist.

P. Dam. Kreichgauer, S. V. D.

Haas Hans. *Bilderatlas zur Religionsgeschichte.* Siebente Lieferung: G. Karo, „Religion des ägäischen Kreises". 10 SS. und 21 Taf. A. Deichert & W. Scholl. Leipzig und Erlangen 1925. Preis geh. Mk. 5.50.

Die Darstellung der Religion des ägäischen Kreises wird wohl allen Ansprüchen des gebildeten Publikums entsprechen. Der sehr gute, erklärende Teil orientiert über die ganze Geschichte der ägäischen Religion, die allerdings nur lückenhaft bekannt ist. Ihre Anfänge liegen im vollen Neolithikum und die Ausklänge ragen in das klassische Altertum hinein. Der Ethnologe erkennt darin sofort die stark mutterrechtlichen Einflüsse. Der gelungene Erklärungsversuch von W. Gaerte (Arch. f. Religionswiss. XXI) für die „Hörner" der Altäre (= zweigipfliger Berg) hätte ohne Bedenken Aufnahme finden können. Es wäre dann eine lehrreiche Verbindung hergestellt worden mit Religionen und Symbolen anderer Länder und Kontinente. Ob nicht die Doppelaxt den Mondgott symbolisiert, der zwischen den Bergen von der Erde zum Himmel aufsteigt? Ein Auszug aus der Geschichte von Städten und Palästen ist glücklich in die Darstellung verflochten.

P. Dam. Kreichgauer, S. V. D.

---

[23] Vgl. D. Kreichgauer, Die Klapptore am Rande der Erde usw. „Anthropos" XII—XIII (1917—1918), S. 272—312.

Dengler Hermann. *Indianer.* Die Indianerstämme des Ostens und der Prärien Nordamerikas, nach Darstellungen aus der Zeit von 1590 bis 1850. 96 Abb. auf Tafeln und ein farbiges Titelbild. FRANCKH. Stuttgart 1925.

Die Popularität der Indianer wird den hier gebotenen Bildern mit ihren Erklärungen Eingang in viele Kreise verschaffen. Die meisten Abbildungen sind instruktiv, sie können auch Interesse für die ganze Völkerkunde wecken. Jene nach DE BRY sind für manche Leser wenigstens als Kuriositäten von einigem Werte. — Der Verfasser hätte auf die drei Hauptgruppen von Indianern aufmerksam machen können, die in ihrer Kultur typisch verschieden sind: die ganz primitiven, die Ackerbauer und die höheren Jäger.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Capart Jean, avec la collaboration de MARCELLE WERBROUCK. *Thèbes.* La gloire d'un grand passé, in-quarto, 362 pp. Chez VROMANT & Co. Bruxelles 1925. Prix: Frcs. 150.—, Mk. 50.—.

Le 14 septembre 1822, CHAMPOLLION en trouvant la clef des hiéroglyphes, ouvrait pour ainsi dire les cent portes de Thèbes, pour introduire toute une pleïade de savants dans la plus ancienne bibliothèque qu'on connaisse, bibliothèque qui, à l'heure présente, comprend plus de 50.000 blocs de pierre — véritables livres chargés d'inscriptions et d'images.

C'est le fruit du travail patient et séculaire de ces savants que l'auteur — lui-même égyptologue bien connu — a voulu populariser; pour s'être confiné à l'histoire de Thèbes, il n'en fait pas moins l'histoire de toute l'Egypte et aussi du monde civilisé, car Thèbes a été la capitale de l'Egypte alors que celle-ci dominait sur toutes les contrées connues.

L'ouvrage luxueusement imprimé, grâce à ses 257 reproductions en autotypie, fascinera aussi bien l'homme de science que tout homme qui aime le grand et le beau. Le grand ici va jusqu'au colossal: ce sont des obélisques, des statues, de pylônes et des temples.

L'obélisque que la reine Hatshepsout fit ériger en sept mois est encore debout: c'est un monolithe en granit rouge de 29·50 *m* de hauteur; son sommet était jadis revêtu d'or fin, et le matin au lever du soleil, il resplendissait au loin comme «une montagne d'or». On sait que ce n'est pas le plus grand obélisque, qu'il y en avait de plus de 50 *m* avec un poids de deux millions de kilogrammes.

Les statues ne sont pas moins monumentales; voici quelques mesures de celle de Ramsès II: hauteur: 17·50 *m;* longueur de l'oreille: 1·05 *m;* celle de l'index: 1 *m;* largeur du pied: 1·40 *m;* poids total: 1 million de kilogr. La statue de Memnon est encore plus haute: 26 *m.*

Mais allons vers les temples; pour entrer dans celui d'Ammon, il nous faudra passer par le pylône des Bubastides, qui a 16 *m* d'épaisseur, 43·50 *m* de hauteur et 20 *m* d'ouverture de porte. Le temple lui-même mesure plus de 2000 *m* de tour; sa salle hypostyle, ornée de 140 colonnes, contiendrait sans peine Notre Dame de Paris.

Ces monuments se recommandent non seulement par leur immensité écrasante, mais aussi par leur richesse et par le fini du travail. Les inscriptions nous parlent de temples rehaussés d'or, au pavement orné d'argent, aux portes d'or ou d'electrum. C'est que toutes les richesses du monde étaient agglomérées à Thèbes par les Pharaons vainqueurs. «L'or y est plus abondant que le sable au bord de la mer» lit-on dans une inscription d'un prince asiatique. Pour dorer ses deux obélisques, la reine Hatshepsout assure avoir donné «de l'or mesuré au boisseau, comme si c'était de sacs de grains». Les richesses inappréciables qu'on a récemment trouvées dans la tombe de Toutankhamoun confirment l'opulence et la prodigalité des souverains de Thèbes.

Les Egyptiens agissaient alors d'une manière qui contraste singulièrement avec nos vues toute matérialisées: pensant plus à l'éternité qu'à la vie d'ici-bas, ils bâtissaient en briques leurs maisons et palais, mais les temples et les tombes, ils les fabriquaient «pour

l'éternité» en pierres solides, ou les creusaient dans des profondeurs rocheuses inaccessibles. Il ne reculaient devant aucune dépense ni fatigue pour les faire dignes de «l'éternité», et ils y ont réussi. Car, même de nos jours, leurs ouvrages — naguère si injustement calomniés comme dépourvus de goût — sont unanimement admirés par tous les connaisseurs de l'art. «Aucun peuple ancien ni moderne, dit CHAMPOLLION, n'a conçu l'art de l'architecture sur une échelle aussi sublime, aussi large, aussi grandiose que le firent les vieux Egyptiens.»

P. ŠIO BATMANIŠVILI.

Koch-Grünberg Theodor. *Vom Roroima zum Orinoco.* Ergebnisse einer Reise in Nordbrasilien und Venezuela in den Jahren 1911—1913. Unternommen und herausgegeben im Auftrage und mit Mitteln des Bäßler-Institutes in Berlin. Bd. III. Mit 66 Taf., 16 Abb. im Text, einer Karte und Musikbeilagen. XI + 446 SS. STRECKER & SCHROEDER. Stuttgart 1923. Preis geh. Mk. 23.—.

Für den Ethnologen ist dieser Band der wichtigste. Er zeigt uns den Lebensinhalt von 16 Indianerstämmen bei der täglichen Arbeit, bei Spiel und Unterhaltung, im Denken und Fühlen bei freudigen, ernsten und traurigen Anlässen. Die meisten Stämme gehören der karaibischen Familie an, einige sind Arowaken; der Rest läßt sich vorläufig noch nicht in nähere Verbindung mit bekannten größeren Einheiten bringen, weder mittels der Sprache noch durch die Lebensweise. Diese letztere Gruppe war bisher kaum mehr als dem Namen nach bekannt.

Keines von allen beschriebenen Völkern besitzt heute eine charakteristische Kultur, am wenigsten die der dritten Gruppe. Die Menschen wie die Kulturgüter weisen auf verschieden starke Mischungen hin, deren Elemente sich allerdings noch einigermaßen bestimmen lassen. Der mutterrechtliche Einschlag ist am deutlichsten und zuweilen stark vertreten. Erkennbar sind auch noch manche totemistische Spuren und Reste der Urkultur.

Aus allen Schilderungen erkennt man einerseits den sorgfältigen und liebevollen Beobachter, anderseits aber auch den energischen Forscher, der bedeutende Strapazen, körperliche und seelische Opfer in unermüdlicher Geduld so lange Zeit hindurch auf sich nahm. Die Ernte ist denn auch reich ausgefallen, und der Verfasser hat es verstanden, seine Resultate in gefälliger Form darzustellen. Prächtige Zeichnungen und Photographien ergänzen den Text fortwährend und erleichtern dem Leser den Überblick.

Von den Einzelheiten mit weitreichendem Verbreitungsgebiet sei eine besonders auffallende herausgegriffen: Wie in manchen Teilen von Asien und Afrika werden auch im nordwestlichen Brasilien mehrere „Seelen" angenommen. Eine davon hat bei den Indianern unseres Gebietes ihren Sitz in den Knien. Dieser Glaube ist deshalb merkwürdig, weil eine gewisse religiöse Scheu vor den Kniegelenken auch in Mittelamerika wie im Westen Nordamerikas stark hervortritt, und zwar immer verbunden mit mehr oder weniger deutlichen Anzeichen mutterrechtlicher Kultur. Ausläufer dieser Mystik gehen durch ganz Südasien und Südeuropa, und auch da verleugnen sie ihre mutterrechtlichen Verknüpfungen nicht.

Das Buch wird über den Kreis der Fachmänner hinaus seine Anziehungskraft ausüben und selbst dem der Wissenschaft ferner Stehenden nützliche Belehrung bieten. In Bibliotheken sollte es nirgends fehlen.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Saville Marshall H. *The Gold treasure of Sigsig, Ecuador.* Quart. 20 SS. und 8 Taf. Museum of the American Indian HEYE Foundation. New York 1924.

In dieser splendid ausgestatteten Publikation ist eine Reihe von Kronen und Schmuckstücken abgebildet und beschrieben, die in Ekuador gefunden wurden. Sie gehören zum größeren Teil der Vor-Inkazeit an, brauchen aber deshalb kein besonders hohes Alter

zu besitzen. Erwähnenswert für den Ethnologen ist an den symbolischen Figuren der offene Mund. In Mexiko kommt dieser vor allem der östlichen, schrecklichen Erdgottheit zu. Alle Köpfe dürften in ihrer magischen Bedeutung mit dem Medusenhaupt verwandt sein.

P. Dam. Kreichgauer, S. V. D.

Eduard Norden. *Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania.* (Leipzig und Berlin 1923, dritter Abdruck mit Ergänzungen, XII+523 SS. B. G. Teubner.)

Um das Dunkel der europäischen Vorzeit aufzuhellen, stehen der ethnologischen Soziologie drei Wege zur Verfügung: der prähistorische, der sprachwissenschaftliche und der quellenkritische. Die Wissenschaft des Spatens legt die Jahrhundert- und Jahrtausendringe der Kultur einer Landschaft bloß, die vergleichende Sprachwissenschaft versucht die Wiederherstellung der geistigen Physiognomie eines Volkstums, die quellenkritische Geschichtswissenschaft endlich stellt den historischen Zustand eines Volkstums in einer Landschaft fest, Voraussetzungen schaffend für Schlüsse mythologischer, soziologischer, ethnologischer Natur auf dessen Ursprünge. Wer immer zu soliden Resultaten auf dem Gebiete der europäischen Urgeschichts- und Altertumswissenschaften kommen will, wird die quellenkritische, historisch-philologische Methode als Tragfläche, die beiden anderen als Stützpfeiler verwenden müssen, — eine der ethnologischen Kulturkreislehre (Schmidt-Koppers, Gesellschaft und Wirtschaft der Völker, 1925) kongeniale europäische Kulturkreislehre daher primär die antiken Quellen in Rechnung zu stellen haben. (Sehr gut daher, was Norden in methodischer Hinsicht feststellt: „Da unsere bodenkundliche Arbeit ihrem Wesen nach nie ganz abschließend ist und jede neue Entdeckung die frühere ergänzen, ändern, umstürzen kann, so muß einstweilen dem literarischen Berichte die führende Rolle zugewiesen werden", 507.) Die großen Germanisten sind diesen Weg gegangen: Kaspar Zeuss (Die Deutschen und die Nachbarstämme, 1837), Jakob Grimm (Deutsche Rechtsaltertümer, 1828, 1899 [4]; Deutsche Mythologie, 1835, 1875—1878 [4], Gesch. d. deutschen Sprache, 1848, 1868 [3]), Karl Müllenhoff (Deutsche Altertumskunde, 1870—1900). Was ihnen fehlte, war die kritische Durchdringung des gesamten Quellenmaterials vom Standpunkt der klassischen Tradition. Die führenden Geister der „deutschen Rechtsgeschichte", z. B. Georg Waitz (Deutsche Verfassungsgeschichte, 1844—1878, 1880 [3] ff.), Heinrich v. Sybel (Entstehung des deutschen Königtums, 1844, 1881 [2]), Felix Dahn (Die Könige der Germanen, 1861—1900), Otto Gierke (Das deutsche Genossenschaftsrecht, 1868—1881), leiden daran, daß sie die antiken Quellen vielfach nur dem Wortlaut nach, nur in den die germanischen Verhältnisse betreffenden Partien kennen, daher in den seltensten Fällen zum Vollsinn der Quelle vordringen (typisch z. B. O. Gierke, I, 12/152). Zwischen Germanistik und Romanistik klaffen, unseliges Erbe des Romantizismus (Eichhorn und Savigny!), Gegensätze, nicht nur auf dem Gebiet der Jurisprudenz, sondern erst recht auf dem der Altertumskunde. Dies rächt sich bis auf den heutigen Tag vorzüglich hinsichtlich der Interpretation des ethnographischen Schrifttums, das — wie etwa die Germania des Cornelius Tacitus — sachlich ins Gebiet der Germanistik, literarisch in das der Romanistik (oder Hellenistik) schlägt, inhaltlich nur vom Germanenforscher, sprachlich wieder nur vom klassischen Philologen völlig verstanden werden kann. Die ethnologische Soziologie muß mit diesem verhängnisvollen Dualismus brechen; ihre Mission ist es, ein Jahrhundert lang Getrenntes wieder zu verbinden.

Daß die antike Literatur vielfach von Klischees bestimmt wird, darauf hat zuerst Alexander Riese verwiesen (Die ursprüngliche Bestimmung der Germania des Tacitus, Eos, Süddeutsche Ztschr. f. Philol. u. Gymnasialwesen, 1866, II, 193 ff.; Die Beurteilung der Germanen durch die Römer, 29. Vers. deutscher Philol. u. Schulmänner zu Innsbruck, 1874; Die Idealisierung der Naturvölker des Nordens in der griech. u. röm. Lit., Frankfurt a. M. 1875, Städt. Gymn.). Der Geschichte vorherrschender Ideologien gingen nach Robert Pöhlmann (Das romantische Element im Kommunismus und Sozialismus der Griechen, Aus Altertum u. Gegenwart, 1895; Gesch. d. antiken Komm. u. Soz., München 1893—1901, 1921 [2], C. H. Beck) und Erwin Rohde (Der griech. Roman und seine Vorläufer, 1900 [2]). Neuestens hat Karl Trüdinger (Studien zur Gesch. d. griech.-röm. Ethnogr., Basel 1918, Diss.) diesen

Gedanken erstmals methodisch verfolgt; nunmehr endlich NORDEN in einem Werk, das neben den „Grundlagen" von ALFONS DOPSCH (vgl. meine Rezension im „Anthropos" XX (1925), S. 771ff.) zu den entscheidenden und richtunggebenden Werken dieser Jahrzehnte Europaforschung zu zählen sein wird, den Stammbaum der antiken Ethnographie vom Standpunkt der klassischen Philologie rekonstruiert. NORDEN stellt fest, daß die antike Ethnographie „einer Typologie verfallen" ist, vorzüglich die germanische Ethnographie, eben die jüngste, „von völkerkundlichen Wandermotiven wie übersät" scheint, so daß dem Versuch, das spezifisch Germanische zu erfassen, mannigfache „Fehlerquellen" hindernd in den Weg treten (56 u. 58). Die traditionelle Hochschätzung des aureus libellus, wie der Humanismus die Germania nannte, des „Kleinods", „das eine gütige Fee unserem Volke als Patengeschenk in die Wiege seiner vaterländischen Geschichte gelegt hat" (5), verhindert, daß NORDEN die Folgerungen aus diesen Grundgedanken zieht, im Vorwort zum zweiten Abdruck verwahrt er sich sogar dagegen (IX); er versucht vielmehr — im Sinne der Lehre vom „Elementar- und Völkergedanken" nach ADOLF BASTIAN (X) — hinter den literarischen Klischees, ihrer Typologie und ihren Variationen „das Beständige in den Menschenrassen und die Spielweite ihrer Veränderlichkeit" festzustellen, will demnach die Wahrheit eines ethnographischen Motivs nicht schlechthin in Zweifel ziehen, wenn es auch „durch den Prozeß fortschreitender Übertragung und Stilisierung in ein Licht gerückt" sein sollte, „dessen schillernder Glanz die unscheinbarere Treue des Bildes unter Umständen beeinträchtigen konnte" (139). NORDEN darf mithin keineswegs in Parallele gestellt werden mit CHRISTIAN V. KEFERSTEIN (Ansichten über die keltischen Altertümer, Halle 1846—1851, III, 177ff.) oder HEINRICH KÜNSSBERG (Wanderung in das germ. Altertum, Berlin 1861, 128ff.), die — ganz im Sinne der Thesen von P. JEAN HARDOUIN, S. J. (1646—1729) und seiner Kritik des Kanons der antiken Autoren (WETZER-WELTE, Kirchenlexikon, V, 1501ff.; P. C. SOMMERVOGEL, S. J., Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, IV, 84ff.), freilich ohne ihn zu kennen — den Quellenwert der Germania vollkommen in Frage stellten, ja die Schrift als Fälschung oder Verballhornung erklärten (THEOBALD BIEDER, Gesch. d. Germanenforschung, Leipzig 1921—1925, III, 196ff., THEODOR WEICHER). Thema des NORDEN'schen Werkes ist die Rekonstruktion des Stammbaumes der antiken Ethnographie (170) von Hekataios bis Poseidonios, von Livius bis Tacitus, damit im Zusammenhang die Nachprüfung einzelner Kapitel der Germania vom Standpunkt einer die gesamte ethnographische Literatur des Altertums verwertenden, großzügigen Zusammenschau. Jeder Satz des Tacitus erscheint in diesem Lichte schwer gesättigt von ethnographischer Tradition. NORDEN will Schritt für Schritt erkennen lassen, „welch erlesener Schriftenapparat aufgeboten worden ist, um das leere Blatt der Urgeschichte des jüngsten, in die historische Sehweite gelangten Nordvolkes zu füllen" (323). Was vom „Namensatz" (c. 2) gesagt wird, dem locus vexatissimus (LEIBNIZ) der Germania, dem NORDEN das fünfte und sechste Kapitel widmet, darf als Motto des Ganzen gelten. „Das Herodoteische Gewand der skythischen Archäologie ist der germanischen (des Tacitus) übergestreift, sein Gewebe mit einem Ornament der hellenischen Archäologie des Thukydides verziert" (350).

Man wird die philologische Leistung des Verfassers nicht hoch genug einschätzen können. Immerhin scheint sie der soziologischen Ergänzung bedürftig; dadurch nämlich erst wird verhindert, daß der Quellenwert der Germania in den positiven Partien (z. B. c. 2, 38ff.) verkannt, resp. die Voraussetzung der evolutionistischen Partien, die (von Herodot und Thukydides, Cicero und Livius gleicherweise verwendete) sophistische Antithese „Freiheit—Herrschaft", nicht erkannt werde, zwei Gefahren, denen die bloß philologische Problemstellung nicht gewachsen scheint. Wenn wir im folgenden etliche Gedanken NORDEN's aufgreifen, so nicht lediglich um eines Referates der philologischen Resultate willen, sondern in erster Linie, um daran zugleich die gebotenen soziologischen Reflexionen zu knüpfen. Diese doppelte Ergänzung nämlich scheint notwendig, nicht so sehr vom Standpunkt des Werkes selbst und seines Verfassers, eines klassischen Philologen, sondern vielmehr von dem des durchgreifenden Nutzens seiner Forschungen für die soziologische Ethnologie: die Ergänzung der philologischen Reihe durch eine soziologische Analyse der Quellen (Problem des „antiken Evolutionismus"!), sowie die Einschränkung der souveränen Gültigkeit des Quellenmaterials auf diejenigen Partien, deren Herkunft sichersteht

(z. B. Her., IV, 5ff. aus Hekataios, dazu Felix Jacoby bei Pauly-Wissowa, VII, 2677; Suppl. II, 431ff.; Germ., c. 2, 39f., 43, aus der von Dio Cassius 67, 5 genannten suebisch-semnonischen Quelle, G. Schönfeld bei P.-W., II, 4, 1355), resp. deren Gehalt der kritischen Zergliederung standhält (z. B. die Antithese von Marbod und Armin, Ann., I, 55ff., II, 9ff., 44ff., 62f., 88 im Vergleich mit Velleius Paterculus, II, 97f., 104ff.).

Norden sieht in Homer den „Vater der geographischen Empirie" (Strabo, I, 2), knüpft daher an das Epos die „ethnographischen Wandermotive" (13ff., 130ff.); sieht ferner in Hekataios von Milet (um 500) den Begründer der wissenschaftlichen Geographie, auf dessen Schultern Herodot und Hippokrates (resp. der Verfasser des im Hippokratischen Schriftenkorpus enthaltenen klimatologischen Werkes *περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων*) stehen (24f., 60f.). So richtig dies vom philologisch-literarischen Standpunkt ist, so große Gegensätze herrschen zwischen Hekataios, dem Vertreter des einheitlichen Weltbildes der jonischen Philosophie, und Herodot, dem Jünger des sophistischen Empirismus (Niebuhr), auf soziologischem Gebiet. Herodot „knüpft an Hekataios an und steht doch im Gegensatz zu ihm", stellt Jacoby fest (P.-W., VII, 2737). Dieser Gegensatz wurzelt meines Erachtens in folgendem. Deutlich verraten der skythische wie der libysche Logos des Herodot, letzterer vor allem von „merkwürdig uneinheitlichem" Aufbau (Trüdinger, 10, in Ergänzung Jacoby's), zwei Schichten: eine Vorlage und deren Verarbeitung nach evolutionistischen Voraussetzungen. Der Hekatäischen Periegese entstammt die mit dem Charakter der Landschaft (Walter Vogel, Pflugbau-Skythen und Hackbau-Skythen, Festschr. f. Eduard Hahn, 1917, 155f., 163ff.) wie mit der Stammsage (Matthäus Much, Mitt. d. anthrop. Gesellsch. in Wien, 1878, VII, 200f.) zusammenstimmende Gliederung der Skythen, ähnlich der Libyer in Viehzüchter und Ackerbauer (Hek., Frgm. 266, 305, ed. C. Müller; Her., IV, 5ff., 17ff., 181ff., 186ff., 190f., 198; ferner I, 125; VII, 85, die Perser betreffend, dazu schon Zeuss, 285ff.; Friedrich Spiegel, Über die iranische Stammverfassung, Abh. d. phil.-phil. Kl. d. bayr. Akad. d. Wiss., 1855, VII, 679ff.; Justin v. Prašek, Gesch. d. Meder und Perser, I, 20f.); daran geklebt ist die mit dem sachlichen Gehalt der Vorlage nicht zusammenstimmende sophistische Theorie vom extremen Nomadismus der Skythen (Her., IV, 2, 19, 46, 127), resp. von der „Entwicklung" der Randstämme zur Agrikultur (IV, 17f., 108f.). Von den vier Gliedern der skythischen Archäologie (Jacoby bei P.-W., Suppl. II, 431ff.) gehört die skythische Stammsage und ihr hellenisierendes Pendant der Gedankenwelt des Hekataios an, die Kimmeriertheorie hingegen und die damit in Verbindung stehende Völkerwanderungstheorie der Gedankenwelt des Herodot (IV, 11ff.).

Denselben Gegensatz zeigt die Pelasgerfrage. Herodot, der sich, wie gesagt, schon in Skythien gegen die Gültigkeit der Stammsage und für das Vorhandensein eines vorskythischen Volkes, der Kimmerier, einsetzt, wendet sich auch in Hellas selbst gegen die von der jonischen Tradition festgehaltene Gemeingültigkeit der (dem Skythenmythos kongruenten!) hellenischen Stammsage (Hesiod, Frgm. 7, ed. Alois Rzach, 1902) und tritt im Sinne der dorischen Tradition ein für das Vorhandensein eines vorhellenischen Volkes, der Pelasger (Her., I, 56ff.; VII, 94; VIII, 44, im Gegensatz zu II, 51; VI, 37). In beiden Fällen erscheinen Skythen und Hellenen als schweifende Nomaden, die ins Land brechen, Kimmerier und Pelasger als seßhafte Kulturvölker. Die Wertschätzung wendet sich dabei selbstverständlich den „Naturvölkern" zu. Hekataios hingegen sieht in den Pelasgern ein dem Söldnervolk der Karer (Her., I, 171ff., II, 50ff., 152ff., 163ff., aus Hek.) verwandtes Räubervolk, in Jonern und Doriern gleichwertige Hellenen. (Vgl. dazu die Geschichte der literarischen Pelasgerlegende bei Eduard Meyer, Forsch. z. alten Gesch., Halle 1892, I, 1ff.). Die Frage lautet nicht, sind Kimmerier, resp. Pelasger als Völker schlechthin, sondern sind sie als „primitive" Vorvölker quellenmäßig bezeugt. Die Probleme der griechischen Vorgeschichte, der „mykenischen Kultur" und der „dorischen Wanderung" sind wahrscheinlich nur mit Hilfe der Orientalistik, Ägyptologie und Assyrologie zu lösen (Vgl. Diedrich Fimmen, Die kretisch-mykenische Kultur, hrsg. v. Georg Karo, Leipzig u. Berlin 1924 [2], B. G. Teubner). Die Vermutung, daß die Pelasger dasselbe Volk sind wie die Pulesata der ägyptischen Quellen, resp. die Philister der Bibel, hat viel für sich (Reinhold v. Lichtenberg, Beitr. z. ältesten Gesch. v. Kypros, Mitt. d. Vorderasiat. Gesellsch., 1906, 11/2, 57ff.; Einflüsse der ägäischen Kultur auf Ägypten und Palästina, Mitt. 1911, 16/2, 17ff.; Fimmen, 191ff.). Von einer sozio-

logisch sicheren Interpretation der sog. ägyptischen Seeräuberkriege (zur Zeit Ramses' III.) darf nicht nur die Hellenistik, sondern selbst die Problematik der Kimbernkriege wertvolle Aufklärungen erwarten (vgl. die Darstellungen der „Nord-, See- und Inselvölker" zu Medinett Habu mit Wagen, Weib und Kind!). Während Hekataios demnach die mythologisch-genealogische Geschichtsschreibung im Sinne Homers und Hesiods (Her., II, 53) verkörpert, scheint Herodot bedingt vom Evolutionismus der Sophistik, von der Vorstellung eines mit Nomadismus, Kommunismus, Demokratismus und Promiskuität gegebenen Ur- und Naturstandes. Nicht die Vorstellung glückseliger „Enden der Welt", *πείρατα γαίης* (Odyss., IV, 563ff., XI, 13ff.) kennzeichnet den Evolutionismus, diese findet sich selbst im Alten Testament (Spr. 31, 10ff.), sondern erst die Verquickung dieser Vorstellung mit der Voraussetzung einer Entwicklung vom Niederen zum Höheren im Sinne der Sophistik (vgl. z. B. HERMANN DIELS, Ein antikes System des Naturrechts, Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik, 1917, 11, 81ff., den Sophisten Antiphon betreffend). Die schärfste Zuspitzung findet das Problem „Entwicklung oder Schöpfung" in der Antithese Platon—Aristoteles. Während Platon das Ideal der Weiber-, Kinder- und Gütergemeinschaft festhält (Pol., V, 415ff., 457ff., 464ff.), in Kommunismus und Promiskuität den Ur- und Naturzustand sieht (Timaios, 17ff.), die „Knabenklassen" und „Männermahle" Kretas und Spartas (MARTIN P. NILSSON, Die Grundlagen des spartanischen Lebens, Klio, XII, 308ff., im Sinne von H. SCHURTZ, Altersklassen und Männerbünde, 1902) verherrlicht, in ihnen wie in der Gleichwertung von Mann und Weib dortselbst (Nom., II, 680ff.) Urhellas wiederfindend (K. F. HERMANN, Die historischen Elemente des platonischen Staatsideals, Ges. Abh. 1849, 132ff.), widerlegt Aristoteles diese Lehren (Pol., II, 1—6) und zeigt, daß die dorischen Verfassungen nicht als „primitiv" zu gelten haben, eher als „konstruktiv" und „raffiniert", weil erwachsen aus der Herrschaft eines räuberischen Kriegervolkes über ein Kulturvolk und seine Reichtümer (Pol., II, 9, 1269*b*). (Vgl. WILHELM ONCKEN, Die Staatslehre des Aristoteles in historisch-politischen Umrissen, 1870, I, 219ff., II, 317ff.; PÖHLMANN, 1893, I, 58ff., 78ff.) So steht das Problem der „mykenischen Kultur" und der „dorischen Wanderung" im Zentrum der antiken Literatur (Plat., Nom., VII, 682, 685; Timaios, 17f., 24f.; Kritias 110, 113ff., 119ff.), den Schlüssel darbietend zum Problem des „antiken Evolutionismus" (vgl. REINHOLD V. LICHTENBERG, Die ägäische Kultur, Leipzig 1911; MAX NEUBERT, Die dorische Wanderung, Stuttgart 1920). Alle Reminiszenzen der Hellenen an „primitive" Zustände lassen sich, literarisch wenigstens, unschwer zurückführen auf die aus der „dorischen Wanderung" erfließende Verwechslung der dem Militarismus entstammenden dorischen Gynaikokratien mit dem hellenischen Ur- und Naturzustand.

Mit Recht stellt NORDEN die Schrift des Pseudo-Hippokrates an den Anfang, mehrere Kongruenzen derselben mit Tacitus konstatierend (53ff.). ZEUSS (284f.) schon hat darauf verwiesen, daß die Hippokratische Lehre von der Unpersönlichkeit der skythischen Physiognomie, die seinerzeit mit der weiteren vom nur sich selbst gleichen Volke (c. 91, 95, 97ff.; Germ., c. 4) die Mongolentheorie hervorrief (B. G. NIEBUHR, Unters. über die Gesch. der Skythen, Goten und Sarmaten, Kl. hist. u. phil. Schr., 1828, I, 361ff., 394f.; dazu P. J. SCHAFARIK, Slav. Altertümer, hrsg. v. H. WUTTKE, 1843, I, 271; dagegen MÜLLENHOFF, Über die Herkunft und Sprache der pontischen Skythen und Sarmaten, Monatsber. d. Berliner Akad. d. Wiss., 1866, 549ff.; WILHELM TOMASCHEK, Kritik der ältesten Nachrichten über den skythischen Norden, Sitz.-Ber. d. phil.-hist. Kl. d. Wiener Akad. d. Wiss., 1888, 116, 715ff.), ebensogut in der Germania stehen könnte. Beide Motive, von kritikloser Quellenkunde als Rassenmerkmale verstanden, sind Themata des Evolutionismus; mit den von der Hekatäischen Periegese vor allem in der Stammsage vermittelten Bildern geistigen Reichtums, großer Mannigfaltigkeit und Fruchtbarkeit des skythischen Lebens passen sie schlecht zusammen. Die Lehre des Hekataios, die Kongruenz von Boden- und Volksgliederung betreffend (Hek., Frgm. 266, 305; Her., IV, 5ff. etc.), ist eine ganz andere als die Milieutheorie des Herodot, Hippokrates, vor allem des Thukydides; desgleichen die Lehre des Hekataios vom Mittelpunkt der Erde (Her., II, 77, III, 106, dazu JACOBY bei P.-W., VII, 2706) eine ganz andere als die Hippokratische (Antithese von Nord und Süd, West und Ost, von Freiheit und

Herrschaft, Europa und Asien, c. 71ff., 105ff.), resp. die Platonische (Synthese von Freiheit und Herrschaft, Jonien und Persien in Kreta und Sparta, Nom. III. 693, 701). Wieder zeigen Platon und Aristoteles den Gegensatz zwischen Evolutionismus und positiver Gesellschaftslehre am deutlichsten (Plat., Pol., IV, 435f.; Tim., 24*c*; Arist., Pol. IV, 7, 1327*b*). Mit Recht verweist ferner NORDEN (319ff.) auf die hellenische Archäologie des Thukydides. In der Tat fordert dieser „erste wissenschaftliche Historiker" (ED. MEYER, Forsch., II, 269ff.) die soziologische Analyse heraus, wie wenige Stücke der antiken Literatur. Seine Völkerwanderungstheorie (I, 2f.), schon vorher von Herodot (IV, 13) verwendet, von Thukydides jedoch erst zur Theorie geformt, wirkt bis auf Seneca (ad Helviam, c. 6f.: „unaufhörlich ist das menschliche Geschlecht auf Wanderungen begriffen", „alles ist untereinandergeworfen und verpflanzt"), ja, wie NORDEN zeigt (21f.), bis auf Priskos (5. Jahrh. n. Chr.). Einer tausendjährigen literarischen Tradition — von der skythischen bis zur hunnischen Ethnographie! — erscheinen demnach die Wanderungen der Völker als Normalzustand, als Widerspiel des Ur- und Naturzustandes; kein Wunder, daß unsere Vorstellung von den Bildern dieses entscheidenden Jahrtausends der Ethnographie voll ist bis zum Rande. Nur mit Mühe vermögen wir uns dem Einfluß tausendjähriger Gedankengänge zu entziehen. Wenn dieses Motiv einmal herausgeschält würde aus seinem Rankwerk, dann fiele auf die Quellen der sogenannten Völkerwanderungsjahrhunderte (z. B. Ammianus Marcellinus, Prokopius, Agathias, Jordanes, Paulus Diaconus), die in den Germanen heranbrandende „Naturvölker" sahen, sei es vom römischen, sei es vom germanischen Standpunkt selbst, neues, helleres Licht; die Kontinuitätslehre von A. DOPSCH erschiene vom Standpunkt der klassischen Tradition und ihrer Typologie gerechtfertigt. Während die vorsophistische Völkerkunde mythologisch-genealogischer Richtung die Idee des „Nabels der Welt" festhielt (WILHELM HEINRICH ROSCHER, Omphalos, Abh. d. phil.-hist. Kl. d. sächs. Akad. d. Wiss., 1913, 29/9; Neue Omphalosstudien, Abh. 1915, 31/1; Der Omphalosgedanke, Ber. über die Verh. d. phil.-hist. Kl. d. sächs. Akad. d. Wiss. 1918, 70/2; J. DÖLLER, Ztschr. f. kath. Theol., 1919, 43, 742ff.), daher die Idee der Stammsage, d. i. der Abstammung des Volkes von der Familie, von einem Vater und seinen drei Söhnen (Hes., Frgm. 7; Her., IV, 5ff. aus Hek.), der Ausgliederung aus einer Stammeswiege, etwa der dorischen Phthiotis (Her., I, 56; VIII, 31, 43; IX, 26), dachte der Evolutionismus an Horden, die sich drängen (Her., IV, 13; Thuk., I, 2f.; Plat., Nom., III, 680f.), daher an eine ständige Völkerwanderung, besser Völkerverschiebung. An die Stelle des Gedankens organischer Entfaltung trat die Vorstellung mechanischer Stöße und Schübe. Aus der Feststellung des empirischen Vorkommens solcher Wanderungen erschloß der sophistische Empirismus irrigerweise deren prinzipielle Gültigkeit und im Widerspruch zur Empirie deren Vorkommen schlechthin. Je nachdem nun eine ethnologische Theorie diese oder jene Lehre vertritt, muß sie die Lagerung oder Schichtung der Stämme verschieden beurteilen. So erscheinen z. B. in Hellas die Achäer der Peloponnesos dem Evolutionismus als die ältesten Stämme, weil von Nord nach Süd „verdrängt", der Hesiodischen Stammsage hingegen (Hes., Frgm. 7; Her., I, 56; VII, 94; VIII, 44; Thuk., I, 3; STRAB., VIII, 383) als die jüngsten, weil zuletzt ausgegliedert; umgekehrt die Dorier dem Evolutionismus als die jüngsten, weil zuletzt „nachrückend", der Stammsage hinwiederum als die ältesten, wenigstens in der phthiotischen Wurzel, nur in der spartanisch-kretischen Verzweigung als die jüngsten, weil zuletzt staatsbildend, weil ferner die normale Gliederung der hellenischen Stämme durchbrechend. Von Verhältnissen, wie sie mit den europäischen nicht schlechthin verglichen werden dürfen, entlehnt FRIEDRICH GRAEBNER (Methode der Ethnologie, 1911, 141f.) seinen Begriff der „Schichtenfolge der Kulturen" „... daß die jüngsten Komplexe der Einfallspforte zunächst sitzen, die ältesten in die entlegensten Teile der betreffenden Erdteile zurückgedrängt erscheinen."

Damit nun im Zusammenhang steht das Motiv des Umsichgreifens, resp. Sichdurchsetzens eines Stammnamens, von dem NORDEN ausführlich handelt (318ff.). Im Ringen mechanischer Kräfte setzt sich der Name des zu fürchtenden robusteren Stammes durch; so entstand der Hellenenname nach Thukydides (I, 2), der Germanenname nach Tacitus (Germ., c. 2); dem griechischen ἰκνικῆσαι entspricht das lateinische evaluisse. Im Spiel der organischen Entfaltung hingegen erwächst Rassentum aus Volkstum, Stammestum, Familientum

so entstand der Hellenenname nach Hesiod, so wohl auch der Suebenname nach der dem Tacitus zugrunde liegenden Semnonenquelle (Germ., c. 38ff.). NORDEN zeigt, wie der Stammname „Germanen" zum Volksnamen wurde, „eine ethnische Begriffsabstraktion an die Stelle stammhafter Daseinswirklichkeit trat" (410). Nicht die Germanen, sondern in erster Linie die Römer verwendeten dieses vom suebischen Standpunkt recens vocabulum (c. 2), gleichwie die Römer, nicht die Germanen die Freiheitsreden des Arminius oder des Civilis erfanden (423ff.). „‚Germani' haben sie sich nur genannt, ... soweit sie römisch von sich sprachen, sich gewissermaßen mit den Augen des Römers ansahen" (425). Es ist nur eine einfache Schlußfolgerung aus den von NORDEN selbst zusammengestellten Voraussetzungen, den verlorenen „vorgermanischen", d. i. echten Gesamtnamen des Nordvolkes zwischen Weser und Oder im suebischen Namen wiederzuerkennen und gerade dieses Suebentum als den konservativen, den Römern weder feindlichen noch von ihnen geistig wesentlich verwirrten Faktor zu fassen. Die sprachliche Zusammengehörigkeit von Sueben und Semnonen (R. MUCH bei HOOPS, IV, 167), Semnonen und Senonen (MUCH, Beitr. z. Gesch. d. deutschen Spr. u. Lit., 17, 84; 20, 16f.; Ztschr. f. d. A., 36, 41ff.; H. HIRT, Beitr., 18, 515), Sueben und Slawen (GRIMM, Gesch. d. deutschen Spr., 321f., 1024f.; dazu SCHAFARIK, I, 406ff., 413ff.; AUGUST V. WERSEBE, Über die Völker und Völkerbündnisse des alten Deutschlands, Hannover 1826, 209ff.; KARL GOTTLOB V. ANTON, Erste Linien eines Versuches über der alten Slawen Ursprung, Sitte, Gebräuche, Leipzig 1783/89), Sueben, Semnonen, Sabinern und Samnitern (GRIMM, 493), beweist, daß es sich hier wohl um eine „urarische" Wurzel handelt; die Gleichwertigkeit der suebischen Semnonen, der gallischen Senonen, der italischen Samniter als der Stammvölker ihrer Rassen (Germ., c. 39f., 43; Cäs., VI, 10f., 13; Plin. N. H., III, 109; Dion., I, 14f.; II, 48f.) darüber hinaus, daß diese sprachliche Stammwurzel wahrscheinlich den völkischen Wurzelstamm bedeutet. Die Semnonen sind die „Sippegenossen", das „Haupt der Verwandtschaft" (MUCH bei HOOPS, IV, 167), das „Versammlungsvolk" (Zeuß, 130f.), die durch heilige Fesseln Verbundenen (MÜLLENHOFF, IV, 461, 533), die Sueben vielleicht die „Selbständigen", zum eigenen Volk, zur eigenen Sippe Gehörigen (MUCH bei HOOPS, IV, 297f.), die „Freien" (GRIMM schon stellt Suevi Suebi Semnones mit slaw. Svoboda zusammen!), die „Schlafmützen", d. h. „die in der Kultur zurückgebliebenen Altgermanen", „die an der Urheimat und Vätersitte haftenden Altgermanen, spröde gegen die Einflüsse der südlichen und westlichen Kultur" (MÜLLENHOFF, II, 236, 301; IV, 128, 451), die Schwerfälligen, die Seßhaften (MUCH, Beitr., 17, 48). Vielleicht, daß diese Urwurzel den Begriff der Sippenverbundenheit, Selbständigkeit, Seßhaftigkeit, daher — in den Augen Widerstrebender — der Schläfrigkeit und Schwerfälligkeit enthält. So zeigt sich in der nordischen Vorgeschichte derselbe Gegensatz zweier Traditionen, der suebischen und der germanischen, wie in Hellas, dessen Dualismus von Dorier- und Jonertum, wie in Rom, dessen Dualismus von Patrizier- und Plebejertum gleicherweise zu erklären ist, nicht aus der Verschmelzung zweier Rassen in ein Volk, sondern eher aus der Zersetzung eines Volkstums, der Ablösung oder Absplitterung revolutionärer Kräfte vom alten Stamme.

* * *

Der Parallelismus zwischen der *Σκυθικά* des Herodot und der Germania des Tacitus fiel schon KÜNSSBERG (74ff.) auf. NORDEN führt den Gedanken nunmehr in Einzelheiten durch (z. B. 48ff., 432f.). Dabei folgt er freilich hinsichtlich des Problems der Stammsage (Her., IV, 5ff.; Germ., c. 2) zu sehr der Vorstellung einer bloß literarischen Verpflanzung, wie sie etwa JACOBY voraussetzt, wenn ihm der betreffende Logos der skythischen Archäologie des Herodot „wohl so gut ‚skythisch' ist, wie die Archäologie der Germanen in Tacitus Germania ‚germanisch'" (P.-W., Suppl. II, 431). Dies geht zu weit (BIEDER, III, 215f.). Wenn auch der bloß literarische Charakter einer ganzen Reihe ethnographischer Motive, wie sie NORDEN vorbringt, sichersteht, in dieser Frage wäre doch wohl der von NORDEN selbst mehrfach verwendete Gedanke der Herrschaft des Typischen im Individuellen, d. i. der richtig verstandene „Elementar- und Völkergedanke", stärker herauszuarbeiten. Und zwar, um das Wesentlichste kurz zu skizzieren, aus folgenden drei Gründen: Vor allem kehrt der Mythos von dem einen Stammvater und seinen drei Söhnen mehrfach wieder

(z. B. Hes., Frgm. 7; Her., IV, 5ff.; Germ., c. 2; dazu Berosus, p. 60, ed. RICHTER, 1825; Moses von Chorene, Hist. Arm., I, 5 und 8; Manu I, 31; Rigvêda, X, 6, 12; Genesis, 9, 18ff.; ferner Cosmas, Chron. Boem., I, 4, MGSS, ed. Pertz, IX, 34f.); ferner herrscht zwischen Stammsage und Ständegliederung vielfach ein festes, sicheres Verhältnis (z. B. Her., V, 66ff.; Liv., I, 13, 36, 43; Cäs., VI, 13ff.); endlich lassen sich gerade jene Quellenpartien, die davon handeln, als die ursprünglicheren nachweisen (z. B. Her., IV, 5ff. aus Hek.; Germ., c. 2 aus der Quelle des Dio Cassius!).

Mit Recht meint ED. MEYER (Die Herkunft der Joner und die Jonsage, Forsch. I, 142): „Wenn wir eine römische Überlieferung aus der Zeit hätten, in der der Geschlechterstaat noch lebendig und der Erbadel der leitende Faktor des Staates war, so würde uns hier zweifellos Romolus (= Romanus) als Vater der Eponymen der drei Tribus entgegentreten." In der Tat sprechen Variationen der römischen Stammsage von drei Söhnen des Aeneas: Ascanius, Romulus, Remus (Dion., I, 73; Plut. Rom., 2; dazu der Kampf der Horatier und Kuriatier, der Drillinge von Rom und Alba, Liv., I, 24). Der römischen Gliederung nach Tribus (C. A. VOLGUARDSEN, Die drei ältesten römischen Tribus, Rhein. Museum f. Philol., 1878, N. F., 33, 538ff.; E. BORMANN, Die älteste Gliederung Roms, EranosVindobonensis, 1893, 345ff.; L. HOLZAPFEL, Klio I, 228ff.; A. SCHULTEN, Italische Namen und Städte, Klio II, 452ff.; A. ROSENBERG, Der Staat der alten Italiker, 1913, 124ff.) entspricht die griechische Gliederung nach Phylen (EMIL SZANTO, Sitz.-Ber. d. phil.-hist. Kl. d. Wiener Akad. d. Wiss. 1902, 144/5); der Tiersymbolik des italischen Stammythos, Wolf (Hirpiner), Specht (Picentiner), Stier (Samniter) (STRAB., V, 240, 250) die Tiersymbolik des dorischen Stammythos, Fuchs (Messenien), Schlange (Sparta), Kröte (Argos) (Ps. Apollodoros, II, 8, 3). Vor allem die hellenische Phylengliederung steht in Zusammenhang mit der Stammsage (Pindar, Pyth. I, 63ff., V, 72; Plat., Nom. III, 683ff.). Dasselbe Verhältnis zeigen Stammsage und Ständegliederung der Kelten (Cäs., VI, 13ff.; STRAB., IV, 197; XII, 567; Diod., V, 24, 31; Amm. Marc., XV, 9; Liv. 38, 12ff.; dazu Appian, Bell. Illyr. 2; Eustathios zu Dionysios Periegetes 281). Es ist sehr zu bedauern, daß NORDEN seine Sammlung ethnischer Gliederung, die er im Anhang veröffentlichen wollte, Raummangels zurückstellen mußte (385, 1). Gerade die hellenischen, italischen, keltischen, germanischen Gliederungen nach drei, vier, neun, zwölf Stämmen sind, wie schon HERMANN HIRT (Beitr. 18, 512) seinerzeit meinte, des Zusammenstellens wert, weil für die Erfassung der Anfänge des sozialen Lebens von großer Bedeutung (F. J. MONE im MOSER'schen Auszug der CREUZER'schen „Symbolik", 902ff.). Die Gliederung nach „dreimal drei" oder „dreimal vier" Phylen (oder Tribus) kehrt immer wieder (z. B. Her., I, 141ff., 149, 151, 158; VII, 95; STRAB., VIII, 383; IX, 397; X, 463; XIII, 622; XIV, 633). GRIMM (Deutsche Rechtsaltertümer, z. B. I, 286ff.), WAITZ (Deutsche Verfassungsgesch., 1880 [3], I, 497ff.), KARL WEINHOLD (Die mystische Neunzahl bei den Deutschen, Abh. d. phil.-hist. Kl. d. Berliner Akad. d. Wiss., 1897), zuletzt ROSCHER (Die enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen der ältesten Griechen, 1903; Die Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythus der Griechen, 1904; Die Hebdomadenlehre der griechischen Philosophen und Ärzte, 1906; Enneadische Studien, Versuch einer Geschichte der Neunzahl bei den Griechen, 1909; Die Zahl 40 im Glauben, Brauch und Schrifttum der Semiten, 1909), haben auf den Sinn der Zahlen im Völkerleben vielfach verwiesen. Im Rahmen der historischen Soziologie kennzeichnen Zahlengliederungen durchaus nicht immer künstliche, sondern sehr oft auch natürliche Verhältnisse, wie sie der „Dreiheit der Stände", die man als soziologisches Primärphänomen zu fassen hat, entspringen. NORDEN, der den Quellen mit solcher Sorgfalt nachgeht (428ff.), dabei freilich feststellend, daß die Verknüpfung der literarischen mit den Primärquellen noch sehr vernachlässigt scheint (433f.), wäre wohl der Philologe uns zu sagen, für welche Partien der einzelnen Stammsagen und Ständegliederungen Primärquellen wahrscheinlich zu machen sind, resp. welche literarischer Typologie und welche konstruktivem Zahlenmystizismus entstammen.

Zu rasch verurteilt NORDEN meines Erachtens auch den semnonischen Regnatorkult (Germ., c. 39), darauf verzichtend, taziteische Phraseologie und suebischen Quellenkern zu scheiden (127, 3). Wiewohl nur eine Fußnote in Frage steht, scheint der Passus charakteristisch genug für die bloß philologische Problemstellung, um näher auf ihn einzugehen. Der Beweis, daß hier nicht bloß „eine religiöse Formel der göttlichen Allmacht" vorliegt, „ein

zwar sprachlich schön verbrämtes, aber für Germanisches inhaltsleeres Gedankenkleid, dessen weihevoller Faltenwurf Tacitus, dem Mitglied des Priesterkollegium der XV viri sacris faciundis, besser steht als den Semnonen", liegt in folgenden Erwägungen. Die drei suebischen Kultverbände (Regnatorkult, c. 39, Nerthuskult, c. 40, Dioskurenkult, c. 43) bilden nicht nur ein geschlossenes mythologisches System, erwachsen aus innerer Gliederung; sie lassen sich überdies deutlich mit der Stammsage und den drei Söhnen des Stammvaters in Verbindung bringen, wie freilich seit ZEUSS (71 ff., 78 ff., 81 f., 130 ff.), der die richtige Erkenntnis grundgelegt hat, völlig vergessen worden zu sein scheint. MÜLLENHOFF (Über Tuisco und seine Nachkommen, Allg. Ztschr. f. Gesch., hrsg. von A. SCHMIDT, VIII, 209 ff.) hat wohl die Gleichsetzung des Regnator- und Nerthus-Kultverbandes mit den Stammesverbänden der Hermionen und Ingwäonen durchgeführt, nicht jedoch den Dioskurenkult mit den Istväonen verbunden. ZEUSS suchte die Istväonen im Osten, MÜLLENHOFF am Rhein. So stark ist diese Idee der Verlegung des istväonischen Stammesverbandes an den Rhein seither geworden, daß z. B. GUSTAV KOSSINNA (Die Herkunft der Germanen, 1920 ², 18 f.), wiewohl die Resultate seiner prähistorischen Forschungen deutlich eine Dreigliederung in Kelten, Germanen, Slawen, nach KOSSINNA Illyrer resp. „Karpodaken" (während der zweiten Periode der Bronzezeit, 1750—1400 v. Chr.), in Weser-, Elbe- und Odergermanen (in den folgenden Perioden der Bronzezeit) verraten (vgl. Taf. V, ferner Taf. I und II bei MÜLLENHOFF, II. Bd.), dennoch die „Kultur der rheinischen Germanen", „die wir archäologisch freilich noch nicht genügend kennen (!), die sich also mehr negativ, als positiv von den Elbegermanen scheiden (!!)", heranzieht, um für den Istväonenverband einen Platz zu finden. In Wahrheit decken sich die drei Stammesverbände mit den drei Kulturverbänden, resp. bilden letztere die Wiegen der ersteren. Daraus folgt, daß die in Frage stehenden Kapitel der Germania (c. 2, 39 f., 43) vermutlich einen Quellenkomplex vorstellen, ein gefügtes Ganzes, das wegen des Widerspruches zu den soziologischen Grundgedanken des sonstigen taziteischen Schrifttums wohl kaum von Tacitus selbst stammen kann, sondern vielmehr ohne Schwierigkeit mit der Gesandtschaft des semnonischen Königs Masyas und der Seherin Ganna vor Domitian in Verbindung zu setzen ist. (Dio Cassius 67, 5, dazu SCHÖNFELD bei P.-W., II, 4, 1355.) Vielleicht daß das sakrale Verhältnis des Königs zur Seherin (dazu Hist., IV, 61, 65: Civilis und Veleda; ferner die Legende von Gunnar Helminger, WOLFGANG GOLTHER, Germ. Myth., 1895, 229 f.), ein ἱερὸς γάμος ist im Sinne des Nerthus- und Freyerkultes (GEORG WILKE, Archäol. Erläuterungen zur Germania des Tacitus, 1920, 69), ein Widerspiel der Ehe zwischen Himmel und Erde, Regnator und Nerthus!

Wenn EUGEN MOGK vom „großen Waldgott" der Semnonen spricht (bei HOOPS, III, 489; dazu seine Germ. Myth. in HERMANN PAUL's Grundriß der germ. Philol., 1897 ², III, 313 ff.) so haben MÜLLENHOFF (D. A. IV, 458 ff., 521 ff.) und auf seinen Spuren R. MUCH (Der germ. Himmelsgott, Abh. z. germ. Philol., Festg. f. RICHARD HEINZEL, Halle 1893, 189 ff.) unwiderleglich dargetan, daß der semnonische Regnator als der „alte Himmelsgott" (MUCH bei HOOPS, IV, 165), d. i. der urgermanische, urarische Himmelvater zu gelten hat. Nicht Widersprüche zu diesem Primärkult, sondern vielmehr, wenigstens vom Standpunkt des europäischen Materials, Seitenstücke dazu sind die Kulte der Mutter Nerthus und der Dioskuren; dieselben entsprangen, wie es scheint, dem Himmelvaterkult und blieben ihm als sekundäre Kultformen verbunden. So zeigt die urgermanische, besser ursuebische Mythologie deutlich drei genetisch wie funktionell kongruente „Kulturkreise", ein geschlossenes System dreier Kultverbände: Himmelvaterkult, Kult der Mutter Erde (Wanenkultur), Kult der Heldenjünglinge (Asenkultur). Die Rezeption fremden Kulturgutes durch die beiden ausgegliederten Kulturkreise, von der MUCH spricht, soll damit gar nicht in Zweifel gezogen werden; gewiß wurden die ingwäonischen Küstengermanen vom Meer, die istväonischen Weser-Weichselgermanen vom Osten her befruchtet. Von diesem Komplex dreier Kulturkreise nun spaltete sich als verhältnismäßig junges Gebilde ein vierter Kulturkreis ab, der des Wotanismus (Germ., c. 9; Ann., I, 50 f., 61; II, 12, IV, 72; XIII, 57; Paulus Diaconus, I, 9),

die normale Lagerung der suebischen Verbände durchbrechend, d. h. quer durch die herpynische Waldbarriere die Rheinfront und damit das Einfallstor nach Gallien gewinnend. Norden handelt vom Parallelismus des Mercurius- (= Wotan-) Kultes der Thraker, Kelten, Germanen (Her., V, 7; Cäs., V, 17; Germ., c. 9), desgleichen von der Typologie des Hercules- (= Donar-) Kultes (Her., IV, 8 ff.; Anm. Marc., XV, 9, 3; Germ., c. 9, 34; Ann., II, 12), täuscht sich jedoch, wenn er darin bloß ein „literarisches Motiv" sieht, „abgeleitet" oder „übertragen" (53 f). Much hat demgegenüber schon vor dreißig Jahren vermutet, daß sich bei allen nordischen (= hyperboräischen) Völkern derselbe Abfall vom Kult des Himmelvaters zum Kult eines Gegengottes („Wotanismus") vollzogen habe; er hätte dabei auf das klassische Paradigma solcher Verkehrung verweisen können, auf die Antithese von Mosaismus und Talmudismus. Während die Sueben am Kult des Himmelvaters festhielten, Nerthus- und Dioskurenvölker Jahresgesandtschaften in das Heiligtum der Semnonen, des Hauptes der Sueben, schickten (Germ., c. 39, in Verbindung mit c. 38 u. 46), entwickelte sich der Wotanismus parallel zum Germanennamen. So führt die mythologische Analyse des Namensatzes zu denselben Resultaten wie die soziologische. Ohne Zweifel hat Norden durch die Klarstellung der Herrschaft literarischer Klischees nicht nur Veranlassung gegeben, in Zukunft die einzelnen Quellenpartien stärker als bisher auf ihren Sättigungsgrad an ethnographischen Motiven wie auf ihren Zusammenhang mit Primärquellen zu prüfen, sondern auch einer tieferen Erfassung des nordischen Altertums, seines suebischen Kerns und seiner germanischen Entartung damit die Wege gewiesen.

* * *

Als einen entscheidenden Vermittler griechischer und römischer Ethnographie, zugleich säkularen Geist charakterisiert Norden den Kulturphilisophen Poseidonios (etwa 135/50 v. Chr.). Parallel zu Norden hat Karl Reinhardt (München 1921, C. H. Beck) denselben Nachweis versucht. In der Tat scheint Poseidonios, Aristoteliker (Strab., II, 104) und Homeriker (Strab., VII, 296) zugleich (63, 68, 75, 77, 107, 130 ff., 134 ff., 139), einen Gipfel der antiken Völkerkunde vorzustellen. Wer das Problem des „antiken Evolutionismus" festhält, für den ergibt sich eine folgerichtige Linie von Homer, Hesiod, von Hekataios über Aristoteles bis auf Poseidonios; es ist die Linie jener Verfasser, die sich vom Evolutionismus mehr oder weniger freizuhalten verstanden. Ihr gegenüber verläuft die evolutionistische Linie von der griechischen Sophistik (Protagoras, Kritias, Antiphon) über Platon zur römischen Stoa (Cicero, Livius, Tacitus). Die Forschungen Norden's (und Reinhardt's) zeigen, daß Poseidonios in sehr starkem Maße des vulgären Evolutionismus Herr wurde. Im folgenden sei versucht, kurz zusammenzufassen, worin dies zum Vorschein kommt; ich gehe dabei über Norden und Reinhardt vielfach hinaus. Der sophistische Evolutionismus stellt die Promiskuität, die Weiber-, Kinder- und Gütergemeinschaft (Plat. Pol., V, 415 ff., 457 ff., 464 ff.) an den Anfang der menschheitlichen Entwicklung (so schon Her., z. B. IV, 104). Poseidonios hingegen scheint die Ehe (Pompeius Trogus bei Justin II, 2), resp. die freiwillige Ehelosigkeit eines priesterlichen Standes, der thrakischen κτισται (Strab., VII, 295 f.); dazu die Hippokratischen ἀνανθρίεις, resp. εὐνουχίαι, c. 106 ff.) als Kriterien des Ur- und Noturstandes betrachtet zu haben. Vorzüglichste Vertreter dieses Ideals sind für Poseidonios die hyperboräischen Nordvölker, deren Ursitze er in den Alpen sucht (Frgm. 90, ed. C. Müller), die „Keltoskythen" (Strab., I, 33; III, 165; XI, 507; Plut. Marius, c. 11), wie man damals sagte (466 ff., 512). Die zu seiner Zeit vorstoßenden Kimbern hielt Poseidonios vermutlich für ein mit diesen Keltoskythen „unvermischtes", d. h. nicht verwandtes, dafür jedoch mit den homerischen Kimmeriern (Odyss., XI, 13 ff.) verwandtes Volk, und zwar für ein Räubervolk (Plut., Mar., c. 11; Diod., V, 32, 4; Strab., II, 102), jedenfalls für ein ganz exzeptionelles Fremdvolk (67 ff., 76, 97 ff., 103, 160 f.). Seine Kimbertheorie stimmt ganz zusammen mit der Pelasgertheorie des Hekataios, steht jedoch im

Gegensatz zur Kimmerier- (und Pelasger-) Theorie des Herodot. Norden (78) weist nach, daß für Poseidonios die Kimbern keine Germanen sein konnten (Plut., dazu Athenaios, IV, 153*E*). Poseidonios sah die Wurzel der „kimbrischen Wanderung" nicht in einer Sturmflut (Strab., VII, 292 f.), jedoch auch nicht in der Volksvermehrung schlechthin (Plut. Mar., c. 11, Cammilus, c. 15 u. 17; Liv., V, 33 ff.; Sen. ad Helv., c. 6 f), wie Norden meint (221 f., 468 f.), eher in Parteiungen, kraft derer sich eine kriegerische Jugend vom Alter losriß, eine Auffassung, die merkwürdigerweise auch der erste „deutsche Rechtshistoriker" Eichhorn vertrat („eine Unternehmung wandernder Abenteurer", D. R. 1843[5], I, 37).

Norden nimmt an, daß Poseidonius auf die Kimbern, die er sich als Verwandte der Kimmerier dachte, „das Hippokratische Dictum von der ethnischen Eigenart der Skythen angewandt", der Chor seiner Nachfolger dasselbe sodann „auf das Germanentum in seiner Gesamtheit übertragen" habe (104, dazu 115.) Riese hingegen sieht meines Erachtens klarer den Grund der Übertragung in dem politischen Gegensatz der Optimaten gegen den Prinzipat, der den monarchischen Gedanken verkörperte, dem demokratischen Ideal der Freiheit und Gleichheit daher entgegenstand. Der Protest gegen den Prinzipat ließ die vermeintlich freien und gleichen Völker des Nordens als Ideal erscheinen. Die politische Idealisierung verkennt Norden auch hinsichtlich der Memoiren Cäsars. Der Gegensatz zwischen Poseidonios und Cäsar wurzelt darin, daß ersterer in den Kimbern „kimmerische Räuber" sah, in Kelten und Germanen verwandte Völker (Strab., IV, 195 f.), letzterer in den Kimbern die Germanen schlechthin, in Kelten und Germanen daher grundsätzliche Gegensätze (78 ff., 84fff., 101f.). „Der Gegensatz von Kelten- und Germanentum durchzieht die Cäsarischen Memoiren von ihrem ersten Kapitel an" (94). Norden verkennt jedoch die politische Bedingtheit dieser Gegenüberstellung (361 ff., 417 f.), wie sie z. B. Dopsch (I, 64) konstatiert; er nimmt die Darstellung Cäsars wörtlich, vergessend, daß der Führer der Populären den vermeintlichen Kommunismus und Demokratismus notwendigerweise rühmen, die keltische Adels- und Priesterherrschaft, d. h. den hierokratischen Feudalismus Galliens, verdammen mußte. Ganz anders Poseidonios. Wie schon J. Hoops (Waldbäume und Kulturpflanzen im germ. Altertum, 1905, 483 ff.) gezeigt hat, geht die Nomadentheorie Strabo's (IV, 197 ff.; 291 ff.) nicht auf Poseidonios zurück; desgleichen die Charakterisierung der Kimbern als Menschenfresser, die der Männerliebe frönen, nach Diodor (V, 21 u. 32) (Norden, 71, 84, 136 f., 160 f.). Evolutionistische Idealisierung der Randvölker, wie sie schließlich vor allem in den Kelten Irlands, Schottlands, Englands ihren Vorwurf fand, war Poseidonios fremd (Strab., IV, 201; Cäs., V, 14; Dio Cassius, 76, 12 u. 16; St. Hieronymus, ep. 69; adv. Jovinian., II, 7; dazu Heinrich Zimmer, Das Mutterrecht der Pikten und seine Bedeutung für die arische Altertumswiss., Ztschr. f. R. G. [R. A.], 1894, N. F., XV, 209 ff.; dagegen Ernst Windisch, Das keltische Britannien, Abh. d. phil.-hist. Kl. d. sächs. Gesellsch. d. Wiss., 1913, 29/6; ferner Julius Pokorny, Der Ursprung des Druidentums, Mitt. d. anthrop. Gesellsch. in Wien, 1908, 38, 34 ff.). Poseidonios entlehnte wohl dem Epos die Vorstellung von den „am Ende der Welt" wohnenden Kimmeriern oder Kimbern (Odyss., XI, 13 ff.), der Evolutionismus jedoch erst verquickte die homerische Vorstellung von den glückseligen „Enden der Welt" mit Voraussetzungen „primitiven" Charakters (z. B. Germ., c. 46). Wenn Norden (187, 421) die Kimmerier der Odyssee im Gebiet der Morini, der „äußersten Gallier", lokalisiert (Strab., IV, 199; Vergil, VIII, 727; Amm. Marc., 27, 8; Hist., IV, 28), so zeigt Bieder (III, 218 ff.) ergänzend (im Sinne Hermann Müller's!), daß im Mythos vom Hadeseingang hellenische und nordische Sagen zusammenfließen (vgl. zur Kimmerierfrage ferner C. Lehmann-Haupt bei P.-W., XI, 397 ff). Wohl rühmt Poseidonios ferner „die trefflichen Pferdemelker, dürftig von Milch genährt, die gerechtesten Erdbewohner" (Ilias, XIII, 5 f.), nicht jedoch mit dem Evolutionismus die Anthropophagie, resp. den exklusiven Nomadismus der Skythen (Ps. Hipp., c. 93 f.; Germ., c. 46); eher dürfte er mit Aristoteles (Pol., II, 10, 1272 *a*, 23 ff.), der gegen Platon polemisiert, die Knaben- und Männerliebe gleich der Gynaikokratie als

ein Kennzeichen des Militarismus gewertet haben. Gerade auf Poseidonios gehen ferner (nächst Polybios) die ersten Nachrichten vom feudalen Gefolgs- und Gesellschaftswesen der Kelten zurück (Ath., IV, 152; VI, 125) (Norden, 124 ff.); im Sinne Homers erschien ihm diese Institution wohl als ein Stück Patriarchalismus, nicht mit Cäsar als eine Tyrannis.

Verschiedene Wege nehmen Poseidonios (mit Timagenes) und Cäsar (— Tacitus) endlich dort, wo das Stammesverhältnis von Germanen und Kelten in Frage steht. Norden zieht die druidische Stammsage der Kelten heran (Timag. bei Amm. Marc., XV, 9), desgleichen handelt er von der Stammesverwandtschaft der Germanen und der Belgier (352 ff.). Wieder steht die Idee der Ausgliederung gegen den Begriff der Völkerwanderung. Wenn man mit Zeuss (132) und Müllenhoff (z. B. II, 207 ff., 235 ff., 300 ff.; III, 168 f., 197; IV, 451, 462, 468 f.) das suebische System der drei Kultverbände als Wiege des Gesamtvolkes gelten läßt, die Geographie der fünf deutschländischen Flüsse spricht dafür (Plin., IV, 81, 97, 100), dann fällt es nicht schwer, die keltische Stammsage von diesem Standpunkt aus als Erinnerung an die Ausgliederung der Kelten aus der Suebenmitte zu verstehen. Die Prähistorik bestätigt diesen Gedankengang. Norden stellt dies fest, zieht jedoch im einzelnen nicht die Folgerungen. Wenn nämlich die Kelten aus der Mitte des deutschländischen Flußsystems entsprangen, Kossinna (Herkunft der Germanen, 22 f.) hält Böhmen für die Urheimat der Kelten (dagegen Pokorny, Ztschr. f. kelt. Philol., XIII, 385), dann sind die Belgier, wie sie ja selbst behaupteten (Cäs., II, 3 f.), wie ferner Much (Die Germanen am Niederrhein, Beitr., 17, 137 ff.) längst dargetan hat, „Germanen", meines Erachtens wenigstens insofern, als sie in diesem Prozeß der Ausgliederung aus suebischer Mitte und der Auffüllung des keltischen Südwestens sozusagen die letzten Kelten und die ersten Germanen darstellen. Gewiß gab es im Gebiet der Maas und Schelde auch keltisch-germanische Symbiosen (z. B. Cäs., V, 39). Much hat vor allem darauf verwiesen (dazu Zimmer, Ztschr. f. deutsch. Altert. 35). Es waren dies Völkerverbände zwischen herrschenden und dienenden Stämmen ein und derselben Rasse; es gab dabei Keltisierung germanischer Stämme wie Germanisierung keltischer Stämme, je nachdem die in der Form des Söldnertums rezepierten Germanen (Polyb., II, 28, 31; Cäs., I, 28 ff.; dazu Her., II, 152 ff., 163 ff.) diese Rolle festhielten oder sich zu Herren aufwarfen. Der Kern der Belgier jedoch war reiner Rasse, Nachtrab der Kelten, Vortrab der Germanen, je nachdem man ihn vom Standpunkt der keltischen oder der germanischen Wanderung, besser Ausgliederung und Auffüllung, betrachtet. So scheint demnach die belgische Tradition im Einklang zu stehen mit der keltischen. Cäsar freilich (z. B. VI, 24), wie auch Livius (V, 34) oder Tacitus (Germ., c. 28), geben hinsichtlich der Herkunft der Gallier andere Nachrichten, desgleichen hinsichtlich des Ursprungs der Belgier oder der Bataver (Germ., c. 29). Der keltisch-belgischen Tradition stimmt jedoch die Mythologie zu. Der Mütterkult (M. Ihm, Der Mütter- und Matronenkult und seine Denkmäler, Bonner Jahrb. d. V. v. Altertumsfreunden i. Rheinland, 1887), wie der Augustuskult (Ann., I, 39, 57, 59; Vell. Pat., II, 106 f.; Strab., IV, 192), eine Wirkung der Römerfreundlichkeit der Rheingermanen, zeigen deutlich die Verbindung mit dem Nerthus- und Regnatorkult. Zwischen den römerfreundlichen Rheingermanen, die dem Poseidonios als jüngere Kelten erschienen (Strab., IV, 195) und den hermionischen Stämmen, die auf den Spuren der Kimbern quer durch den herzynischen Wald gegen den Rhein vorstießen, herrschen jedoch deutliche Gegensätze; sie spiegeln sich wieder in den Kämpfen der Sueben gegen die Ubier (Cäs., IV, 16; VI, 9 f.), in der Stellung der Cherusker und Chatten zu ihren Klientelvölkern, ὑπήκοοι (Strab., VII, 194; Ptolemaios, II, 11, 10 f.; Ann., II, 24), schließlich in dem Ringen zweier Geschlechter um die politische Führung der Cherusker selbst (Eduard Heyck, Die Staatsverfassung der Cherusker, Neue Heidelberger Jahrb. 1895, 5, 131 ff.). Wir dürfen mithin aus mythologischen wie soziologischen Gründen vermuten, daß die Gallier, die Belgier und schließlich die Bataver von der Küste her in die Flußsysteme ihrer Heimatlandschaften eindrangen.

In Summa: Norden's „Germanische Urgeschichte" enthält eine reiche Fülle von

neuen Gesichtspunkten und zielt meines Erachtens philologisch in einer Richtung, der die soziologische Ethnologie zustimmen kann. Ein Tor ist aufgebrochen, in das die Zukunft sich ergießen wird. Dies gilt von NORDEN wie von DOPSCH. Von beiden wird man vor allem das zu lernen haben, daß die Germanistik ohne Romanistik und Hellenistik unfähig ist, die Probleme der germanischen Sozialorganisation zu lösen. Die Parole der Zukunft heißt: Verwurzelung der Germanenforschung in der Europaforschung, Verknüpfung von Europakunde und Völkerkunde.

Dr. ERNST KARL WINTER — Wien.

Charles F. Jean. *Le milieu biblique avant Jésus-Christ.* II. La littérature. XXX + 617 SS. P. GEUTHNER. Paris 1923. Prix Frcs. 50.—.

Der rührige Verfasser hat sich schon große Verdienste um die Popularisierung der orientalistischen Wissenschaften erworben. Der vorliegende Band dürfte von allen seinen Schriften die meisten Interessenten finden, besonders unter den Historikern und Theologen. Die wichtigsten Teile der ältesten Schriftdenkmäler aller Kulturvölker des Ostens sind ausgewählt und mit praktischen Kommentaren versehen. Die großen Abteilungen erstrecken sich auf die Zeit vor Moses, dann auf die Zeit zwischen Moses und dem Fall der Reiche Israel und Juda, dann auf die Zeit bis Christus. Zum Schluß gibt der Verfasser einen Überblick über die Apokryphen der Israeliten und das Notwendigste aus der klassischen Literatur der Griechen, soweit sie mit dem Alten Testament in Beziehung gebracht werden kann. Der große Sach- und Wortindex erleichtert den Gebrauch des Buches wesentlich.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Taylor, Merlin Moore. *Bei den Kannibalen von Papua.* Auf unbekannten Pfaden im Innern Neuguineas. 279 SS. Mit 67 Abb. und einer Karte. F. A. BROCKHAUS. Leipzig 1925.

Der Verfasser dieses für weitere Kreise berechneten Buches ist Amerikaner und, soweit es aus den Ausführungen ersichtlich wird, Schriftsteller (Journalist?) von Beruf. Im Jahre 1921 hatte er Gelegenheit, von Port Moresby aus eine Tour in das Innere von Britisch Neuguinea zu machen. Er war begleitet von dem britischen Regierungsbeamten HUMPHRIE und dem australischen Photographen DOWNING; dazu kamen 12 einheimische Polizeisoldaten und rund 120 Träger.

Das romanhaft geschriebene Buch bietet einen Bericht über die vielfach recht bewegten Erlebnisse und Abenteuer dieser Reise. Mancherlei Bemerkungen über die Eingebornen, ihre Sitten und Anschauungen, fließen allenthalben mit ein. Natürlich sind diese Angaben mit Vorsicht zu gebrauchen. Denn einerseits fehlte dem Verfasser allem Anschein nach jede eingehende ethnologische Schulung. Und anderseits weiß man ja längst, wie wenig eine mit so großem Apparat aufmarschierende Expedition geeignet ist, dem Forscher tiefere Einblicke in das Seelenleben der Eingebornen zu ermöglichen. Dazu kommt noch, daß dem Reisenden die Kenntnis der eingebornen Sprachen, also der eigentliche Schlüssel zu den Herzensgeheimnissen der Leute, völlig abging.

Ob dieses Buch die erste Veröffentlichung über die Reise darstellt und ob wir darin eine Übersetzung zu sehen haben, was bei gegebener Lage der Dinge doch höchst wahrscheinlich ist, und wer der etwaige Übersetzer ist, über alles das erteilt das Buch, soweit ich sehe, nirgendwo eine Auskunft.

Die Ausstattung des Buches ist eine glänzende zu nennen, namentlich die Photographien sind vortrefflich. Das Buch erscheint wohl geeignet, in weiteren Kreisen neue Freunde für die Völkerkunde zu gewinnen. Doch ist es immer wieder notwendig, daran zu erinnern, daß derartige Publikationen, mag die äußere Aufmachung noch so sehr in die Augen stechen, mit der Völkerkunde als Wissenschaft eigentlich bitter wenig zu

tun haben. Für die einzelnen kleinen Gaben, die das Buch immerhin auch dem Fachmanne zu bieten vermag, wird dieser dankbar sein.

P. Wilh. Koppers, S. V. D.

Tiefensee Franz. *Wegweiser durch die chinesischen Höflichkeitsformen.* 3. Aufl. Verlag der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. Tokyo 1924. Im Buchhandel auch zu beziehen durch Behrend & Co. Berlin W 9.

Herr Tiefensee, früher Lehrer des Deutschen an einer Pekinger Schule, hat uns ein Buch geschenkt, das jedem Deutschen, der nach Ostasien geht, hochwillkommen sein muß. Gerade jetzt, wo die Deutschen auf äußere Machtmittel nicht mehr pochen können, ist ihnen die Kenntnis chinesischer Sprache und Kultur in China doppelt nötig. Denn es rächt sich bitter, wenn man einen der wichtigsten Kulturfaktoren, die Umgangsformen, geringschätzend beiseite läßt und sich um ihre Kenntnis und Aneignung nicht kümmert. Nicht bloß für Deutsche, auch für andere Nationen dürften die Zeiten endgültig vorüber sein, wo z. B. ein Diplomat mit der Reitpeitsche an das Tor eines hohen chinesischen Beamten klopfte und Einlaß begehrte. Bei solchen Manieren öffnen sich die Türen nicht mehr und noch weniger die Herzen. Wie ganz anders aber, wenn ein Europäer, der in den Augen der Chinesen vielfach noch jetzt als kulturloser Barbar gilt, die chinesischen Umgangsformen beherrscht, die Tiefensee in seinem Buche so schön und ausführlich dargestellt hat! *Li' dziä dzhö nän,* Kompaß der Höflichkeitsnormen, heißt der chinesische Untertitel. (*Li* = Sitte, *dziä* = Norm, *dzhö* = zeigen, weisen, *nän* = Süden; den Chinesen interessiert mehr die Südrichtung.) Der Titel hält, was er verspricht. Das Buch ist tatsächlich ein Kompaß, der in allen Lagen die Richtung angibt. Die chinesischen Grußformen, die Kleidung, Besuche, Gastmähler, Geschenke, Geburtstag, Hochzeit, Begräbnis, Reise, alles ist berücksichtigt; sogar einige Gesellschaftsspiele sind ausführlich beschrieben. Überall sind nützliche Illustrationen beigefügt. Der Druck ist deutlich und schön; das ganze Buch fast druckfehlerfrei. Die Ausdrücke sind sowohl auf Chinesisch als auf Deutsch wiedergegeben. Die chinesischen Zeichen sind beigefügt, wobei es der Verfasser dem Anfänger recht bequem macht, den Wert der einzelnen Zeichen zu erfassen, indem er sie durch beigefügte Zahlen mit dem deutschen Ausdruck in Verbindung bringt. Sogar der Satzakzent ist angegeben, was die meisten Verfasser zum Schaden des Lernenden als überflüssig oder auch aus Bequemlichkeit unterlassen. Nur an dem Format des Buches hätte ich etwas auszusetzen. Doch geht das mehr den Verleger als den Verfasser an. Ein Taschenformat, etwa von der Größe einer normalen Brieftasche, wäre meines Erachtens besser gewesen. Man steckt so einen „Kompaß" doch gern in die Tasche, um auf der Reise mal hineinzuschauen, wenn man Zeit hat. Was den deutschen Verlegern vielfach fehlt, ist der praktische Blick für die Bequemlichkeit des Käufers. Und das ist schließlich nur zu ihrem eigenen finanziellen Schaden. Sie könnten da von ihren japanischen Kollegen noch sehr, sehr viel lernen. In Ostasien ist der Ausländer oft auf Reisen, und da nimmt er gerne leichte und bequeme Bücher mit, da sieht er auf dünnes Papier, handliches Format. Die Lexika von Debesse (Chinesisch-Französisch und Französisch-Chinesisch) sind in dieser Beziehung einfach mustergültig. Ich möchte jedem deutschen Verleger, der Werke für Ostasien verlegt, anraten, sich einen Debesse als Vorlage anzuschaffen. Dann kann er den Geschmack des ostasiatischen Käufers kennen lernen. Es wird sicher auch ihm gefallen: der leichte, biegsame Ledereinband, das dünne Papier, die kleinen, aber sehr klaren Typen, die große Raumersparnis (keine Platzverschwendung, wie z. B. hier wieder bei Tiefensee), das schöne, handliche Format. So ein Buch nimmt man gerne mit. Daß man die genannten Eigenschaften an einem Buche auch in Europa zu schätzen weiß, beweist der bibliopolarische Erfolg des Moralkompendiums von Arregui, der deutsche Verleger anscheinend veranlaßte, nun auch ihrerseits Moralbüchlein ähnlichen Formats auf den Markt zu bringen. Auch an das handliche Taschenformat der Breviere sei hier erinnert. Ich habe mit Absicht bei diesem Thema länger verweilt, weil es Verleger sowohl wie Käufer in gleicher Weise interessiert.

Vielleicht daß doch der eine oder andere Verleger dadurch geneigter wird, „Belehrung zu empfangen“ *(ling dyau)*, wie der Chinese sagt. — Ceterum censeo: Kein Ostasiate sollte versäumen, sich den TIEFENSEE anzuschaffen, wenn er in den chinesischen Umgangsformen noch nicht zu Hause ist. P. THEODOR BRÖRING, S. V. D.

Wirz P. *Anthropologische und ethnologische Ergebnisse der Zentral-Neuguinea-Expedition 1921—1922.* Nova Guinea. Résultats des expéditions scientifiques à la Nouvelle Guinée. Publiés sons la direction de M. le Dr. L. F. DE BEAUFORT et M. M. les Dr. A. A. PULLE et L. RUTTEN. Vol. XVI Ethnographie, livraison I. 148 SS. Mit zwei Karten, 13 Taf. und 34 Abb. im Text. Großquart. Leide. Librairie et imprimerie ci-devant E. J. BRILL. 1924.

Die Ergebnisse dieser Expedition bedeuten eine erfreuliche Förderung unserer Kenntnisse der Zentralstämme Neuguineas. Der Weg ging nordsüdwärts den Mameramofluß hinauf, und dann von dem in dessen Quellgebiet gelegenen Doormans Top nach Wilhelmina Top, das bereits der südlichen Zentralkette angehört. Von der anderen, der südlichen Seite her, war auch die Lorentz-Expedition[24] ungefähr so weit gekommen, und war dort namentlich auf die kleinwüchsigen Stämme der Pěsěchěm und der Goliath-Pygmäen gestoßen. WIRZ kann nun die bedeutungsvolle Feststellung machen, daß die Bewohner beider Gebiete eine vielfache Übereinstimmung in Kultur und Sprache hervortreten lassen. „Somit läßt sich mit ziemlicher Sicherheit sagen, daß das ganze ungeheure Gebiet von Zentral-Neuguinea recht gleichmäßig besiedelt ist, und daß diese Bevölkerung in jeder Hinsicht, ethnisch und der Sprache nach, durchaus homogen ist. In dem ganzen, von der Expedition durchreisten Gebiet wurde von den Eingebornen mit geringen Abweichungen ein und dieselbe Sprache gesprochen und auch die Sprache der Pěsěchěm scheint nach den wenigen, von jener Expedition aufgeschriebenen Worten, derjenigen von Zentral-Neuguinea recht nahe zu stehen. Auch somatisch macht die Bevölkerung einen recht einheitlichen Eindruck, ...“ (S. 4). Daß die hohen Gebirge kein absolutes Verkehrshindernis für diese Primitiven bedeuten, bringt der Autor mit folgenden Worten zum Ausdruck: „Eines der bedeutendsten Resultate der Expedition war aber die Entdeckung eines von den Eingebornen benützten Verkehrsweges über die Zentralkette, östlich vom Wilhelmina-Top mit einem Paßübergang in der fabelhaften Höhe von ± 4200 *m* ü. M.“ (S. 4.)

Mit Recht hebt der Verfasser hervor, daß überhaupt die Beziehung dieser Zentralstämme mehr nach dem Süden von Neuguinea, so einerseits zu den schon genannten kleinwüchsigen Pěsěchěm und Goliath-Pygmäen, und anderseits zu den Marind-anim weist, und viel weniger nach dem Norden. Der Gegensatz in den Sprachen, an der Küste im Norden die melanesischen, im Zentrum und Süden die papuanischen, weist ja in dieselbe Richtung. Aber noch weiter, bis weit in Australien hinein, findet der Autor zahlreiche Anklänge wieder. „Aber auch Australien und Zentral-Neuguinea zeigen viel Übereinstimmendes. Ich erwähne hier bloß die Seelensteine, die nirgends sonst in Neuguinea bekannt sind, aber ihr Analogon in den *churinga* der Australier haben[24a].“ (S. 7.)

Wie man sieht, stehen wir hier offenkundigen kulturhistorischen Beziehungen gegenüber, wie sie namentlich von den Vertretern der Kulturkreislehre, GRÄBNER, FOY, SCHMIDT u. a., schon früher erarbeitet wurden. WIRZ hat keineswegs versäumt, wenigstens in kurzer Zusammenfassung seine Ergebnisse mit denjenigen der Kulturkreis-Ethnologen zu konfrontieren. Letztere können mit der Bestätigung, die ihnen WIRZ' Resultate im wesentlichen bringen, gewiß wohl zufrieden sein. WIRZ äußert sich selbst wie folgt: „Der größte Teil des materiellen und geistigen Kulturbesitzes müßte jedoch nach GRÄBNER's Theorie in dem westpapuanischen Kulturkreis unterzubringen sein. Dieser wird bekanntlich charak-

[24] LORENTZ: Zwarte menschen, witte bergen, Leiden 1913.

[24a] Vgl. hier W. SCHMIDT: Die Stellung der Aranda, Zeitschr. f. Ethnol., Jahrg. 1908, S. 866 ff.

terisiert durch das Vorhandensein agnatischer Deszendenz, hier jedoch in Verband mit einem ausgesprochenen Zweiklassensystem, das bekanntlich einstmals auch im ganzen südlichen und östlichen Teile von Neuguinea vorherrschend war, und auch heute noch durchgehends nachgewiesen werden kann, die Rundhütte mit aufgesetztem Kegeldach, getrenntes Wohnen der Geschlechter, das Steinbeil mit eingelassener Klinge, neben dem sich hier in Zentral-Neuguinea jedoch auch das jedenfalls jüngere, zusammengesetzte Steinbeil mit knieförmigem Schaft vorfindet, die Penisfutterale, ovale Holzschüsseln u. a. m. Der Bogen wäre schließlich als Erbstück der melanesischen Kultur zu betrachten, der weiterhin die Schweinezucht, der Tabakbau und die Bananenkultur, das Betelkauen und das zusammengesetzte Steinbeil mit Zwischenfutter einzureihen wäre." (S. 7/8.)

Wenn Wirz im Anschlusse an diese Ausführungen meint, daß trotzdem die Aufstellungen der Kulturkreis-Ethnologen entschieden noch mancher Verbesserung bedürftig seien, so spricht er damit eigentlich doch nur eine Selbstverständlichkeit aus. Denn zunächst handelt es sich doch einmal darum, ob die kulturhistorische Richtung in der Völkerkunde prinzipiell auf dem rechten Wege war und ist. Das scheint auch Wirz angesichts der von ihm beobachteten Tatsachen nicht mehr bezweifeln oder in Abrede stellen zu wollen. Modifikationen im einzelnen werden nun noch sehr viele nötig werden. Und daß für Neuguinea speziell Wirz' neue Materialien von großer Tragweite sind, soll gerne anerkannt werden. Ich glaube, vor allem die Tatsache, daß hier ein großes Gebiet von einer einheitlichen Papua-Sprache beherrscht wird, ist bedeutungsvoll. Bisher wurden Papua-Sprachen nur im Munde von kleinen, trümmerhaften Volksgruppen gefunden.

Zu bedauern ist, daß die im übrigen so wertvolle Publikation so manche Verstöße gegen die deutsche Sprache aufweist. Auch zahlreiche Druckfehler wirken störend bei der Lektüre.

P. Wilh. Koppers, S. V. D.

De Vuippens, P. Ildefonse. *Le Paradis terrestre au troisième ciel.* Exposé historique d'une conception chrétienne des premiers siècles. Avec deux illustrations. 166 SS. Librairie de l'œuvre de S.-Paul. Fribourg 1925.

Der Verfasser hat mit größter Sorgfalt alle Ansichten über das Paradies zusammengestellt. Er erörtert die Erzählungen der Juden, der Christen und der Naturvölker. Dabei findet er, daß fast alle vom Paradies als von einem noch jetzt existierenden Orte sprechen. Dieser Ort liegt nach der verbreitetsten Meinung in der Höhe, auf oder über einem Berge. Die Christen der ersten fünf Jahrhunderte verlegten das Eden in den dritten Himmel. Dieser Himmel muß angesehen werden als eine der planearischen Sphären, und zwar die des Planeten Mars, da man mit der äußersten (des Saturn) zu zählen anfing.

P. Dam. Kreichgauer, S. V. D.

Becker Carl, S. D. S. *Indische Erzählungen.* Unter Mitwirkung von mehreren Salvatorianer-Missionaren. 256 SS. Mit vielen Bildern und reichem Buchschmuck. Im Verlag der Missionsgesellschaft „Königin der Apostel", Wien. Druck der Buch- und Kunstdruckerei Herold, Ebenda 1925.

Das vorliegende Büchlein wendet sich an weitere Kreise, soweit sie für Mission und fremdes Volkstum ein Interesse haben. Aber trotz seiner populären Fassung hat es auch dem Fachmanne manches Wissenswerte zu sagen. Die Männer nämlich, die darin zu Worte kommen, haben alle viele Jahre an Ort und Stelle (in Assam) verweilt, sind mit Sprache, Land und Leuten wohl vertraut geworden und können so wirklich über Selbsterschautes und Selbsterlebtes berichten. Dieses Moment ist es vor allem, das die Lektüre nicht nur lehrreich, sondern auch genußreich macht. Traurig nur muß es stimmen, zu sehen, daß alle diese opfermutigen Männer nun schon so viele Jahre fern ihres Wirkungsfeldes gehalten werden (des Krieges wegen wurden sie alle heimgeschickt), wo ein großer Teil

von ihnen nicht nur als Missionäre, sondern auch als wissenschaftliche Forscher (so namentlich die PP. Becker, Molz, Stegmüller usw.) so erfolgreich tätig waren. Das Büchlein läßt abermals schmerzlich ahnen, was unsere Wissenschaften noch alles von diesen Männern hätten erwarten dürfen. P. Wilh. Koppers, S. V. D.

Leroy Olivier. *Essai d'introduction critique à l'étude de l'économie primitive.* Les théories de K. Bücher et l'ethnologie moderne. XIV + 136 pp. 14 illustrations hors texte. Librairie Orientaliste Paul Geuthner. Paris 1925.

Der Verfasser O. Leroy (Docteur ès-sciences politiques et économiques, Agrégé de l'Université) hat uns hier eine Publikation geschenkt, an der man seine helle Freude haben muß. Wir glauben nicht zu viel zu sagen, wenn wir sie als einen Markstein in der ethnologischen Literatur des französischen Sprachgebietes bezeichnen. Wenn der Autor auch in erster Linie K. Bücher's bekannte evolutionistische Konstruktionen zum Wirtschaftsleben der Naturvölker aufs Korn nimmt, so werden doch — immer an der Hand der Tatsachen — nicht weniger entschieden die Evolutionisten des eigenen Landes, namentlich Dürkheim und Lévy-Brühl, in die Schranken gewiesen. Die Waffen entnimmt der Verfasser im wesentlichen den Arbeiten der Vertreter der historischen Ethnologie, einerseits des deutsch-österreichischen, anderseits des nordamerikanischen Zweiges. Aber es muß bei allem betont werden, daß Herr Leroy sich tief und gründlich in die ethnologischen Fragen hineingearbeitet hat. Sein Urteil verrät durchwegs eine große Selbständigkeit, und die neuen Gedanken, welche er vorbringt, sind der ernsten Beachtung wert.

Um einen Einblick in die behandelten Themata zu gewähren, lassen wir die Kapitelüberschriften folgen: Préface, Introduction, Méthode et principes, Égoisme primitif, Structure sociale, Propriété, Prévoyance, Séparation des sexes et division du travail, Problèmes d'origine: travail, échange, domestication des animaux, Conclusions. Der Verfasser hat recht (S. IX), so gründlich ist K. Bücher, dieses so „wenig erfreuliche Kapitel“ [25] auf dem Gebiete der ethnologischen Wirtschaftsforschung, noch nicht behandelt worden. Die ethnologischen Fachkreise, man kann wohl ohne Übertreibung sagen, der ganzen Welt, sind seit längerem über die hier in Frage stehenden Konstruktionen K. Bücher's zur Tagesordnung übergegangen. Nachdem nun ebenfalls von nationalökonomischer Seite, allerdings mit wesentlicher Hilfe der historischen Ethnologie, eine ebenso umfassende als scharfsinnige Zurückweisung erfolgt ist, kann man wohl hoffen, daß auch die nicht ethnologischen Kreise, so namentlich Nationalökonomen und Soziologen, dem Fortschritt der Zeit gerecht werden und nicht mehr Märchen und Mätzchen über den wirtschaftlichen Urzustand der Menschheit weiter tradieren, die, um hier einen Ausdruck von K. Bücher zu variieren, wirklich längst schon in die nationalökonomisch-soziologische Rumpelkammer hineingehörten.

Zum Teil neue und auf jeden Fall beherzigenswerte Gedanken bietet Leroy in dem letzten Kapitel, in den Conclusions, seines Buches. Seine Ausführungen, die hier nicht in extenso wiedergegeben werden können, gipfeln in der wohlberechtigten Mahnung, in der Mentalität der heutigen Primitiven und Primitivsten nicht ohne weiteres die wirklich primitive Mentalität der Menschheit zu sehen. Hier leitet den Verfasser offenkundig der Gedanke, daß die Primitivsten auch dann, wenn erwiesen werden kann, daß sie als eigentliche Degenerationen nicht zu gelten haben, sondern nur in der Entwicklung stehengebliebene Reste der Urmenschheit darstellen, doch nur mit Vorsicht im Sinne von Ursprung und Anfang ins Feld geführt werden dürfen; denn Stillstand allein bedeutet gemäß der gemeinen menschlichen Erfahrung immer auch schon irgendeinen Rückschritt.

Das vortreffliche Buch verdient die weiteste Verbreitung. Gute Register am Schlusse erhöhen seine Brauchbarkeit und damit seinen Wert. Auch die Ausstattung durch den Verlag ist eine gute zu nennen. P. Wilh. Koppers, S. V. D.

[25] So vom Referenten charakterisiert in Schmidt-Koppers: Völker und Kulturen, I, S. 387.

Lopatin Iv. *Nabljudenija nad bytom Gol'dov* (Beobachtungen über das Leben der Golden). Mit 9 Orig.-Ill. nach photographischen Aufnahmen des Verfassers. Vladivostok. Ausgabe und Druck der Staatlichen Universität des Fernen Ostens. 1921. 46 SS. Oktav.

Unsere ethnographische und linguistische Literatur in den gangbaren europäischen Sprachen über die Völker des Amurgebietes und speziell über die Golden ist keine umfangreiche, und auch hinsichtlich dessen, was seitens der auch aus anderen, denn rein wissenschaftlichen Gründen interessierten Russen veröffentlicht wurde, gilt dasselbe. Ein einheitliches Bild über die Golden gewinnen zu wollen, hieße, wie so oft in unserer Disziplin, das in anderen Büchern und hauptsächlich in schwer zugänglichen russischen Zeitschriften zerstreute Material und sporadische Bemerkungen zu sammeln. Dabei wären wir in erster Linie natürlich auf Leopold v. Schrenck's bis dato unüberholt gebliebenes, heute aber gar nicht mehr aufzutreibendes Werk „Die Völker des Amurlandes" (St. Petersburg 1881 und 1891) angewiesen, dessen nur die Anthropologie und materielle Kultur berücksichtigende Ausführungen nach der religiösen Seite ihre Ergänzung in der Arbeit von Čimkevič, *„Materialy dla izučenija šamanstva u Gol'dov"* (Materialien zum Studium des Schamanentums bei den Golden-Chabarovsk 1896) finden und in Grube's darauf fußendem Aufsatz „Das Schamanentum bei den Golden" (im „Globus" 1896, S. 89—93), nachdem bereits vorher (1888) A. Woldt im „Internationalen Archiv für Ethnographie", Bd. I, S. 92—107, eine schöne Arbeit „Die Kultusgegenstände der Golden und Giljaken" (mit zwei Tafeln Götterfiguren und Kultgeräten) geliefert, die stellenweise mehr ist, wie eine bloße Beschreibung jener Objekte, die Kapitän Jacobsen von seiner Expedition in die Amurländer („Globus", Bd. LII, S. 152, 171, 205, 220) für das Berliner Völkerkundemuseum mitbrachte. Aber dennoch würden auch in diesem Bilde zweifellos Lücken bleiben. In bezug auf die Sprache sind wir insofern besser daran, als wenigstens Wörterbücher vorliegen, so das „Goldisch-Deutsche Wörterverzeichnis" von Wilhelm Grube in der 2. Lieferung des Anhanges zum 3. Bande von Leopold v. Schrenck's „Reisen und Forschungen im Amur-Lande in den Jahren 1851—1856" (St. Petersburg 1900, X + 144 in Quart, und das des russischen Priesters Prokopij Protod'jakonov (*Gol'dsko-russki slovar,* Vladivostok 1901, 52 SS. in Oktav). Diesem Geistlichen verdanken wir übrigens auch eine russische Sammlung von „Liedern, Sagen und Märchen der Ussuri-Golden", herausgegeben in den „Denkschriften der Gesellschaft zur Erforschung des Amurgebietes", Bd. 5, 1 (Vladivostok 1896), eine Abhandlung, die Referent aber nicht aus eigener Anschauung kennt. An Texten ist, soweit ich unterrichtet bin, bisher nichts herausgegeben worden, wofern man dahin nicht die Übersetzungsarbeiten der russisch-orthodoxen Mission rechnen will, die aber nach Grube's, also eines Kenners Urteil, sehr minderwertig sein sollen („Globus", 1. c. 89) und ihrem Charakter nach als etwas Künstliches, auch wenn sie einwandfrei wären, immer nur einen sekundären Wert haben können. Es bleibt also nach dieser Richtung noch viel zu tun, und da ist Eile nötig, denn es handelt sich ja um ein aussterbendes Volk. Als letzte deutschsprachliche Erscheinung, die, weil zum Thema gehörig, den Golden viel Beachtung schenkt, muß hier Arsenijev's Werk „In der Wildnis Ostsibiriens" (bis jetzt zwei Bände) genannt werden, dem Schreiber dieses in bezug auf das ethnographische und religiöse Moment durch zwei Besprechungen in dieser Zeitschrift (Bd. XVII—XIX, S. 1135 und XX, SS. 806—808) gerecht zu werden versuchte.

Jetzt liegt die oben genannte, relativ kleine Abhandlung vor. Daß sie, vor vier Jahren erschienen, erst heute zur Erörterung kommt, wird der geneigte Leser mit der durch die politischen Wirren im Osten bedingten Unterbindung regelrechter buchhändlerischer Beziehungen nach Vladivostok als dem Erscheinungsort für begründet hinnehmen. Die Schrift, glücklicherweise noch in der alten vorbolschewistischen Orthographie abgefaßt, bildet das 4. Heft des 66. Bandes der rühmlichst bekannten „Nachrichten des Orientalischen Institutes in Vladivostok", das nach dem Umsturz zur orientalischen Fakultät der Staatlichen Universität des Fernen Ostens wurde, und wir können der jungen Hochschule nur wünschen, daß es ihr auch für die Zukunft beschieden sein möge, den guten Ruf einer Stätte ernster Forschung weiter zu festigen und auszubreiten, welchen sie

sich auf ihrer Vorstufe als orientalisches Institut während zwanzig langer Jahre durch ihre wissenschaftlichen Publikationen unter den interessierten europäischen Orientalisten erworben hat.

Kann und will die Arbeit auch nicht ein Gesamtbild der Ethnographie der Golden bieten, so verdient sie doch als erste einschlägige zusammenfassende Monographie besondere Beachtung, ja, geradezu eine Übersetzung, um auch dem des Russischen Unkundigen eine Handhabe zu werden. Eine Wiedergabe in deutscher Übersetzung an dieser Stelle müssen wir uns aus leicht begreiflichen Gründen natürlich versagen, und so sei denn im folgenden dem Interessenten mit einer gedrängten Inhaltsangabe unter Hervorhebung des Wesentlichsten gedient. Vorausschicken wollen wir, daß der Verfasser, wie ja schon aus dem Titel ersichtlich, nur die Resultate eigener Beobachtung gibt und sich in seiner Beurteilung der einzelnen Momente vollkommen selbständig und unbeeinflußt durch die vorhandene Literatur erweist. Die Ausführungen bilden, wie wir den kurzen einleitenden Worten entnehmen, das auf ausgesprochen ethnographischen Expeditionen während der Jahre 1913—1916 unter den Golden am Amur (manju: *Sahali*[26]), am Ussuri und an der Tunguzka gesammelte Rohmaterial. Erwähnt sei noch, daß Lopatin bereits 1916 eine andere Abhandlung über dasselbe Thema unter dem Titel *„Gol'dy. Etnografičeskij očerk"* (Die Golden. Eine ethnographische Skizze. Denkschriften der Kais. Russ. Gesellschaft der Orientkunde) veröffentlicht hat, die nach einem Passus auf S. 33 der gegenwärtigen Broschüre zu schließen, einen größeren Umfang wie diese zu haben scheint, mir aber nicht zugänglich ist.

Der erste, 21 Seiten umfassende Abschnitt ist den Begriffen „Ehe und Liebe" gewidmet. Der Kalym, Kaufpreis (goldisch *tori;* cf. manju *turigen*: Lohn, Sold, Miete) für die Braut ist ein relativ hoher und beträgt unter gut situierten Verhältnissen etwa fünfhundert Mark, zwei eiserne Kessel und zehn Stück chinesischen Stoff. Das hat zur Folge, daß für sehr viele die Ehe ein unerschwinglicher Luxus bleibt und sie de jure Junggesellen bleiben müssen. Herzensneigungen bleiben seitens der Eltern unberücksichtigt. Die Mädchen werden oft noch als Kinder an den Meistbietenden verkauft. Sobald die beiden Parteien handelseinig geworden, wird ein Angeld gezahlt. Das Alter der Nupturienten spielt keine Rolle. Ist der Bräutigam noch zu jung, so wird mit dem definitiven Abschluß gewartet. Aber selbst Differenzen von fünfundzwanzig Jahren kommen vor. Lopatin führt ein Beispiel an, in dem ein zwölfjähriger Knabe an eine 35jährige Frau verheiratet wurde, die nach 10- bzw. 15jähriger Ehe mit einem 56- bzw. 60jährigen Mann verwitwet war. Die Gebräuche und Praxis bei der Eheschließung sind außerordentlich einfach, doch haben einige Erscheinungsformen „für die Ethnographie eine große Bedeutung, denn sie heben den Vorhang von einer längst vergangenen Zeit und gestatten somit bis zu einem gewissen Grade ein Urteil über die Entwicklung des Instituts der Ehe" (S. 2). Die Braut wird gesucht, wenn der Knabe 14 bis 16 Jahre alt ist. In Begleitung des Sohnes und unter Mitnahme eines halben Eimers (zirka 6·5 Liter) Branntwein machen sich die Eltern auf die Kahnfahrt zu der eventuell in Frage kommenden Familie auf. Mit dem gewöhnlichen

---

[26] Der Schwarze; nach Plath, Geschichte des östlichen Asiens, I. Teil, S. 5, auch *Sanghalian* (wohl irrtümlich statt *sahaliyan?*)-*Oula (ula)*: der schwarze Fluß; chin. 黑龍江 *Hĕ lōung kiāng*: der schwarze Drachenfluß oder 黑水 *Hĕ chouĕi*: das schwarze Wasser; cf. mong. *saxal*, tatar. سقال: Bart. — Bemerkung: Die Transkription des Manju folgt hier derjenigen von Hans Conon von der Gabelentz in seinem bekannten Wörterbuch. Für die Umschrift der übrigen hier vorkommenden Sprachen ist ausschließlich das „Anthropos"-Alphabet zur Verwendung gelangt. Die russisch transkribierten goldischen Ausdrücke des Buches sind unangetastet geblieben, nur daß an Stelle der russischen Buchstaben das entsprechende „Anthropos"-Zeichen gesetzt wurde und das russisch gesprochene *e* in der Umschrift phonetisch aufgelöst wurde. In diesen goldischen Wörtern dürfte vielleicht statt *x* ein *h* zu setzen sein, zu welchem Schluß Analogien mit den Transkriptionsmethoden des Manju in russischen und deutschen Werken berechtigen. Ein goldisches Wörterverzeichnis zur Kontrolle stand dem Referenten bedauerlicherweise nicht zur Verfügung. Die sprachlichen Vergleiche, wie überhaupt alle Zusätze in Klammern, stehen nicht in der Vorlage und stellen Beziehungen dar, die sich unwillkürlich aufdrängten.

Gruß *bačkafu* betreten sie die Fanza [27], wo der Vater des Bräutigams in spe, welch letzterer übrigens während der ganzen folgenden Vorgänge knien muß, ein Glas fordert, den Branntwein am Feuer erwärmt und dann dem Hausherrn einen Trunk anbietet. Bevor dieser ein zweites Glas trinkt, frägt er nach dem Begehr der Ankömmlinge, und nun wickelt sich die weitere Verhandlung in ganz bestimmten, durch die Tradition festgelegten Formen und Formeln ab, gewissermaßen secundum ritum. Hat der Vater der Braut seine Zusage gegeben, so trinkt er das zweite und darauf ein drittes Glas, das dann der Brautmutter gereicht wird, während der Bräutigam jetzt vor ihr kniet. Auf Kosten der Eltern des letzteren wird dann im Hause der Brauteltern ein Gastmahl veranstaltet und damit ist der erste Teil der Eheschließungsgebräuche — *moderku* (vielleicht mit manju *modo*: zurückhaltend im Sprechen, zusammenhängend) — beendet.

Der zweite heißt *toktolku* und folgt, wenn der Vater des Bräutigams im voraus auf Erfüllung seiner Wünsche rechnen konnte, in dieser Vorahnung die nötigen Geschenke für die Eltern der Braut bereits mit sich gebracht und sonst bei Kasse ist, unmittelbar auf das *moderku*. Sind diese Voraussetzungen nicht vorhanden, so wird ein besonderer Zeitpunkt dafür bestimmt. Das *toktolku* umfaßt den Begriff der Festlegung des *tori*. (Etymologisch ist *toktolku* zweifellos mit manju *toktombi*: bestimmen, in Richtigkeit bringen, *tokton*: bestimmt, fest — cf. mongolisch *toktagal*: Festsetzung, *toktal*: Entschlossenheit, *toktaxu:* sich festigen — zusammenzustellen.) Geben die Eltern ihre Tochter gern her, so ist das *tori* ein niedriges, andernfalls — entsprechend höher. Ein endgültiger Abschluß kommt jedoch nur zustande, bis die Kaufsumme ganz erlegt ist, und wenn es auch Jahre dauern sollte. Ist auch diese Frage im Prinzip geregelt, dann wird ein zweites Gastmahl abgehalten. Die Braut nimmt auch hieran, wie am *moderku*, nicht teil, während der Bräutigam vor jedem Gast auf die Knie fallen muß, sobald diesem das Glas mit Branntwein kredenzt wird. Dies Gastmahl, alias Trinkgelage, dauert zwei bis drei Tage.

Der dritte Teil, *sarin* genannt (cf. manju *sarin*: Gastmahl, *sarilambi*: bewirten; ich möchte, nicht etwa sprachlich, sondern sachlich mong. *xurim* dazu in Parallele setzen: Versammlung, Gastmahl, dann aber bei den Kalmüken vorzugsweise: Hochzeit, und in derselben Bedeutung bei den Burjaten und einigen ostmongolischen Stämmen: *xörim, xör'm, kürim, xorin, kör'm*), entspricht etwa unserer Verlobung. Die Eltern des Bräutigams begrüßen alle Anwesenden im Hause der Braut mit Ausnahme dieser selbst, die festlich gekleidet ist. Der Bräutigam darf mit den Schwiegereltern nicht sprechen. Nach Bewirtung der ganzen Gesellschaft mit Branntwein werden schließlich auch Bräutigam und Braut mit je einem Glas bedacht, die beide niederknien, der Bräutigam mit einem, die Braut mit beiden Knien, sich die rechte Hand reichen und austrinken. Diese Zeremonie heißt *dira očini*, gilt als die wichtigste und endet, da Essen nicht gereicht wird, in einem wüsten Gelage, bei dem oft genug alte Händel zum Austrag gebracht werden. Die Braut (*gjamakta*) bleibt vorläufig im Hause der Eltern und wird später unter großer Feierlichkeit in ihr neues Heim gebracht, wobei sie ihre Freundinnen geleiten.

Diese Brautfahrt erfolgt sommers stets im Kahn, auch wenn die neue Wohnstätte in demselben Dorfe liegen sollte; es werden dann eben Umwege gemacht. Sobald der am Hause wartende Bräutigam des Kahnes seiner Angetrauten ansichtig wird, veranstaltet er auf dem Wasser eine Jagd nach ihr. An der endlichen Begrüßung am Ufer nimmt die gesamte Dorfgemeinschaft teil. Die Braut liegt unterdessen im Kahn unter einer Decke und erst nachdem alle Gäste die *Fanza* betreten, befreit sie der Bräutigam aus ihrer Situation und führt sie zu einem vor dem Eingang zur Hütte ausgebreiteten Felle, auf das sie niederkniet, während die Hausgenossen sich dem Pfahl *Guri na Malo* (?) oder dem eigens für diesen Fall verfertigten großen hölzernen Idol *Djulin* (wohl dasselbe wie *Djulán* in Int. Archiv f. Ethnographie, l. c., S. 107, Nr. 143) zuwenden und der Brautvater folgendes Gebet vorträgt:

„Alter *Bibu!* Gib ihnen Leben,
Ein gutes und langes
Und schenke ihnen viele, viele Kinder!

[27] *Fanza* ist das chinesische 房子 *fâng-tzèu*: Haus; das Wort wird allgemein von den Völkern des Amurlandes, auch von den russischen Kolonisten gebraucht.

Darauf bringt er dem *Sjeon* ein Opfer aus Branntwein, Blättertabak, Grütze und Fisch dar und rezitiert, gegen das Herdfeuer gewendet:

„Mutter *Fadja!* Gib ihnen
Ein gutes Leben, sende
Viele, viele Kinder!"

worauf unter den Rufen *„Uoo! Baro!"* die gleichen Substanzen ins Feuer geworfen werden. Nun erhebt sich die Braut und betritt die *Fanza,* wo der Ritus *dīra očini* wiederholt wird, während der junge Ehemann unter Kniebeugung vor jedem Älteren die auf den Pritschen sitzenden Gäste mit Branntwein bewirtet. Das anschließende Mahl dauert fünf bis sieben Tage und ist natürlich für den armen Golden mit hohen Ausgaben verknüpft. Nach Ablauf des Festes bleibt die Brautmutter etwa zwei Wochen im Heim ihrer Tochter, einerseits, um ihr bei der Einrichtung behilflich zu sein, dann aber auch, um das Benehmen ihres Schwiegersohnes zu beobachten. Sollte dieser seine junge Frau roh behandeln, so fahren Mutter und Tochter Knall auf Fall nach Hause. Die Feier der Hochzeit ist an keine bestimmte Jahreszeit gebunden und die äußere Form ändert sich im Winter nur insofern, als dann Brautfahrt und Brautjagd auf Hundeschlitten vor sich gehen, die besonders für diesen Zweck konstruiert werden. Die Heimführung der Braut und der fingierte Raub heißen *dere.* (Einen Anklang im Manju kann ich nicht feststellen; dagegen hat das Mong. einen Ausdruck *degerme,* in der Umgangssprache *dērme,* kalmükisch auch *dērem*: Plünderung, Raub; in einem östlichen Dialekt *dērim*: Räuber.)

Alle diese angedeuteten Gebräuche finden jedoch nur statt, wenn die Ehekontrahenten ungefähr gleichen Alters sind, der Bräutigam die erste Ehe eingeht, Witwer ist oder keine weitere Frau hat. So fällt bei zu jugendlichem Alter das *dere* entweder fort oder wird vereinfacht oder ein älterer Verwandter des Bräutigams übernimmt dabei die Rolle des letzteren. Ist der Bräutigam bejahrt oder schon anderweitig durch eheliche Bande engagiert, so werden *moderku* und *toktolku* stark gekürzt, beim *sarin* wird das *dīra očini* nicht vollzogen, ebenso auch nicht die Brautjagd, die Gebete und die Opfer. Die Regelung der ganzen Angelegenheit läuft, besonders bei Bi- und Polygamisten, auf einen widerlichen Handel hinaus, wie Lopatin das durch einige Beispiele illustriert. „Der Gebrauch des Brautraubes hat, wie viele andere der Hochzeitszeremonien, ein hohes Alter, nur haben sie ihren ursprünglichen Sinn und ihre Bedeutung verloren und sind nur Reste geblieben, die von primitiven Zeiten künden" (S. 14). Dem fiktiven Raub entsprach damals ein wirklicher und noch heute hält die Sage vom kühnen *Margo,* dem Brauträuber, das Andenken an den ehemaligen Sachverhalt unter den Golden aufrecht. „Die Gewohnheit des Brautkaufs spricht von einer höheren Entwicklungsstufe der Ehe. Mit der Vertiefung des Eigentumsbegriffes entfaltet sich bei den primitiven Völkern die Anschauung der familiären und sozialen Beziehungen. Das Weib wird Eigentum der Stammesgruppe und darum soll jeder, der auf eine Frau Anspruch macht, mit dem Haupt des Stammes oder der sozialen Gruppe zu tun haben. Das Weib als Eigentum gewinnt einen Wert und darum muß jeder, der es aus einem Stamm oder einer Gruppe nimmt, dem bisherigen Besitzer Zahlung leisten. Seitdem beginnt das Weib die Rolle eines wichtigen Objektes im Tauschhandel der Urvölker zu spielen. Die Golden sind auf dieser Stufe der Entwicklung der Ehe stehen geblieben. Bei ihnen kann das Weib jeder, auch der Ausländer, käuflich erwerben", wie zahlreiche Beispiele mit Chinesen als Reflektanten beweisen (S. 14). In den Gegenwert für die Braut sind stets ein oder zwei gußeiserne Kessel chinesischer Arbeit eingeschlossen. Es ist das verständlich, wenn wir in Betracht ziehen, daß die Golden weder Metall- noch Tongeschirr kennen.

Keuschheit wird zwar nicht als besonderer Vorzug geschätzt, jedoch bei der Braut vor Eingehen der ersten Ehe meist gefordert. Betrug nach dieser Richtung berechtigt zur Rückforderung des *Tori.* Anderseits werden aber auch Mädchen nicht verschmäht, die bereits im Hause der Eltern geboren haben. Die Tochter ist zwar Eigentum ihres Vaters, hat aber in seinem Hause volle persönliche Freiheit. Lopatin erzählt einen einschlägigen Fall von einer Goldin *Koptoki,* die während einer Gedächtnisfeier *(kaza)* verführt worden war. Bei verheirateten Frauen wurde Ehebruch vor noch nicht allzu langer Zeit offiziell

mit dem Tode bestraft; heute geschieht das nur noch im geheimen aus Furcht vor dem Eingreifen der russischen Behörden. Die Ehefrau darf fremde Männer weder anschauen, noch mit ihnen sprechen, und selbst in Gesellschaft darf sie mit Männern nur dann reden, wenn sie gefragt wird. Spiele, welche verheiratete Glieder beiderlei Geschlechtes vereinen könnten, gibt es auch nicht. Daß trotz dieser Einschränkungen allerhand vorkommt, was nicht programmäßig ist, beweisen auch die Familienverhältnisse der Golden, und LOPATIN erwähnt u. a. ein Ehepaar: Der „Mann" — 13 Jahre, die Frau — 23; als Vater eines elf Monate alten Kindes kam der 19jährige Bruder des Mannes in Betracht. Eifersucht äußert fast nur der Mann. Die Anzahl der Frauen — in wohlhabenden Familien zwei bis drei, bei reichen Leuten vier bis fünf — gilt, wie auch anderswo, als Maßstab für die soziale Stellung. Der oben erwähnte *Margo* soll 30 oder 60, ja, nach einer anderen Version, so viele Frauen gehabt haben, „wie Flöhe auf seiner Lagerstätte". Frauenraub ist Heldentat, und, folglich, je höher ihre Zahl, um so höher des Helden Ruhm. Bei Polygamie soll der Tradition nach die erste Frau zwar de jure die Vorrechte einer solchen genießen, daß das Bild de facto aber anders aussieht, liegt auf der Hand.

Das Kapitel „Familie" (S. 24 bis 32) stellt das Leben der Golden mit Rücksicht auf ihre Existenzbedingungen als Jäger und Fischer ohne eine solche als undenkbar hin. Dabei wachsen die einzelnen Hausverbände auch, abgesehen von dem eigenen Kindersegen, durch Aufnahme lediger, verheirateter und verwitweter Brüder und anderer Verwandter mit ihrer Nachkommenschaft manchmal zu recht beträchtlichen Gruppen an. Oft genug liegt der zwingende Grund für diese Erscheinung in der Notwendigkeit, viele Arbeiten gemeinsam ausführen zu müssen. LOPATIN erwähnt eine Familie von 25 Köpfen. Größerer Zuwachs hat denn auch immer von Zeit zu Zeit Erweiterung der Wohnstätte *(fanza)* zur Folge, in der die enger zu einander gehörigen Familienglieder einen bestimmten Winkel einnehmen. Jede Mutter näht und kocht nur für ihre Familie, und deren Interessen verfolgen auch die Männer bei ihrer gewöhnlichen täglichen Beschäftigung. Dagegen tragen die Arbeiten zur Herbeischaffung des *jukol* (Dörrfische) für den Winter und überhaupt zur Eindeckung mit Lebensmittelvorräten einen gemeinschaftlichen Charakter und jede große Familie besitzt nur e i n e n Speicher, dem die einzelnen Glieder ihren jeweiligen Bedarf entnehmen. Dasselbe gilt auch für die Jagd auf Pelztiere und bei Aufnahme von Kredit auf Waren für die Löschung der Schuld. Die Rechte der Einzelfamilie und ihre Verpflichtungen gegenüber der großen sind durch die Gewohnheit streng reglementiert und damit ein verhältnismäßig friedliches Einvernehmen gesichert, das nur selten durch kleine Skandalszenen, a conto der Polygamie zu setzen, gestört wird, in welchen Fällen die Autorität des Oberhauptes schnell Ordnung schafft. Aus patriarchalischem Empfinden heraus erklärt sich auch die unbedingte, aber ungezwungene Unterwürfigkeit aller Angehörigen einer großen Familie ihrem Ältesten gegenüber, der diese aber seine Gebietergewalt nicht unnötigerweise fühlen läßt. Das einmal zur Norm gewordene gegenseitige Verhältnis wird als etwas Selbstverständliches hingenommen, das keiner besonderen Einschärfung einerseits und Hervorhebung anderseits bedarf. Daher auch kein Ungehorsam der Kinder, keine Drohungen, keine Strafen, keine Morallehren. Die Lage der Frau ist eine sehr gedrückte; ihr Los ist Schweigen, und sie darf erst essen, nachdem sich der Mann gesättigt.

Interessant ist innerhalb der Familie auch die gegenseitige Anrede. Nur Kinder und junge, unverheiratete Leute werden bei ihrem Namen gerufen, alle älteren aber mit d e m Worte, das ihr verwandtschaftliches Verhältnis bezeichnet; so der Vater mit *ama* (ebenso manju *ama*: Vater, Hausvater — nach V. D. GABELENTZ: ein Ehrenname; cf. mong. *aba*: Vater, Papa, und das Diminutiv dazu *abagai*, das überhaupt als respektvoller Ausdruck gegenüber allen an Alter u n d Verwandtschaftsgrad Höherstehenden gebraucht wird), die Mutter mit *ana* (tatarisch ᠠᠨᠠ; cf. manju *eniye*: Mutter, Hausfrau; koibalisch und sojotisch *enei*: Wirtin, Alte, Hausfrau), der Großvater mit *dama*. Der Mann nennt seine Frau entweder beim Namen oder *mama* (cf. manju *mama*: Großmutter, alte Frau), während sie sich an ihn mit *pari* (am Ussuri), resp. mit *modafu* oder *njuani* (am Amur) wendet, nach der Geburt des ersten Kindes aber, das einmal *Namja* heißen möge, ihm mit *Namja amini* (Vater *Namja's*) begegnet. So heißt er von nun ab auch bei den übrigen

Hausgenossen. Die Geschwister nennen den älteren Bruder *aga* (manju *age*: älterer Bruder, Herr [in der Anrede], daneben auch *agu* in der letzten Bedeutung; karagassisch *aha*: älterer Bruder; ebenso mong. *axa*; ferner koibalisch *aga*: Großvater; jakutisch *aga*: Vater; tatarisch آغا und آقا: Herr), die älteste Schwester *age*. Ist der Mann schon bejahrt, so ruft ihn seine Frau *mara* (wohl zusammenhängend mit manju *marambi*: unterlassen, sich enthalten). Das letzte Kind heißt ohne Rücksicht auf das Geschlecht bei allen Hausgenossen *njeku* (manju *neku*: Freundin einer Frau).

Rechtzeitig vor der Geburt eines Kindes errichtet der Ehemann in ungefähr 30 bis 40 Meter Entfernung von seiner Wohnstätte aus Weiden- oder Espenruten mit Zedern- oder Fichtenrindenbelag eine kleine, kegelförmige Jurte, *ťoro* (im Manju bedeutet *coro:* übermorgen, ein Ausdruck, der, wenn er im Goldischen dieselbe Bedeutung hat, mit Rücksicht auf den interimistischen Zweck der Hütte und die sich daran knüpfenden Erwartungen sehr passend gewählt ist). Der Boden ist mit Schilfmatten bedeckt. In dieser elenden Behausung hat die Mutter, gleichviel bei welchem Wetter und manchmal bei 30 Grad unter Null die ganze Geburtsperiode zuzubringen. Die Hütte selbst und ihre Umgebung wird von den Männern ängstlich gemieden. Die nötige Hilfe leisten der Wöchnerin Mutter und Schwiegermutter. Verbandzeug, Watte, Tücher fehlen natürlich. An ihre Stelle treten feine Hobelspäne und bilden in den ersten zwei Wochen auch Lager und Decke für das Neugeborene. Dieses eigentümliche Material besteht nach Lopatin's Angabe aus außerordentlich dünn geschälten Streifen vom Holz des Faulbeerbaumes von etwa ein Meter Länge, dürfte in seiner Beschaffenheit wohl mit unserer feinen Holzwolle zu vergleichen sein, soll sehr warmhalten und leicht die Feuchtigkeit aufsaugen. In der Mitte des *ťoro* wird während der kalten Jahreszeit ein Feuer brennend erhalten.

Lopatin hat auch beobachtet, daß für ein und dieselbe Frau gleichzeitig bis zu drei dieser Hütten errichtet werden, in denen sie abwechselnd wohnt. Vor der Geburt wird manchmal, besonders in schwierigen Fällen, der Schamane oder die Schamanin gerufen, welche in voller Ausrüstung die Schutz-*Sjeon'e* bitten, den Einfluß der bösen Geister von der Gebärenden fernzuhalten und die Seele des Kindes gegen Entführung zu verteidigen. Der Schamane benutzt dabei des öfteren die Gelegenheit, der Kreißenden eheliche Untreue als Ursache für die Schwere der Geburt vorzuwerfen. Verwundung an der Brust soll in solchen Fällen Erleichterungen verschaffen. Früher tötete man unbarmherzig die Beschuldigte, noch ehe sie dem Kinde das Leben gegeben. Nach zwei Wochen bekommt das Kind ein langes Hemd, das die Mutter sorgfältig aus Fischhaut genäht und in dünnen farbigen Fäden mit Bildern von Eichhörnchen, Hasen und Vögeln bestickt hat. Lopatin sagt von diesem originellen Kleidungsstücke, daß es bei den dortigen Frösten das einzige sei, welches wirksamen Schutz gegen die Kälte gewähre. Nach dem Verlassen des *ťoro* wird das Kind in eine Wiege gelegt.

Unmittelbar nach der Geburt findet die Namengebung statt. Zu ihr wird das künftige Schicksal in enge Beziehung gesetzt. Tages- und Jahreszeit, Ort, Wetter und andere, oft ganz nebensächliche Umstände sind dabei ausschlaggebend. So hieß einer der Dolmetscher Lopatin's *Kirmači*: Blitz, denn er war während eines Gewitters geboren worden. Der Name des Vaters oder eines kürzlich verstorbenen Familienmitgliedes darf dem Kinde nicht gegeben werden, weil das üble Folgen im Verhalten der bösen Geister zu dem Neugeborenen nach sich ziehen kann. Die folgende kleine Liste gibt eine Übersicht der gebräuchlichsten Namen, unter denen die Bezeichnungen durch Hausgeräte und Speisen am eigentümlichsten anmuten:

Männliche Namen:

Sjoakta Wermut (Pflanze)
Čjeloka Suppe, Brühe
Kuku Schwan
Aujja Kaulbars (Fisch)
Genge licht, hell (cf. manju *genggiyen*, mong. *gegen* idem)
Bonga Hügel
Xonja Löffel
Doli der Mittlere
Foldo Loch
Bjambi Bohne
Sigakta Bremse (Insekt)
Ketengino Bank im Kahn
Sukjenu jemand, der herausgegangen ist
Gjenzu mutwillig, Wildfang
Njesula Bohnengrütze
Čunse schlecht

Jeoda lärmend
Gapči Schütze (cf. manju *gabtambi* mit dem Pfeil schießen; mong. *gabšigai* flink, gewandt?)
Pejki Stirn
Tintę recht, richtig

Weibliche Namen:

Dęduke, Dedu die Schöne
Laba Sack, Beutel
Sajla die Erkennende
Sonkę Höhe, Gipfel
Galokto die nicht gefallen hat
Eku die Schlaue
Koptoki die Schwimmende, die Leichte
Ejlęke die Interessante
Kongoro der Trichter (cf. manju *konggolo* Kehle; *xoṅxor* Vertiefung, Höhle)
Tinxę die nach unten drückt
Majla die Mühsame
Naoja die Bedauernswerte
Njefę die Beste
Molja die Unvermögende (physisch)
Tuntu die Flinke, Schnelle
Njamnja die rittlings Sitzende, Reiterin
Lenjęke die Schwache
Jjabžja die Schlange

Lopatin gesteht, daß er in der goldischen Sprache nicht gerade hervorragende Kenntnisse besitze, auch daß seine Gewährsmänner manchmal versagten, vermutet aber, daß viele ihm selbst und seinen Dolmetschern unerklärliche Namen fremden Ursprungs seien. Er hält diese „unübersetzbaren" Namen für Spuren eines Einflusses fremder und dabei höchst wahrscheinlich kulturell weiter fortgeschrittener Völker, wofür nicht nur das von ihm selbst herangezogene Vorkommen griechischer Vornamen bei den Russen, sondern auch die Taufpraxis jeder Mission, ja, unsere eigene Vergangenheit eine Parallele bildet.

Krankheit bedingt oft einen Wechsel des Namens mit der Begründung, daß dieser unglücklich gewählt sei und somit die Krankheit verursacht habe. (Solche Namensänderungen sind auch bei anderen Völkern gang und gäbe: z. B. bei den strenggläubigen Juden; cf. Weissenberg in „Globus", Bd. LXXXIII, S. 316 und Bd. XCI, S. 359.) Erweist sich auch der zweite Namen als ungünstiges Omen, so wird der Schamane gerufen, der nach langen Zeremonien erklärt, die bösen Geister würden das Kind nicht früher in Ruhe lassen, als bis ihm ein Name obszönen Inhalts gegeben sei. Daraus wird verständlich, daß man oft Golden findet, die anus, membrum, coitus etc. heißen. Letzterer Umstand — besonders vor beabsichtigter Ehe —, aber auch weitere Krankheitsfälle verursachen selbst noch in reiferem Alter einen Wechsel des Namens; in schwierigen Fällen kann auch hier wieder nur der Schamane das Problem lösen. Dasselbe findet statt, wenn in ein und demselben Dorf oder in der Nachbarschaft ein Namensvetter gestorben ist.

Das Verhalten der Eltern zu den Kindern ist durch rührende Liebe gekennzeichnet, die gegenüber den Kleinen z. B. auch in der Herstellung primitiven Spielzeuges, aus Holz geschnitzt, zum Ausdruck kommt. Löffel und Schüsseln für die Kinder sind immer reich verziert, ebenso auch die Kleidung. Der Gebrauch, die Tochter bei der Eheschließung zu verkaufen, widerspricht im Prinzip diesem Empfinden elterlicher Liebe durchaus nicht. „Verkauf und *tori* sind nur überlebte Gewohnheiten, die dank der Tradition in ihrer Ursprünglichkeit unverstanden bleiben" (S. 32). Diese Sorgfalt findet ja auch nach der Fortgabe der Tochter in der oben angedeuteten mütterlichen Teilnahme am weiteren Schicksal ihres Kindes und in der Beobachtung des Schwiegersohnes in der ersten Zeit der Ehe ihren beredten Ausdruck.

Gesellschaft (S. 33 bis 40). Der gesellschaftliche Instinkt ist bei den Golden stark entwickelt. Das Zusammenleben in geschlossenen Gruppen wird ja schon durch die klimatischen Verhältnisse und die Art der Lebensführung als Fischer- und Jägervolk, dann aber auch durch gemeinsame Arbeiten, wie Erfassung von Wintervorräten, Bau von Speichern, Mithilfe bei der Errichtung von Familienhäusern usw. bedingt. Zudem zieht den Golden die natürliche Veranlagung zur Geselligkeit, zu langem Geplauder, zu geräuschvollen Trinkgelagen. Eine nicht geringe Bedeutung haben nach dieser Richtung auch die religiösen Funktionen des Schamanen. (Diese Handlungen werden mit einem Kollektivbegriff von den Russen als *kamlanie* bezeichnet, ein Ausdruck, der jedem mit der einschlägigen russischen Literatur Vertrauten völlig verständlich und geläufig ist, sich aber merkwürdigerweise in keinem Wörterbuch findet; das Wort ist vom koibalisch-sojotischen

kam [karagassisch *ham*]: Schamane, abzuleiten; davon koibalisch *kamnîrben,* karagassisch *hamnârmen*: zaubern; wahrscheinlich besteht ein Zusammenhang mit japanisch *kami* 神 im Manju sind *saman*: Zauberer, *samaśambi*: Geister zitieren und *samdambi*: die Zaubertrommel rühren, in Parallele zu setzen; mong. entspricht der Sache nach *büge* [tat. بوگى, بوغو]: Schamane, wovon das Verbum *bügečileku*: Zauberei ausüben, dem nach Kovalevskij, Dictionnaire Mongol-Russe-Français, S. 1245, ein tib. *lha-pa byed-pa* äquivalent ist.) Die Handlungen des Schamanen sind stets solche, welche die Allgemeinheit angehen. Selbst bei Krankenbeschwörungen, die doch gewissermaßen „privat" sind, ist die Gegenwart einer möglichst großen Anzahl von Sippegliedern erwünscht, weil dieser Umstand den Erfolg der kultischen Handlung begünstigt. Bei den Sippenopfern, vor denen der Schamane alle Hütten besucht, ist das Erscheinen aller auch schon allein wegen des Opfermahles unerläßlich. Ebenso nehmen die Versammlungen bei Hochzeiten, Geburt, Bestattung und Erinnerungsfeierlichkeiten fast stets einen gemeinsamen Charakter an. „Doch was nächst der Religion in erster Linie die Menschen eint, Feiertage, mit Ausnahme einiger rein religiöser Feste, gibt es bei den Golden nicht" (S. 34). So unterbrechen denn die Momente des Wechsels der Jahreszeiten und besondere Naturereignisse nicht im geringsten in irgendeiner äußerlichen Hervorhebung das eintönige Leben, gar nicht zu reden von der Feier der Wiederkehr historisch bedeutsamer Tage, denn der Begriff eines Kalenders und das geschichtliche Empfinden geht den Golden gänzlich ab, höchstens, daß es in verblaßten Legenden ein kümmerliches Dasein fristet. Ersatz für diesen Mangel findet der Golde in seinen häufigen Gastfahrten, auf denen er mit Kind und Kegel und zahlreichen Hunden seinen lieben Bekannten manchmal für mehrere Wochen zur Last fällt, wobei natürlich alle Auslagen für den Unterhalt auf Kosten des Gastgebers, sehr zum Schaden seiner Tasche, gehen und ihn nicht selten fast an den Bettelstab bringen. Natürlich gilt für diese Besuche der Grundsatz der Gegenseitigkeit. Täglicher Besuch der nächsten Nachbarn auf eine Pfeife Tabak ist etwas Selbstverständliches. Der übliche Gruß auf dem Wege und beim Betreten einer *Fanza* ist *„bačkafu"*; beim Verlassen der Hütte sagt man *„Padęm dęrę di gru"* (glücklich sitzen), worauf die Zurückbleibenden antworten: *„Padęm ęnuru"* oder *„Padęm ęnexęna"* (glückliche Reise). Älteren Verwandten beiderlei Geschlechtes, Schamanen und geachteten Personen begegnet man mit einem Kotau, worauf der also Geehrte den Ankömmling mit einem Kuß auf die Wange oder die Stirn begrüßt. Frauen in den Nachbarhütten werden überhaupt keines Grußes gewürdigt.

Mit dem Mangel an Volksfeiertagen hängt auch der an Tänzen und gemeinschaftlichen Spielen zusammen (doch vergl. „Globus" LII, S. 155, Note 1). Das Wenige, was man Spiel nennen kann, scheint von anderen Völkern entlehnt zu sein. Nur während der Funktionen des Schamanen wird eine Art Tanz, an dem sich alle beteiligen, aufgeführt. Einen Chorgesang kennen sie gleichfalls nicht und ihre Lieder sind nur individuelle Improvisationen, die nicht Gemeingut werden. An Spielen werden von Lopatin folgende erwähnt: *Ďjapaka čuri* ist ein Knabenspiel, das im Werfen und Auffangen eines Grasbüschels durch zwei Parteien besteht. Dabei werden dreizinkige hölzerne Gabeln benutzt. — *Mafa kačuri* ist unter Knaben im Alter von 14 bis 16 Jahren verbreitet. Der älteste unter ihnen markiert einen Bären (*mafa*; cf. die Ausführungen über dieses Wort im laufenden Jahrgang des „Anthropos", S. 807), auf den die anderen eine Jagd veranstalten. — Beim *Akalanjini* imitieren 10- bis 15jährige Mädchen unter Hocken und Hüpfen die Stimmen der Ente, des Schwans, des Reihers und des Frosches. Das *dumxuburi*-Springen über ein im Kreise geschwungenes Seil — und das Tigerspiel *(amba kačuri)* dürften nach Lopatin's Meinung den Russen abgeschaut sein. Beim letzteren nehmen die Knaben einer hinter dem anderen Aufstellung und halten sich fest bei den Händen. Der „Tiger" geht auf den ersten zu, der ihn abzuwehren bestrebt ist, und versucht dann auf ein bestimmtes Signal, den letzten oder einen anderen aus der Kette zu erwischen, der dann die Rolle des Tigers übernehmen muß.

Schwache Anklänge an eine szenische Kunst verrät das *Najuva uačavamburi*: ein Knabe läßt sich „auf alle Viere" nieder; auf Schulter und Hinterteil werden ihm, in natürlicher Größe und die Gesichter einander zugewendet, Puppen — Mann und Frau —

gesetzt, als deren Beine die des Knaben und seine Arme, passend bekleidet, herhalten müssen. Unter entsprechenden Bewegungen des Körpers läßt der Knabe die beiden Puppen ein Zwiegespräch führen. Auch die Schamanen geben, besonders nach gelungener Krankenbehandlung, für das Publikum eine Art Schaustellung, *sjenčo lauri* genannt. In der *Fanza* werden die Feuer gelöscht und der Schamane ruft in Gesängen die Schutz-*Sjeon'en* zum Spiel, deren Gegenwart sich im Dunkel als Zischen von Schlangen, Gewinsel und Summen, Schnattern von Enten und Gänsen, Schwanenschrei und Geheul wilder Tiere kundgibt. Der Schamane hat den *sjeon Sjenča* zitiert, der ihn mit Riemen bindet, wovon sich alle Anwesenden, nachdem Licht gemacht, überzeugen. Darauf ruft er den *sjeon Kurrakte*, den Specht (cf. manju *kurehu*), der seine Gegenwart durch Picken am Dach und auf den Holzpritschen verrät und die Fesseln des Zauberers löst. Schließlich erscheint nach dem Willen des letzteren der *sjeon Fidi*, der seinem Beschwörer Kopf, Arme und Beine vom Rumpfe trennt. Nachdem die Zeugen auch diese Tatsache festgestellt, wobei aber niemand sagen darf, daß der Schamane gestorben sei, bilden die Glieder wieder ein Ganzes mit dem Leibe.

Die Sippe (S. 41 bis 46). Der Begriff der Sippe als Teil des Stammes ist bis heute bei den Golden in jeder Beziehung lebendig. Das einheimische Wort dafür ist *xala* (manju *hala*: Familienname, Familie). Jede Sippe ist bis zu einem gewissen Grade selbständig. Die Dörfer bestehen jedoch aus mehreren *xala*, doch ist eine immer die vorherrschende. Die ältesten Glieder der Sippe genießen allgemeine Achtung, ihr Rat ist ausschlaggebend, sie üben die administrative und richterliche Gewalt aus. Das *xala*-Bewußtsein ist stark entwickelt, was sich hauptsächlich bei Arbeiten im Interesse der ganzen Dorfgemeinschaft in einem engeren Zusammenschluß der Angehörigen einer Sippe zeigt. Vor allen Dingen tritt das aber bei Eheschließungen, beim Gericht, bei der Blutrache und im Sippenkult *očixę ujlęori* zutage. Frauen dürfen nur aus einem fremden *xala* genommen werden. Ein anderer Usus, ja, selbst zeitweiliges illegitimes Zusammenleben hat die Geburt abscheulicher und böser Wesen, der *Sjekka*, zur Folge, die Menschenblut trinken, die Fische aus den Netzen entschlüpfen lassen, die Kähne auf der Fahrt umkippen. Die junge Ehefrau wird durch Gebet und Opfer an die Sippengottheit des Feuers *(faďja-mama)* formell in den neuen Familienverband aufgenommen. Der Sippenkult *očixę ujlęori* wird jährlich im Herbst, sobald der Amur zugefroren, in dem Dorfe abgehalten, in dem die größte Anzahl aus der betreffenden Sippe, ihr ältestes Glied oder der älteste Schamane wohnt. Der Tag wird nach allgemeiner Beratung festgelegt. Mit dem Vorabend beginnend, vollzieht der Schamane nächtliche Beschwörungen der Sippengottheiten; an den Tänzen beteiligen sich alle. Am anderen Morgen begibt sich der Schamane in voller Ausrüstung zum Sippenbaum, dem höchsten in der Gegend, unter dem die Götterbilder verwahrt werden und wo das Opfer stattfindet. Die botanische Spezies des Baumes ist gleichgültig. Dem Schamanen folgen die Sippenglieder *(ęmuxala)*. Die Standbilder der Schutzgottheiten der Sippe sind vorher entsprechend arrangiert worden. Nach Gesang und Tanz des Schamanen werfen sich alle auf die Knie und einer der ältesten Männer schneidet einem unter dem Baum gebunden liegenden Schwein die Gurgel durch (manjurischer Einfluß? Man vergl. die Schweineopfer der Manju: DE HARLEZ, La Religion nationale des Tartares Orientaux, Mandchous et Mongols, Bruxelles, 1887). Der Schamane trinkt das Blut und spritzt es auf die Götterbilder. Die folgenden Gebete bilden ein Resumé all der Wünsche, die sich seit dem letzten Opfer angesammelt haben. Darauf werden die Götterbilder bis zur nächsten Feier im Speicher oder auf dem Dachboden verwahrt. Das Schweinefleisch wird sofort gekocht und an die Festgenossen verteilt. Branntwein figuriert bei diesem Schmaus als heiliger Trank. Das erste Glas bringt der Schamane selbst dem Ältesten dar. Dem Trinken geht eine Libation von einigen Tropfen an die Gottheit voraus. Die Frauen und Mädchen dürfen von dem Opferfleisch nicht essen, denn entweder gehören sie als Frauen ihrer Herkunft nach zu einer fremden Sippe (weshalb dann aber die Aufnahmezeremonie?) oder wandern als Töchter bald in eine andere.

Auch die Rechtspflege trägt reinen Sippencharakter. Der fragliche Terminus *ujlę* bedeutet: Sippenangelegenheit (cf. manju *uilen:* Dienst, Arbeit; mong. *üilę*: Tat, Handlung). Verbrechen im eigenen *xala* kommen fast nie vor; um so häufiger sind die in

fremder Sippe. Meist handelt es sich um Streitigkeiten hinsichtlich der Jagdgründe und Fischereianteile. Raubmord scheint unbekannt zu sein; Diebstahl ist äußerst selten. Bei Entwendung der Beute aus fremden Pelztierfallen richten die Ältesten aus der Sippe des Geschädigten in Gegenwart eines bejahrten Repräsentanten aus dem *xala* des Beschuldigten, wenn sonst keine gütliche Einigung zustande kommt. Vor der Gerichtshütte brennt ein Scheiterhaufen. Ist der Angeklagte geständig, so wird die Sache bald beigelegt. Leugnet der Täter, dann werfen die Ältesten einen an Flügeln und Fängen gebundenen lebendigen Raben ins Feuer: „Wer gestohlen hat, wird streng bestraft; so wie dieser Rabe sich im Feuer krümmt und windet, so mag es auch dem Dieb ergehen" *(bana ujčolaxa osini ujlo sui turu gaki xoni tata ujdaxa ǰaxaxa osini ujuę tata unu)*. Darauf wird der Dieb geschlagen und ihm eine Strafe *(ujlę daurī)* auferlegt. Bei Rückfall wird der Täter aus dem Dorf verjagt und fortan von allen boykottiert. Fälle von Mord aus Eifersucht und im Zorn sind jetzt sehr selten geworden, wenngleich sie auch noch vorkommen. Grimmige Feindschaft der beteiligten Sippen ist die natürliche Folge und in ihre Rechte tritt die Blutrache, deren Ausübung in der Praxis Lopatin durch einen ausführlichen Bericht illustriert, dessen Ereignisse allerdings der Vergangenheit angehören.

Damit nehmen wir Abschied von der dankenswerten Arbeit, die — hoffen wir — durch eine größere, vollständigere und systematischer angelegte aus derselben Feder ihre wünschenswerte Ergänzung findet. — Unter den prächtig gelungenen Photographien verdienen neben den anthropologisch interessanten Typen die Bilder einer Sommerhütte *(xamoran)* und einer Winterbehausung *(ǰe)* besondere Beachtung.

W. A. Unkrig.

Karutz R., Prof. Dr. *Die Völker Nord- und Mittelasiens.* 54 Taf. mit erläuterndem Text. (Atlas der Völkerkunde. Herausgegeben von Prof. Dr. Karutz. Bd. I.) Franckh'sche Verlagshandlung. Stuttgart 1925. 120 SS. Großquart. Mit einer Karte.

Karutz hat seine Befähigung und Zuständigkeit bei Behandlung ethnographischer Fragen für die asiatischen Völker in hervorragender Weise durch sein schönes Buch „Unter Kirgisen und Turkmenen" (Leipzig 1911) dargetan. Der vorliegende Atlas beweist das auch über die Grenzen des von ihm bisher behandelten Gebietes hinaus, und die bekannte Verlagsbuchhandlung verdient den Dank aller Interessenten noch besonders, weil sie die Serie der von ihr in Aussicht genommenen völkerkundlichen Atlanten — es sind 16 bis 18 Bände zu erwarten — gerade mit einem solchen über die Nord- und Mittelasiaten eröffnet, ein Gebiet, das mit Ausnahme Tibets deutscherseits recht stiefmütterlich behandelt worden ist. Auch ist die Literatur darüber, meist in Zeitschriften zerstreut oder in russischer Sprache publiziert, dem Durchschnitt schwer zugänglich und nota bene, besondres was die Tafelwerke betrifft, recht teuer. Zweck des vorliegenden Buches wie des ganzen Unternehmens ist, wie aus der Vorrede der Verlagsbuchhandlung zu entnehmen, den weiten Kreisen der Gebildeten entgegenzukommen, „die über die unbekannten Bewohner unseres Erdballes unterrichtet zu werden verlangen und mit Recht fordern, daß man ihnen den sicheren Bestand einer fortgeschrittenen Wissenschaft zugänglich mache" (S. 9). Dann aber soll der Atlas „eine willkommene Vorbereitung für den Museumsbesucher" bilden und „zugleich einen Ersatz für den, dessen Wohnort kein Museum oder nur ein unzulängliches besitzt", bieten. Als „Ersatz" hätten unseres Erachtens die Tafeln aber farbig reproduziert werden müssen.

Das Vorwort des Herausgebers begründet psychologisch in knapper Darlegung die Notwendigkeit völkerkundlichen Wissens, charakterisiert die Richtlinien, welche für das neue Unternehmen maßgebend waren, und kritisiert die Tendenzen der evolutionistischen und der historischen Methode in der Ethnologie, leider in etwas verschwommener Sprache, aus der nicht einmal hervorgeht, zu welcher Doktrin sich Karutz persönlich bekennt. Der Text zu den einzelnen Tafeln versteht es, das Wesentlichste für die jeweilige Gruppe mit markanter Schärfe hervorzuheben und bietet in flüssiger Sprache in seiner Gesamtheit ein gutes Bild der betreffenden Völkerschaft, ihrer anthropologischen und psychischen

Eigenschaften, ihres Lebens und Treibens, ihres materiellen Milieus, ihrer mehr oder minder primitiven Kunst und ihrer religiösen Anschauungen. In jedem Abschnitt ist das im Vorwort des Verlages gegebene Programm strikte innegehalten worden: „Woher kommen die Leute? Wo wohnen sie? Wie wohnen sie? Wodurch leben sie? Wozu leben sie? (S. 8). Der Text als solcher geht auf den reichen Inhalt der Tafeln direkt nicht ein. Ihre Darstellungen lassen in den kräftigen Federstrichen eine einheitliche Hand vermuten, wenngleich auch die Vorrede von Zeichnern in der Mehrzahl spricht. Die Wahl der Vorlagen beweist eine kundige, geübte Hand, und diesem Umstande haben wir es zu verdanken, daß die Tafeln recht instruktiv ausgefallen sind. Eine ganze Reihe der Darstellungen bildet bislang unveröffentlichtes Material aus den Museen zu Dresden, Leipzig, Lübeck und Stuttgart. Die übrigen entstammen meist solchen Büchern, die für das je in Rede stehende Volk als allgemein anerkannt und einwandfrei gelten.

Merkwürdig berührt, daß in den beiden Vorreden mit keiner Silbe auf diese Quellen eingegangen wird, wenn anders nicht die absichtlich kurz gehaltenen Literaturangaben (S. 10) als ein Hinweis darauf gelten sollen, hat doch besonders der Wissenschaftler ein berechtigtes Interesse daran, auch nach dieser Richtung orientiert zu werden. Wir können es uns nun hier unmöglich zur Aufgabe machen, den zahlreichen Spuren nach der Herkunft, Tafel für Tafel, zu folgen. Es sollen deshalb hier nur einige Fingerzeige gegeben werden. Mehrere Figuren der S. 55 sind Consten's „Weideplätzen der Mongolen im Reiche der Chalcha" (Berlin 1919—1920) entnommen; Bild 1, 5 und 6 auf S. 59 stammen aus Tafel's „Tibetreise", ebendaher 1—4, 12—14, 19 und 20 der S. 61 (ich habe die Bücher von Consten und Tafel augenblicklich nicht zur Hand, um genauere Angaben machen zu können); die Fig. 1 und 8 auf S. 63, 1 auf 65 (seinerzeit in sibirischen Städten viel als Ansichtspostkarte verkauft), 2 und 7 auf 67 — aus dem Buche von Grünwedel „Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei" (Leipzig 1900). Für manche der Bilder im Atlas liegt in diesen Reproduktionen ein gewisses Verdienst, insofern nämlich Darstellungen älteren Datums in Werken, die heute eine bibliographische Seltenheit sind, aber klassischen Wert haben, dadurch der Vergangenheit entrissen werden. Das gilt hier z. B. für das Bild 1 (Itälmen-Kamtschadalen-Winterwohnung) auf S. 17, für das Fig. 8 der Taf. 29 aus Brockhaus „Bilder-Atlas, Bd. 7: Ethnographie" mit geringen Veränderungen übernommen wurde, und für die Atlasbilder 4, 5, 10, 15, 22 auf S. 33, sowie 3, 4, 5, 6, 7, 8, 11, 12, 13, 14, 15 der S. 35, welche die Abbildungen XXXI, 4 nebst 5, 3; XXXIV 4, XXXVIII 1, XLV 6, XXII 3, XX 5, 4, XXI 1, XXII 2, XXIX 6, 8, 9, 4 und XXXII 2 (Reihenfolge wie im Atlas!) in Leopold v. Schrenck's „Reisen und Forschungen im Amur-Lande", Bd. III, 2. Lief., Ethnographischer Teil, 1. Hälfte, zur Vorlage haben. Die Fig. 12 und 13 auf S. 35 des Atlas sind zudem irrtümlich als „Fingerringe" bezeichnet, aber nach Schrenck, op. cit., Taf. XXIX, 8, 9 — Armspangen.

Auch auf einige sachliche und sprachliche Unstimmigkeiten sei hingewiesen: S. 60 *Bon* (tib. *bon-po*) hat mit *dPon* (dort *d'Pon*): Herr, nichts zu tun; *svastika* ist in der zitierten Bedeutung neutrius generis, aber niemals Femininum; statt „Tschornen" ist *Tschorten* (korrekte Umschrift *mč'od-rten*) zu lesen, S. 62 muß *padme* statt *padmê* stehen, ebenso Avalokitecvara statt Avalôkitêçvara. Für Maja ist Mâyâ (Illusion) zu setzen; S. 60 steht auch Maya. Aus den Schreibarten „Burjäten" und „Kalmücken" kann man dem Verfasser keinen Vorwurf machen, da sie sich leider allgemein eingenistet haben. Richtig ist, wenn man die betr. russischen Ausdrücke transkribiert, „Burjaten" und „Kalmyken" (mong. *buriyat* und *xalimak*). Der nicht nur bei den Burjaten, sondern auch bei den anderen mongolischen Stämmen beliebte Milchbranntwein heißt nicht Taraszun, sondern *Darasun*.

Durch den oben beanstandeten Mangel der Quellenangaben und die eben erwähnten kleinen Fehler wird der Gesamtwert des Atlas nicht wesentlich beeinträchtigt, am allerwenigsten für den gebildeten Laien, für den das Buch doch in erster Linie bestimmt ist und unter denen wir ihm als nützliches Hilfsmittel zur Einführung in die Realien der Völkerkunde eine weite Verbreitung wünschen. Auch dem Fachmann wird der Atlas zu einer schnellen allgemeinen Orientierung als Nachschlagewerk manche gute Dienste leisten. Von der Möglichkeit, die Tafeln auch als Lichtbilder beziehen zu können

(S. 11), sollte im Interesse einer ausgedehnten Verbreitung völkerkundlichen Wissens in weitesten Kreisen fleißig Gebrauch gemacht werden. W. A. UNKRIG.

André P.-J. *L'Islam noir.* Contribution à l'étude des Confréries religieuses islamiques en Afrique occidentale, suivie d'une étude sur l'Islam au Dahomey. 129 SS. P. GEUTHNER. Paris 1924.

Der Verfasser berichtet über die Ausbreitung des Islam in Westafrika und über neue Bewegungen religiöser und politischer Natur innerhalb desselben. Er hat in erster Linie die westafrikanischen Neger zum Gegenstand seiner Studien gemacht. Diese wurden von Mauritanien aus für die Lehre des Propheten gewonnen. Die Mauren sind ja von jeher die eifrigsten Anhänger und Verbreiter des Islam gewesen. „Ihr unbedingter Glaube und ihr anhaltender Fanatismus gehören zur Charakteristik einer Nomadenrasse, die als Rasse schon zum Islam hinneigt. Letzterer war ja entworfen worden von einem Nomaden und für eine Rasse von Nomaden." Unter diesen Umständen ist es leicht verständlich, daß die Lehre beim Übergang zu anders gearteten Völkern eine Abschwächung erfuhr. Diese Abschwächung in Westafrika wird befördert durch eine neue Sekte, die von Indien ausgegangen ist: den Ahmadianern. Man kann sie als Modernisten bezeichnen, die sich als Freunde der europäischen Zivilisation bekennen und die religiöse Lehre verflachen. Gleichzeitig befördern sie den lokalen Nationalismus. Den Europäern könnten sie mit der Zeit gefährlich werden. Die ganze Studie ist etwas unbeholfen geschrieben, aber recht lehrreich. P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Rocznik Orjentalistyczny. Wydaje Polskie Towarzystwo Orjentalistyczne (z zasiłkiem Ministerjum W. R. i. O. P.). Tom II (1919—1924). Lwów 1925. Na składzie w księgarniach: Arcta w Warszawie, Łodzi, Lublinie, Poznaniu; Naukowej we Lwowie; Jagiellońskiej w Krakowie; Stowarzyszenia Nauczycielstwa Polskiego w Wilnie. VI + Spis rzeczy + 340 SS. Großoktav.

Der gegenwärtige Band des „Orientalischen Jahrbuches", mit dessen Vorgänger uns bekanntzumachen wir leider keine Gelegenheit hatten, umfaßt mit seinen 340 Seiten den Niederschlag polnischer orientalistischer Arbeit für ein ganzes Lustrum. Wenig, wird man geneigt sein zu denken, und doch viel, wenn wir die außerordentlich schwierige Lage in Erwägung ziehen, unter der sich zu entwickeln die junge, selbständige polnische Wissenschaft überhaupt gezwungen war. Was in den kurzen einleitenden Worten (polnisch, französisch, englisch) über die Ursache der Verzögerung im Erscheinen dieses zweiten Bandes gesagt, ist nur zu wahr, und den dort angegebenen Gründen müssen wir auch noch die schwankenden wirtschaftlichen Verhältnisse anreihen, die für die Wissenschaft schlechterdings kein Interesse aufkommen lassen konnten, was Referent, der bis Anfang 1924 selbst in Polen lebte, nur zu gut aus eigener Anschauung weiß. Unter rechter Würdigung solch ungünstiger Konstellationen und Zeichen der Zeit verdient der schöne Band, dessen Inhalt auch die äußere Ausstattung in Papier, Druck und Illustrationen alle Ehre macht, besondere Beachtung.

Schon ein flüchtiger Blick auf das Inhaltsverzeichnis lehrt uns, daß die Herausgeber den Begriff der Orientwissenschaften räumlich im weitesten Sinne fassen *(Wyraz Wschód oznacza tu bliższy wschód europejski, dalej Azję, Afrykę, oraz obszary objęte językami wschodniemi i wpływem cywilizacji wschodniej* (Seite 337). „Der Ausdruck ‚Orient' bezeichnet den näheren europäischen Osten, ferner Asien und Afrika, aber auch das Gebiet, das durch die orientalischen Sprachen und die Einwirkung der morgenländischen Kultur umfaßt wird"), während inhaltlich sich die Betonung des linguistischen, philologischen und historischen, bzw. kulturhistorischen Moments am stärksten bemerkbar macht. Besondere Achtung vor dem jungen Unter-

nehmen nötigt uns aber der Umstand ab, daß es gerade noch recht wenig erschlossene und zum Teil fern liegende Gebiete sind, auf denen sich die gehaltreichen Ausführungen der einzelnen Mitarbeiter bewegen. Auf eine detaillierte Inhaltsangabe können wir uns aus Raummangel hier natürlich nicht einlassen, und die Interessenten seien darum, besonders bezüglich der polnisch abgefaßten Artikel, auf das französische Resumé (SS. 325 bis 332) hingewiesen. Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, daß, wie so manche Beispiele des vorliegenden Bandes beweisen, auch das Französische und Englische für Veröffentlichungen zugelassen sind. Wir heben das in der Annahme hervor, daß vielleicht der eine oder andere auch unserer Leser geneigt sein sollte, der dankenswerten Zeitschrift einen Beitrag zukommen zu lassen, vorausgesetzt, daß fremde Nationalität dafür kein Hindernis ist. Ja, wie es scheint, lassen die Statuten des „Polskie Towarzystwo Orjentalistyczne", als dessen Organ doch die Zeitschrift in erster Linie zu betrachten ist, auch die Aufnahme von Ausländern in die Gesellschaft zu, denn der Passus *„członkiem czynnym zostać może tylko zawodowy orjentalista lub znawca Wschodu wybrany przez Zarząd Główny"* (Seite 337) „regelrechtes Mitglied kann nur ein Orientalist von Fach oder ein Kenner des Ostens werden, der vom Generalvorstand erwählt ist", beschränkt seinem strikten Wortlaute nach die Mitgliedschaft durchaus nicht auf polnische Staatsbürger oder Nationalpolen.

Der Indologie sind drei Arbeiten gewidmet: Gawroński, *Bindusâra Mâurya* (englisch); Stasiak, *Le Câtaka* (franz.) und Schayer, „Die Weltanschauung der Brâhmana-Texte". Ein Artikel von Bogdan Richter *„W sprawie transkrypcji chińskiej"* schneidet das noch immer einer endgültigen, die internationale Brauchbarkeit ins Auge fassenden Lösung harrende Problem der Umschrift des Chinesischen an und plädiert — vom nationalen Standpunkte völlig verständlich — für eine phonetische Wiedergabe in polnischer Rechtschreibung. Schade, daß der ehrwürdige Pater Hyacinth Bičurin schon vor hundert Jahren lebte, er hätte heute in den Anhang der ersten Ausgabe seiner „Grammatika kitajskago jazyka" unter den sechs Transkriptionsmethoden des Chinesischen neben die portugiesische noch eine neue setzen können. — Die Biographie und Bibliographie Michał Boim's, eines Jesuitenpaters (1612—1659), bildet einen prächtigen Beitrag zur Geschichte der Orientalistik, ein Gebiet, das auch bei uns mehr gepflegt werden sollte, denn es liefert wichtiges Material, das sonst der Vergangenheit anheimfallen würde, wie das z. B. aus den Arbeiten Babinger's („Gottlieb Siegfried Bayer, 1694—1738", Leipzig 1916, und „Isaak Jakob Schmidt, 1779—1847" in „Festschrift für Friedrich Hirth", Berlin 1920) ersichtlich. Dem Problem der tocharischen Sprachforschung sind die Abhandlungen *Δάαι Dahae, Σάκαι Śakāḥ w oświetleniu lingwistycznem"* (... in linguistischer Beleuchtung) von Freiman und die besonders inhaltsreiche und instruktive von Helena z Grabowskich Willmanowa *„O języku sogdyjskim"* gewidmet, in welches Gebiet auch der Aufsatz Rozwadowski's *„Don-Tanais et les Cimmériens"* hinüberspielt. Smieszek bietet drei Arbeiten über Fragen aus der durch die Titel näher gekennzeichneten Kulturschicht: 1. *„Bezdźwięczne l w języku elamskim i proto-chettyckim"* (Das klanglose *l* in der elamischen und proto-hettischen Sprache), 2. *„O nazwie Chettytów i kilku innych nazwach jej pokrewnych"* (Über den Namen der Hettiter und einige ihm verwandte Benennungen) und 3. *„Dynastja Tantalidów na tronie chettyckim"*. — Die Arbeit Piekarski's *„Przysłowia i przypowiastki jakuckie"* (Jakutische Moralaphorismen und Sprichwörter) bietet neben ihrem folkloristischen Charakter reiches Material für lexikologische und sprachvergleichende Untersuchungen. — Tadeusz Kowalski veröffentlicht mit französischer Übersetzung und Bemerkungen *„Cinq récits de Günei (Vilayet de Smyrne)"* in einer durch die „Commission Orientale de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres" adaptierten Transkription, die sich vor der bisher wohl maßgebendsten (Keleti Szemle) durch relative Einfachheit auszeichnet. Im Verein mit Dutkiewicz teilt derselbe Verfasser in Umschrift nebst Übersetzung und geschichtlicher Erläuterung einen Tataren-Freibrief (jarlyk. يرليغ) aus dem Jahre 1763 mit.

Prächtige Proben tiefgründlicher Forschung und damit neue Beweise für eine autoritative Kompetenz auf seinem Spezialgebiet — Mittelasien — liefert Władisław Kotwicz in drei inhaltsreichen Abhandlungen: 1. *„O chronologji mongolskiej"*, 2. *Quelques données nouvelles sur les relations entre les Mongols et les Ouigours"* und 3. *„Les ‚Khitaïs' et leur écriture"*.

Allen mit den fraglichen Problemen näher Vertrauten ist KOTWICZ noch von seiner Tätigkeit an der orientalischen Abteilung der Petersburger Universität und aus seinen zahlreichen einschlägigen Publikationen, als deren bedeutendste seine „Vorlesungen zur Grammatik der mongolischen Sprache“ (St. Petersburg, 1902) zu gelten haben, eine wohlbekannte Persönlichkeit, die jetzt für Westeuropa d a s zu verkörpern berufen ist, was für Rußland KOVALEVSKIJ, GOLSTUNSKIJ, POZDNĚV, RUDNEV, RAMSTEDT, VLADIMIRCOV und POPPE, von geborenen Mongolisten CYBIKOV, ŻAMCARANO und BARADIJN waren, bzw. noch sind. Referent war angenehm überrascht, als er nach einem vor nunmehr neun Jahren stattgehabten vorübergehenden Briefwechsel in Rußland im Sommer dieses Jahres ganz unerwartet eine Karte von Prof. KOTWICZ aus Lemberg erhielt, der er mit Freuden entnehmen durfte, daß wir nun in Westeuropa endlich auch einen Mongolisten, den ersten von Amts wegen, haben, und noch dazu einen solchen, dessen wissenschaftlicher Ruf durch seine früheren Arbeiten fest gegründet ist. Die Arbeit über die mongolische Chronologie bildet eine treffliche und nach ihrer Richtung hin unumgänglich notwendige Ergänzung zu PELLIOT's Abhandlung „Le cycle sexangénaire dans la chronologie Tibétaine“ (Journal Asiatique, 1913, onzième série, t. I, SS. 633—667), und ihre Resultate werden bei der Bewertung, resp. Identifikation geschichtlicher Daten oder bei der Revision und Kontrolle solcher in bereits veröffentlichten und übersetzten Texten (z. B. HUTH's „Geschichte des Buddhismus in der Mongolei“ oder desselben „Inschriften von Tsaghan Baišiń“) fortan ausgedehnte Berücksichtigung erfahren müssen. Da leider die polnische Sprache unter den westeuropäischen Orientalisten nur wenig bekannt ist, verdient mit Rücksicht auf ihre immense Wichtigkeit gerade diese Abhandlung die Übertragung in eine der internationalen Gelehrtensprachen. Der Aufsatz „Les Mongols et les Ouigours“ liefert wertvolle Beiträge zur Geschichte der gegenseitigen Beeinflussung auf dem Gebiete der Schrift und Literatur. Die Abhandlung „Les Khitai's etc.“ sollte in Verbindung mit des alten WILHELM SCHOTT's Arbeit „Kitai und Karakitai“ gelesen werden, während die streng wissenschaftliche Arbeit von KURYŁOWICZ: „Quelques mots romans d'origine orientale“ ihrerseits eine Ergänzung zu der ob ihres Vortragscharakters mehr populär gehaltenen von ENNO LITTMANN „Deutschland und Morgenland im Lichte der Lehnwörter“ (ZDMG. 78. Band, SS. 73—87) bildet. Die recht ausführlich gehaltenen Rezensionen beweisen, daß, trotz der ungünstigen Verhältnisse und trotz der mit Rücksicht auf den Aus- und Aufbau des neuen polnischen Staates anderweitig absorbierten Interessen, dort doch manches orientalistische Buch erschienen ist.

Uns aber sei es hier gestattet, der jungen Zeitschrift und dem „POLSKIE TOWARZYSTWO ORJENTALISTYCZNE“, mit dessen Bestrebungen auf seinem Teilgebiet wir, die wir das Ganze zu erfassen suchen, uns eins wissen, die besten Wünsche für ein ferneres Gedeihen und eine reichere Entfaltung und Verbreitung, zunächst unter den eigenen Volksgenossen, auszusprechen, dann aber auch für die nichtslawischen Orientalisten d e r Hoffnung Ausdruck zu geben, der „Rocznik Orjentalistyczny“ möge auch unter ihnen der schönen, klangvollen polnischen Sprache Freunde werben und damit die Brücke zu fast ebenso vernachlässigten anderen slawischen Sprachen, vor allen Dingen auch zum Russischen, schlagen. Wir dürfen sicher sein, daß die aufgewandte Mühe in der Erschließung der einschlägigen Literatur auch zum Nutzen der eigenen Fachwissenschaften, der Ethnologie und der Linguistik, sich reichlich lohnt. W. A. UNKRIG.

Jacob Georg. *Der Einfluß des Morgenlandes auf das Abendland*, vornehmlich während des Mittelalters. 98 SS. Oktav. Brosch. Mk. 2.80, Hlwd. Mk. 3.50. Hannover 1924. HEINZ LAFAIRE.

Seit den letzten Jahren sind zahlreiche Arbeiten erschienen, welche die Einflüsse, Beziehungen und Zusammenhänge von Orient und Okzident teils in speziellen, teils in allgemeinen Untersuchungen behandelten, indem sie sich letzten Endes mit dem alten Wort: *ex oriente lux* auseinanderzusetzen hatten, um es zu bestärken oder abzulehnen. Unter diesen Schriften nimmt das oben angezeigte Buch eine hervorragende Stellung ein. Der

Verfasser dieses Buches, das hauptsächlich die im Mittelalter vollzogenen Einflüsse des Morgenlandes auf das Abendland darstellt, sucht unter Heranziehung der sehr verstreuten Literatur, in der er außerordentlich belesen ist, jene Einflüsse an Hand von gut belegten Tatsachen und eigenen Forschungsergebnissen darzulegen. Dabei wird uns nicht nur eine Fülle lebendig verarbeiteten philologischen Wissens vermittelt, sondern auch der weitschichtige Stoff in wechselseitiger Erhellung der Wissenschaften in geistvoller Sprache vorgetragen.

Noch erkennbar indessen ist der Ausgangspunkt dieser Arbeit, nämlich G. Jacob's 1902 erschienener erweiterter Vortrag: „Östliche Kulturelemente im Abendland". Aus ihm spannt der Verfasser allmählich die Fäden nach den verschiedensten Richtungen aus, um uns jetzt nach Jahren eifriger Sammeltätigkeit das Buch in umgearbeiteter und erweiterter Form vorlegen zu können. Am Ende des vorliegenden Buches (S. 90) versucht er selbst den etwas zu umfassenden Titel einzuschränken, weil er selbst wohl ein gewisses Mißverhältnis zwischen Titel und Inhalt merkte. Denn nach Ausschaltung weiter Gebiete, hauptsächlich Medizin, Naturwissenschaften und Philosophie wird vornehmlich die materielle Kultur behandelt. Diese findet auf den 100 Seiten eine — wenn auch zuweilen sehr gedrängte — anregende und gründliche Darstellung. Aber gerade die ausgelassenen Gebiete hätten meines Erachtens auch eine Einschränkung im Thema verlangt.

Es ist eine allgemein bekannte Tatsache, daß viele unserer Kulturelemente auf morgenländische Vorbilder als den Vorbedingungen unserer Kulturentwicklung zurückgehen, und hier lernen wir wieder eine Anzahl uns bisher unbekannter Entlehnungen kennen. Wenn wir durchweg nicht aus unmittelbarer Quelle geschöpft haben, wurden uns die orientalischen Kulturgüter durch Vermittlung anderer Völker gebracht. Mit einer bloßen Übernahme aber begnügten wir uns nicht, sondern vervollkommneten und verarbeiteten die Errungenschaften mit unseren eigenen Kulturfaktoren derart, daß wir bald dem Orient überlegen und zu seinem Lehrmeister wurden.

Aus der Fülle der im einzelnen dargestellten Entlehnungen und Vorbilder seien einige mit nur einem Worte angedeutet: Schrift und Zahlensystem, Papier und Druck, Verkehrsmittel und Wirtschaft, Malerei und Kunstgewerbe, Pflanzen und Tiere, Kunst und Literatur u. a. m. Bei einer derartigen Arbeit, die eine sorgsam verarbeitete Zusammenstellung der einzelnen Materialien bringt, ist eine Besprechung von Einzelheiten nicht möglich, da sie ein in Kleinarbeit gesammeltes Material vorlegen müßte, für das hier kein Platz ist. Jedenfalls bietet das Buch reiches Material und enthält so viel, daß jeder Wissenschaftler für sein Gebiet manches und auch etwas Neues findet und der Laie nach der Lektüre des feinsinnig geschriebenen Buches über die große Menge der entlehnten Kulturgüter staunen wird. Vielleicht wäre es zweckmäßig gewesen, wenn dem Buch eine auch äußerlich in die Augen springende Stoffeinteilung oder ein Sachregister zum Nachschlagen beigegeben wäre.

Dr. Otto Spies — Bonn.

Rosen Friedrich. *Shuma Farsi härf mizänid?* (Sprechen Sie Persisch?) Neupersischer Sprachführer für die Reise und zum Selbstunterricht. Dritte, verbesserte Auflage. Berlin 1925. Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung, XII + 142 SS. Oktav. Mk. 5.—.

Der erstmalig 1890 erschienene „Neupersische Sprachführer" liegt jetzt in keiner einfachen Neuauflage, sondern in verbesserter und veränderter Umarbeitung vor. Nach dem Vorwort des Verfassers berücksichtigen die Verbesserungen die veränderten Verhältnisse im Lande: Die durch die neue Verfassung und Volksvertretung geschaffenen Wörter, die technischen Errungenschaften des letzten Jahrzehntes, so daß statt des Dialoges über die Reise in Persien (den ich aber nicht missen wollte) einige Erzählungen und Schwänke treten.

Der Sprachführer besteht aus fünf Teilen. Der erste Teil (S. 1—30) bringt einen kurzen Abriß der Grammatik. Eine Übersicht des Alphabetes bildet die Einführung in die Schrift. Bei der Umschreibung finden sich einige Transkriptionen nach englischem

Vorbild, die umständlich sind und meines Erachtens dem Nichtfachmann Schwierigkeiten bereiten können. So wäre statt *j* = *dsch* für ج besser *ǧ*, wie ja sofort darauf *č* für چ steht. Übrigens ist für einen Lautwert in der Transkription auch nur ein Buchstabe vorzuziehen. Daher ist statt *kh* für خ unsere Schreibung *ch* oder *ḫ* besser, ebenso *š* statt *sh*. Die Schreibweise des Gain als *gh* kann den Laien verwirren und rächt sich zuweilen, z. B. S. 5 *säghara*. Wenn schon die Aussprache von *v* (S. 4) besonders angegeben ist, so hätte dabei bemerkt werden müssen, daß *v* auch als Dehnungsbuchstabe *ū* wie auch als Diphthong *ou* steht. Was fängt sonst der Reisende mit Formen wie *mou* (S. 33), *ouqat* (S. 31) oder *shou* (S. 13 und Anmerkung) an? Neben *j* lautet ی auch *ī*. Die mit der Pluralendung *ān* gebildeten Wörter für Tiere und Sachen gehören nur der modernen Schriftsprache an. Das S. 10 über Relativsätze Gesagte (Absatz 4) ist für den Neuling unklar.

Der zweite Teil enthält eine nach Sachgruppen geordnete Sammlung der gebräuchlichsten Wörter (S. 31—70), die gute Dienste tun wird. Um mich nicht in Einzelheiten zu verlieren, sei nur hervorgehoben: Statt *vakht* (وقت) stände besser *vaqt*, da *q* vor Konsonanten nur dialektisch oft wie *ḫ* gesprochen wird.

Der dritte Teil (S. 72—88), der in einem solchen Sprachführer ruhig etwas ausführlicher hätte sein können, enthält Sätze und Gespräche in gutem Persisch, der lebenden Sprache entnommen.

Der vierte und fünfte Teil bringt Erzählungen und hauptsächlich Stücke aus den Tagebüchern Nassireddin Schahs in Transkription. Vielleicht wäre es praktisch gewesen, den fünften Teil in arabischen Buchstaben zu geben, um so in die Schrift einzuführen. Denn wie verlassen steht der Schriftunkundige im Lande, der keine Aufschrift und keine Zeitung zu lesen vermag!

Die vorstehenden Bemerkungen zu Einzelheiten, die den vorzüglichen und einzigen Sprachführer dieser Art nicht beeinträchtigen sollen, seien ein Beweis für das Interesse und die Wertschätzung, die der Rezensent ihm entgegengebracht hat. So möge der auf großer Sachkenntnis beruhende und praktisch angelegte Sprachführer mit reichem Nutzen gebraucht werden.

Dr. Otto Spies — Bonn.

Burton Richard. *Meine Wallfahrt nach Medina und Mekka* (Sammlung: „Wege zum Wissen"). Ullstein-Verlag. Berlin o. J. (1925). 156 SS. Oktav.

An guten und wertvollen Reiseberichten über Arabien, besonders über die heiligen Stätten, haben wir auch heute noch keinen Überfluß. Klassisch sind besonders die Werke von J. F. Keane, J. L. Burckhardt, R. F. Burton und C. Snouck Hurgronje. (Freiherr v. Maltzahn's „Wallfahrt nach Mekka" ist wissenschaftlich mit Vorsicht zu gebrauchen.) Die populäre Sammlung „Wege zum Wissen" legt hier aus Burton's bekanntem Werk „Personal Narrative of a Pilgrimage to Mecca and Medina" eine recht kurze Auswahl vor. Wenn auch Burton's Buch keine großen wissenschaftlichen Ergebnisse bringt — hierfür sind wir hauptsächlich auf Snouck Hurgronje's Standardwerk „Mekka" angewiesen — so ist es doch das beste und gediegenste Reisebuch für den Laien und erfüllt so im Rahmen dieser Sammlung seinen Zweck.

Entgegen gutem Brauch hat der Herausgeber, der auch eine kleine Einleitung und ein Nachwort beigab, seinen Namen nicht genannt; ebenso unterdrückt der Verlag das Erscheinungsjahr. Diese Ungehörigkeiten sollten nun endlich einmal aufhören!

Dr. Otto Spies — Bonn.

Much Hans. *Rings um Jerusalem.* Einhorn-Verlag in Dachau bei München o. J. (1925). Geb. Mk. 8.—, brosch. Mk. 5.—. Oktav. 113 SS. u. 24 Taf.

Der hamburgische Professor H. Much, Verfasser der „Backsteingotik" und einer Reihe von Büchern über Buddhismus, legt uns in „Rings um Jerusalem" wieder ein neues Buch vor. Dieses bildet eine Zusammenfassung von Reisebriefen, die anläßlich seiner

Forschungsreise 1913—1914 nach dem Orient, besonders nach Jerusalem zur Bekämpfung der Tuberkulose entstanden und erstmalig im Feuilleton einer Tageszeitung erschienen waren. Das gibt dem Buch seinen Charakter. Wir wissen von den früheren Büchern und hier sagt es der Verfasser ausdrücklich, daß, wer Wissenschaft zu finden hofft, enttäuscht sein wird. Was das Buch gibt und wertvoll macht, sind Stimmungen und Begebenheiten, die ein Mensch von starker Erlebniskraft, der über eine warme und wuchtige Sprache verfügt, gestaltet hat. Das bezeugen die empfänglichen, mit Geistesgeschichte durchsetzten Schilderungen von „Palästinensische Landschaften", „Nach Galiläa", „Dendera", „Brussa". Mit tiefer Einfühlung, fast in mystischer Versenkung ist auch das Kapitel „*Dscheläl ed din Rumi*, die mystische Rose des Morgenlandes" gegeben. Wo der Verfasser aber auf Wissenschaftliches eingeht, wie z. B. in dem Kapitel „Ägyptische Heimatkunst" oder „Islamik", zeigt er Unkenntnis der neueren einschlägigen Literatur und der neuesten Forschungsergebnisse. Dort hat er zwar verschiedentlich an sich gute Ideen, die einem spontanen Erlebnis entspringen, aber es gilt sein — von ihm in anderem Sinne gebrauchter — Satz: Nichts gedeutet, doch vieles angedeutet. Immer fehlt es an wirklicher, korrekter Vertiefung in den Stoff. Die islamische Kunst als Heimatkunst vom Zelt allein abzuleiten — und das in einigen modern gesprochenen Sätzen — ist verfehlt, wie auch die Gegenüberstellung von Islamik als Wesenskult und Klassik als Diesseitskunst. Wenn H. Much verschiedentlich von dem Christus-Mythos spricht, so ist das die Äußerung seiner persönlichen Überzeugung, die ihm natürlich gelassen wird. Die Wissenschaft dagegen hat diese Anschauung längst aufgegeben und ist heute anderer Ansicht; vgl. z. B. das eben erschienene Büchlein von Karl Holl, Urchristentum und Religionsgeschichte (Gütersloh 1925). Wissenschaftlich läßt sich noch manches beanstanden und wir müssen das eigens hervorheben, weil der Verfasser Wissenschaft und Geistesgeschichte in seine Erlebnisse verwoben hat. Wenn man von diesem Einwand absieht, liegt ein lebendig, subjektiv geschriebenes und erlebtes Buch vor, das zu stimmungsvollen Erlebnissen in der morgenländischen Welt Wege weist.

Dem Buch sind als Anhang zwei Dutzend Abbildungen beigegeben. Obwohl die Photographien, die in die Schönheiten der islamitischen Kunst einführen, nichts eigentlich Neues und Unbekanntes bringen, sind sie zu vorzüglicher Wiedergabe verwertet.

Dr. Otto Spies — Bonn.

Rollo William. *The Basque Dialect of Marqina.* Proefschrift ter Verkrijging van den Graad van Doctor in de Letteren en Wijsbegeerte aan de Rijks-Universiteit te Leiden. 156 SS. Amsterdam 1925.

Der Dialekt von Marquina gehört zum spanisch-baskischen Dialekt von Biskaya, hat aber auch vielfache Berührungen mit der Mundart von Guipuzkoa. Er zeichnet sich durch große Reinheit und Ursprünglichkeit aus, weil die kleine Stadt Marquina von altangesiedelten Adels- und Bauernfamilien bewohnt wird, die ihre Muttersprache treuer bewahrten als die Bewohner der größeren Städte und Seehäfen. Der Verfasser hat während seines Aufenthaltes im Lande im Verkehr mit den Einheimischen ein reiches sprachliches Material gesammelt, das seine grammatische Skizze in grundlegender und übersichtlicher Weise verarbeitet. An die Grammatik schließt sich eine Reihe von Texten: Kurze Schilderungen von Land und Leuten, zum Teil in Gesprächsform, und einige Volkssagen. Die gegenüberstehende englische Übersetzung erleichtert dem Benützer das Eindringen in den Text. Das sorgfältig ausgewählte Glossar bringt nicht nur die in den Texten vorkommenden Wörter, sondern auch eine ziemliche Anzahl anderer, besonders solcher, die für das tägliche Leben in Betracht kommen. Die gründliche und klare Darstellung einer eng begrenzten lokalen Mundart des Baskischen ist ein dankenswertes Werk; erst nach einer vollständigen Aufnahme all der vielen Unterdialekte wird sich ein gesichertes Bild der Entwicklung und Verästelung der baskischen Sprache ergeben.

Univ.-Doz. Dr. Robert Bleichsteiner — Wien.

Nordenskiöld Erland. *The secret of the Peruvian Quipus.* Comparative ethnographical studies No. 6 (part 1 and 2). 37 and 36 pp. 5 resp. 7 Plates. Elander. Göteborg 1925.

Der für die Amerikanistik so verdiente Verfasser hat hier einen erfolgreichen Schritt zur Entzifferung der peruanischen Quipus getan. Er zeigt durch viele Belege, daß es sich bei den meisten dieser Instrumente um ein Verzeichnis von Tagen mit astronomischer Bedeutung handeln muß. Aber nicht zu wissenschaftlichen Zwecken wurden diese bisher so rätselhaften Schnüre hergestellt, wie etwa die Bücher der Mexikaner, sie dienten vielmehr vorwiegend als magische Mittel für die Ruhe der Toten; sind doch bisher alle in Gräbern gefunden worden. Sie scheinen von den Zauberern hergestellt worden zu sein. Daraus erklärt sich der so verschiedene Wert ihrer Angaben. Der Dorfzauberer hatte weniger Gelegenheit, wertvolle Zahlen zu notieren als ein Magier bei Hof. Aber auch die besseren Quipus sind in ihren untergeordneten Teilen angefüllt mit magischen Zahlenspielereien, unter denen das Vorwiegen der Zahl sieben als Ziffer wie als Faktor bemerkenswert ist. Schwächer sind die Zahlen 365 und $29^1/_2$ vertreten.

Neben diesen Kleinigkeiten sehen wir aber auch echt astronomische Zahlen wie die genauen Umlaufzeiten von Mond und Merkur. Nirgends ist aber ein Ansatz zu Verallgemeinerungen oder zur Bildung wichtiger Mittelwerte zu erkennen. Jede Zahl ist ein Individuum, unmittelbar gebildet aus der Differenz zweier Beobachtungen, z. B. aus zwei Zeitpunkten von zufällig ausgewählten Vollmonden oder von Konjunktionen des Merkur.

Sehen wir uns nun aber einige der wichtigeren Resultate des Buches an. Quipu XV enthält die Zahl 1215. Das ist die beobachtete Anzahl von Tagen für gewisse elf synodische Umläufe des Merkur. In Quipu XII ist die Zahl 18653 enthalten, also 161 (7×23) Umläufe des Merkur. Die zweite Gruppe des Quipu XVI mit ihren 207 Tagen stellt den zeitlichen Abstand zweier um sieben Lunationen von einander entfernten Mondphasen dar, wohl zweier Vollmonde ($7 \times 29{\cdot}53 = 206{\cdot}7$ Tage). Zugleich zeigt sich hierin die Vorliebe für die Zahl sieben. Quipu XI in Gruppe III enthält die Zahl 12579, das ist aber der zeitliche Abstand zweier bestimmter Vollmonde, zwischen denen 426 Lunationen liegen ($426 \times 29{\cdot}53 = 12580$). Dieser letztere Wert ist eine Mittelzahl, 12579 aber ein Individuum. Es ist gut, hier die Möglichkeit eines Zufalles abzuschätzen. Wollte man eine Reihe beliebiger Zahlen auf ihr eventuelles Verhältnis zu Mond- oder Merkurumläufen prüfen, so würde man erst unter zirka 1000 jener Zahlen e i n e finden, die so nahe übereinstimmt wie die eben angeführten. Das ganze Buch von Nordenskiöld enthält aber nur 20 Angaben in zehn brauchbaren Quipus. Da wird niemand an einen Zufall denken wollen.

Ich habe nun versucht, etwas weiter in der Entzifferung vorzudringen. Ich glaube, dabei eine neue brauchbare Leseregel gefunden zu haben. Wenn man nämlich die Knoten in den aus zwei verschiedenfarbigen Fäden gedrehten Schnüren doppelt zählt, vermehrt sich die Anzahl der astronomischen Werte bedeutend. Ich gehe die einzelnen Quipus der Reihe nach durch. Nr. I bis IV sind unbrauchbar; sie sind entweder beschädigt oder besitzen eine abnormale Knotung, die noch nicht mit Sicherheit gelesen werden kann. Quipu V besitzt die Eigentümlichkeit, daß die in seinen fünf normalen Gruppen enthaltenen Zahlen nach der einfachst möglichen Methode wiederholt wurden, offenbar zur Kontrolle. Auch er läßt sich aber in zweifacher Weise lesen, wobei sich die Resultate um die Zahl 100 unterscheiden. Die größere Summe gibt keine astronomische Zahl, wohl aber die kleinere. Addiert man alle Zahlen und nimmt die Knoten der doppelfarbigen Schnüre doppelt, so ergibt sich 5196. Das ist aber der Abstand zweier Sonnenfinsternisse, zwischen denen 176 Lunationen liegen. Der Mittelwert betrüge 5197 Tage; wir haben also auch hier ein zufällig herausgegriffenes Ereignis vor uns.

Quipu VI enthält eine leichte Unsicherheit. Der Knoten in der letzten Schnur von Gruppe XIV kann auf zweifache Weise gelesen werden, entweder als 100 oder als 1. Erstere Lesung gibt keinen astronomischen Wert, aber die zweite. Zählt man wieder die Knoten in den doppelfarbigen Schnüren doppelt, so erhält man als Resultat 10217 Tage.

Auch hierin ist das Intervall zweier Sonnenfinsternisse enthalten, zwischen denen 346 Lunationen liegen.

Quipu VII besteht aus zweien, von denen der kleinere (mit 350 Tagen) an der Mittelschnur des größeren befestigt ist. Der größere enthält 11842 Tage, wenn man wieder die Knoten der doppelfarbigen Schnüre doppelt zählt. Das ist der mittlere Abstand zweier Vollmonde, zwischen denen 401 Lunationen liegen.

Quipu VIII und die erste Hälfte von Quipu IX sind unregelmäßig bzw. beschädigt. Die zweite Hälfte von Quipu IX gibt unter Berücksichtigung der doppelfarbigen Fäden 2203 Tage. Im Mittel verfließen aber zwischen 19 Umläufen des Merkur 2202 Tage. Das Knotenresultat ist also ein individuelles.

Quipu X besitzt doppelfarbige Schnüre. Er stellt einen Zeitraum von 3749 Tagen dar, die Dauer von 127 Lunationen.

Quipu XI zerfällt in vier große Gruppen, zweifärbige Schnüre sind nicht vorhanden. Die erste Gruppe enthält die auffallend große Anzahl von 174022 Tagen. Hier ergibt sich bei der Deutung eine Schwierigkeit. Nur wenn man annehmen darf, daß die beobachtete Zahl um e i n e n Tag größer war, also ein Irrtum beim Knüpfen vorgekommen ist, stellt das Intervall den Abstand zweier Sonnenfinsternisse dar. In Gruppe II und IV dieses Quipu konnte ich keine astronomische Zahl erkennen, aber in Gruppe III, die 12579 Tage enthält. Sie ist schon früher erwähnt worden; auch E. Nordenskiöld hat auf diese astronomische Zahl hingewiesen, sie enthält 426 Mondumläufe.

Quipu XII enthält keine zweifarbigen Schnüre. Die große Summe beträgt hier 18653 Tage, das ist der Zeitraum für 161 Umläufe des Merkur. Nordenskiöld ist nur deswegen auf die Bedeutung dieser Zahl nicht aufmerksam geworden, weil er für den Umlauf die runde Zahl 116 Tage benützte.

Quipu XIII ist zweifarbig. Er enthält 5579 Tage. Wenn hier bei der Notierung ein Irrtum von e i n e m Tage vorgekommen wäre, so daß es also ursprünglich 5580 Tage gewesen wären, dann könnte der Abstand zweier Sonnenfinsternisse nach 189 Lunationen vorliegen. Ich muß allerdings bemerken, daß dieses Intervall für Sonnenfinsternisse sehr selten ist.

Quipu XIV besitzt keine zweifarbigen Schnüre, er enthält 120 Tage und geht wohl auf einen naiven Dorfzauberer zurück. Die Quipus XV und XVI sind schon eingangs erwähnt worden.

Bezüglich des Quipu II möchte ich noch eine Vermutung aussprechen. Einer seiner Fäden ist in der Mitte abgerissen, dort, wo die Zehnerknoten sitzen sollten. Wenn hier zwei Knoten weggefallen wären, dann hätten wir in der Zahl 13525 Tage den Abstand zweier Sonnenfinsternisse, die beide im Inkareich total gewesen sein könnten.

Alles in allem genommen darf man wohl sagen, daß das Studium der Quipus auf einen gangbaren Weg gebracht ist; freilich bleiben noch viele Schwierigkeiten zu überwinden übrig, die vielleicht mehr in den Nachlässigkeiten der knüpfenden Magier begründet sind als in deren astronomischen Beobachtungen.

P. Dam. Kreichgauer, S. V. D.

Avis.

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt.

Tous les livres envoyés à la direction seront brièvement indiqués ici. On en fera un compte rendu dans un des numéros suivants selon que le temps et l'espace le permettront. On ne retournera pas les livres qui n'ont pas été demandés.

Antonielli U.: „Un Maestro di Scienza e d'Italianità." In Onore di Luigi Pigorini (1842—1925). Cinquantenario del R. Museo Preistorico-Etnografico Luigi Pigorini. 86 pp., Oktav, geh. A. Cura della Direzione Generale per le Antichità e Belle Arti. Roma 1925.

Bartholomae Chr.: „Zarathustra's Leben und Lehre." 19 SS., Oktav, geh. Kultur und Sprache. Bd. 4, Karl Winter. Heidelberg 1924.

Barradas J. P. de: „Nuevas Civilizaciones des Paleolitico de Madrid." 40 pp., Oktav, geh. Barcelona 1924.

Barradas J. P. de: „El Yacimiento Paleolitico de San Isidoro." (Tirada aparte de la Revista de la Biblioteca Archivio y Museo del Ayuntamiento de Madrid.) 40 pp., Oktav, geh. Imprenta Municipal 1925.

Barradas J. P. de: „Bosquejo de un Estudio Sintetico sobre el Paleolitico del Valle de Manzanares por Paul Wernert." (Publ. en la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, Tomo XXVIII, 441—465 pp., Madrid 1924.) Madrid 1925.

Barradas J. P. de: „Yacimientos Paleoliticos del Valle del Manzanares" (Madrid). Memoria que acerca de los Trabajos Realizados en 1923/1924. 33 pp. Oktav, geh. Tipografia de la „Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos". Madrid 1924.

Beaufort De M. le Dr. L. F. et M. M. les Dr. A. A. Pulle et L. Rutten: „Nova Guinea." Resultats des Expéditions Scientifiques a la Nouvelle Guinée. Vol. XVI. Ethnographie. Livraison 1. 147 pp. u. Tafeln. Librairie E. J. Brill, Leiden 1924.

Bereketullah Maulavie Mohamed: „Le Kalifat." 103 SS., Oktav, geh., Librairie Oriental, Paul Geuthner. Paris 1924. Prix Frcs. 10.—.

Birkner F., Dr.: „Der diluviale Mensch in Europa." 148 SS., mit 2 Tafeln u. 278 Fig. im Text, 3. vermehrte Aufl., Verlagsanstalt „Tyrolia". Innsbruck-Wien-München, 1925. Preis R.-Mk. 5.30 = S. 8.60, kart. S. 10.—, R.-Mk. 6.—, Halbleinen.

Boas Fr.: „Contributions to the Ethnology of the Kwakiutl." Vol. III, Columbia University Contributions to Anthropology, 357 pp., Oktav, geb., Columbia University Press. New York 1925.

Bodding P. O.: „Materials for a Santali Grammar." 167 pp., Oktav, geh., Published by the Santal Mission of the Northern Churches. Dumka 1922.

Boletin del Instituto Geografico Argentino. Tomo XXV., No. 5—6, Mayo—Juni 1911, 226 SS. Oktav, geh., Local del' Instituto: Reconquista 567. Buenos Aires.

Bolinder G.: „Die Indianer der tropischen Schneegebirge." Mit 226 Abb. auf Tafeln. 274 SS., Oktav, geb. Strecker & Schröder. Stuttgart 1925.

Brauer E., Dr.: „Züge aus der Religion der Herero." Ein Beitrag zur Hamitenfrage. Mit 2 Karten. 122 SS., Oktav, geh. R. Voigtländer. Leipzig 1925.

Bros A.: „Ethnologie religieuse." Introduction à l'étude comparée des Religions primitives, 284 SS., Oktav, geh. Librairie Bloud & Gay, Paris 1923. Prix Frcs. 20.—.

Bryn H.: „De Inferiore menneskeracer." Separat.: „Ymer." 296—332 SS., Oktav, geh.

Bryn H.: „De Indfodte Paa Borneo." Carl Lumholtz' Materiale. Antropologisk. 87 SS., Oktav, geh. I Kommission Hos Jacob Dybwald. Kristiania 1924.

Burkhardt M.: „Chinesische Kultstätten und Kultgebräuche." Mit 53 Abb. u. Zeichnungen d. Verfasserin, 172 SS., Oktav, geb. Rotapfel-Verlag, Erlenbach-Zürich.

Buytendijk F. J. J., Dr.: „Über das Verstehen der Lebenserscheinungen." Aus dem Holländischen übersetzt von Bruno Thilsch. 32 SS., Oktav, geh. Franke's Buchhandlung, Habelschwerdt.

Buytendijk F. J. J., Dr.: „Die Weisheit der Ameisen." 99 SS., Oktav, geb. Franke's Buchhandlung, Habelschwerdt.

Dengler H.: „Die Indianerstämme des Ostens und der Prärien Nordamerikas nach Darstellungen aus der Zeit von 1590 bis 1850." VII+80 Taf. mit 96 Abb. u. 1 farb. Titelbild nach alten Stichen und Gemälden. Franckh'sche Verlagshandlung. Stuttgart 1925. Brosch. Mk. 3.80.

Dingwall E. J. M. A.: „Male Infibulation." 145 pp., Oktav, geb. John Bale, Sons & Danielson Ltd. London, Oxford House. 1925. Price 10 sh. /6 d.

Donner Kai: „Zu den ältesten Berührungen zwischen Samojeden und Türken." 42 SS., Oktav, geh. Journal de la Société Finno-ougrienne XL. Helsingfors 1924.

Durkheim E.: „L'Education Morale." Bibliothèque de Philosophie Contemporaine. Travaux de l'Année Sociologique. 326 pp., Oktav, geh. Librairie Felix Alcan. Paris 1925. Prix Frcs. 20.—.

Findeisen H.: „Sagen, Märchen und Schwänke von der Insel Hiddensee." 77 SS., Oktav, geh. Verlag Leon Saunier's Buchhandlung. Stettin 1925. Mk. 2.20.

Gemelli A., O. F. M.: „L'Origine della Famiglia." Biblioteca di Cultura Religiosa No. 7. 131 pp., Oktav, geh. Società Editrice „Vita e Pensiero". Milano.

Ginneken J. van: „De Oorzaken der Taalveranderingen." Mededeelingen der Koninglijke Akademie von Wetenschappen Aftlg. Letterkunde, Deel 59, Serie A, No. 2. Amsterdam 1925.

Grosse E.: „Kunst und Leben in Ostasien." Vortrag, gehalten 1924 im Gewerbemuseum Winterthur. 12 SS., Oktav, geh. Gewerbeschule der Stadt Zürich, Kunstgewerbliche Abteilung.

Haas D. H.: „Bilderatlas zur Religionsgeschichte." 7. Lief. Religion des ägyptischen Kreises von Georg Karo. XI SS., u. 91 Abb. auf Tafeln. A. Deischert'sche Verlagsbuchhandlung (Dr. Werner Scholl). Leipzig 1925. Preis geh. Mk. 5.50.

Haas D. H.: „Bilderatlas zur Religionsgeschichte." 8. Lief. Die Ainu und ihre Religion. 28 SS., 101 Bilder u. 3 Karten auf 32 Taf. Oktav, geh. A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung (Dr. Werner Scholl). Leipzig 1925. Mk. 10.—, gute Ausgabe Mk. 15.—.

Halbwachs M.: „Les Cadres Spéciaux de la Mémoire." Bibl. de Philosophie Contemporaine. 401 pp., Oktav, geh. Libr. Félix Alcan. Paris, 108, Boulevard St. Germain, Frcs. 25.—.

Hanuš J., Dr.: „Náboženství ve starém Egyptě." (Otisk článku: Egypt, Náboženství z Bohuvědného Slovníku.) 40 pp., Oktav, geh. Cyrillo-Methodějská knihtiskárna a nakladatelství v Kotrba v Praze 1925.

Hehn J., Prof., Dr.: „Nationalismus und Universalismus, Kollektivismus und Individualismus in der israelitischen Religion." Sonderabdruck aus der Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge. Jahrg. II (1925), Heft 3. 213—232 SS., Oktav, geh. Druck und Verlag von L. Schwamm, Düsseldorf.

Heine-Geldern Rob., Dr.: „Eine Szene aus dem Sutasoma-Jataka auf hinterindischen und indonesischen Schwertgriffen." Mit 42 Abb. Sonderabdruck aus „Ipek" (Jahrb. f. prähistor. u. ethnograph. Kunst, herausgegeben von Herbert Kühn), 1925. 198—298 SS., Oktav, geh.

Hertz Fr.: „Rasse und Kultur." Philosophisch-soziologische Bücherei. Bd. XXXIV. 3. Aufl., 426 SS., Oktav, geh. Alfred Kröner Vlg. Leipzig 1925. Mk. 9.—; Ganzleinen Mk. 11.—.

Holmberg Uno: „Der Baum des Lebens." Sonderabdruck aus „Annales Academiae Scientiarum Fennicae". B. XVI 3, 156 SS., Oktav, geh. Helsinki 1922.

Jespersen O., Dr.: „Die Sprache, ihre Natur, Entwicklung und Entstehung." Indogermanische Bibliothek, herausgegeben von H. Hirt und W. Streitberg, IV. Abteil.: Sprachgeschichte. 3, 438 SS., Oktav, geh. Karl Winter's Universitätsbuchhandlung. Heidelberg 1925. Preis geh. Mk. 14.—; geb. Mk. 16.50.

Indian Notes: Volume II, Number I. Jan. 1925. Museum of the American Indian, Heye Foundation. New York. 88 pp. + 16 Ill.

Junker H., Prof.: „Die christlichen Grabsteine Nubiens." Sonderdruck aus: „Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde". 60. Bd., 11—148 SS., Oktav, geh. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1925.

Karutz R., Dr.: „Einbein und Einaug." Sonderabdruck aus: Das Goethaneum. 4. Jahrg. Nr. 27, Juli 1925, 212—214 SS., Oktav, geh. E. Birkhäuser & Cie. Basel.

Kaudern W.: „Results of the Author's Expedition to Celebes 1917—1920." I. Structures and Settlements in Central Celebes. With 6 Maps and 263 Fig. 404 pp., Oktav, geh. Elanders Boktryckerie Aktiebolag. Göteborg 1925.

Kerp H.: „Landeskunde von Skandinavien und Finnland." I. Physische Geographie. Sammlung Göschen, Bd. 202, 2. Aufl., 119 SS., Oktav, geb. Walter de Gruyter & Co., Berlin-Leipzig 1925. Bd. II. Geographische Kulturkunde (Nordische Kultur, Kulturbilder, Wirtschaft, Völker und Staaten). Sammlung Göschen, Bd. 908, 2. Aufl., 137 SS., Oktav, geb. Walter de Gruyter & Co. Berlin-Leipzig 1925. Preis in Leinen geb. je Mk. 1.25.

Kowalski T., Prof. Dr.: „Turcja powojenna." Z 39 illustr. na 30 tabl. (Bibl. Wschodnia pod redakcje Polskiego Towarzystwa Orjentalistycznego, Nr. I.) Lwów-Warszawa-Kraków, Wydawnictwo Zakladu Narod. im. Ossokinskih 1925, XII+191, Oktav, geh.

Krämer A., Prof., Dr.: Die Màlanggane von Tombára." 91 SS. u. 100 Taf. Oktav, geh. Georg Müller. München 1925.

Krause Fr.: „Beiträge zur Ethnographie des Araguaya-Xingu-Gebietes." Conférence faite au XXIe Congrès International des Américanistes. Session de Göteborg 20—26 août 1924. 79 SS., Oktav, geh.

Kroeber A. L. and W. Duncan Strong: „The Uhle Collections from Chincha. Explorations at Chincha by Max Uhle (University of California Publications in American Archeology and Ethnol. Vol. 21. N. 1 and 2, pp. 1—94, pl. 1—24, 28 fig. in text.)

Kroeber A. L. and W. Duncan Strong: „The Uhle Pottery Collections from Zea. With append. by Max Uhle. (University of Calif. Publ. in American Archeology and Ethnology.) Vol. 21, No. 3, pp. 95—133, pl. 25—40, 17 fig. in text. Berkeley 1924.

Krüger Fr.: „Die Gegenstandkultur Sanabrias und seiner Nachbargebiete." Hamburgische Universität. Abhandlungen a. d. Gebiet der Auslandskunde. Bd. 20, Reihe B. Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen, Bd. 11, 322 SS., 26 Taf. L. Friedrichsen & Co. Hamburg 1925.

Kühn H.: „Die Bedeutung der prähistorischen und ethnographischen Kunst für die Kunstgeschichte." Sonderdruck aus: „Ipek" (Jahrbuch für prähistor. und ethnographische Kunst, herausgegeben von Herbert Kühn). Leipzig 1925. 3—13 SS., Oktav, geh.

Kühn H.: „Neues aus paläolithischer Kunst." Mit 33 Abbildungen im Text u. auf Taf. I—IV. 90—106 SS., Oktav, geh. Sonderdruck aus: „Zeitschrift für Vorgeschichte", begründet und herausgegeben von Prof. Dr. G. Kossinna, Kurt Kabitzsch Verlag. Leipzig.

Kühn H.: „Die Skulptur von Lespugne." Sonderabdruck aus: „Der Cicerone", XVI. Jahrg., Heft 8, 1924. 343—350 SS., Oktav, geh.

Lehmann-Nitsche R.: „Mitologia Sudamericana X." La Astronomia de los Tobas. De la Revista del Museo de la Plata. T. XXVIII. pp. 181—209, Oktav, geh. Impr. casa Editora „Coni". Buenos Aires 1925.

Lehmann-Nitsche R.: „La Astronomia de los Vilelas." Mitologia Sudamericana XI., De la Revista del Museo de la Plata, T. XXVIII, pp. 210—233, Oktav, geh. Universidad de la Plata Museo. Buenos Aires Imprent. y Casa Edit. „Coni".

Lens A. R., de: „Pratiques des Harems Marocains." Sorcellerie, Médicine, Beauté. Avec une Préface par les docteurs Speder et Lepivay. 95 pp., Oktav, geh. Libr. Paul Geuthner. Paris 1925.

Leroy Ol.: „Essai d'Introduction Critique à l'Etude de l'Economie Primitive." Les Théories de R. Buecher et l'Ethnologie Moderne. 14 Illustr. hors texte, 136 pp., Oktav, geh. Librairie Paul Geuthner. Paris 1925.

Lindblom G.: „Jakt-och Fångstmetoder." Bland Afrikanska Folk. Del. I. Etnografiska Riksumseet, 138 SS., Oktav, geh. V. Pettersons Bokindustriaktiebolag. Stockholm 1925.

Loud Cl. L.: „The Stega Mounds at Ritchmond, California." University of Calif. Publ. in American Archeology and Ethnology. Vol. 17, No. 6, pp. 355—372, pl. 18, 19, I Fig. in text, Oktav, geh. Berkeley 1924.

MacLeod W. C.: (Ph. D.) „The Origin of the State. 109 pp., Oktav, geh. Philadelphia 1924.

MacLeod W. C.: (Ph. D.) „Certain Mortuary Aspects of Nordwest Coast Culture." Repr. from the American Anthropologist, Vol. 27, No. 1, Jan.-March 1925, 124—148 pp., Oktav, geh.

MacLeod W. C.: (Ph. D.) „Natchez Political Evolution." Repr. from the American Anthropologist. Vol. 26, No. 2, April-June 1924, 201—229 SS., Oktav, geh.

Malcolm W. C.: „Sex Ratio in African Peoples." Reprinted from the American Anthropologist. Vol. 26, No. 4, Oct.-Dec. 1924, 464—473 pp., Oktav, geh.

Mallon P. A., S. J.: „Une hache égyptienne trouvée en Syrie." (Sep. aus Mélanges de l'Université St. Jos., Tome X. fasc. 2, pp. 51—54, Oktav, geh. I. Taf. Beyrouth 1925.

Manke E.: „Babwendes Kalebassristninger som Kulturdokument." Ur „Ymer", Tidskrift uitgeben av Svenska Sälliskapet för Antropologi och Geografi Arg. 1925, H. 2, 174—193 SS.

Meillet A.: „Trois Conférences sur les Gâthâ de l'Avesta." 72 SS., Oktav, geh. Librairie Paul Geuthner. Paris 1924.

Milne L. M.: „The home of an Eastern Clan." 428 pp., Oktav, geb. At the Clarendon Press. Oxford 1924.

Moss C. R.: „Nabaloi Tales." University of California Publications in American Archeology and Ethnology, Vol. 17, No. 5, pp. 227—353, Oktav, geh. Berkeley 1924.

Nordenskiöld E.: „Die positiven Veränderungen indianischer Kultur in postkolumbianischer Zeit" (Sonderdruck aus „Ipek" (Jahrbuch f. prähist. u. ethnographische Kunst). 1925, pp. 111—123, Oktav, geh.

Perry W. J.: „The Origin of Magic and Religion." 212 pp. Oktav, geb. Methuen & Co., Ltd. London W. C.

Rochereau P. H.: „Chez les Indiens du Haut Arauca." (Notes de voyages.) Introduction par le Dr. R. Verneau. Extrait „L'Anthropologie", Tome XXXIV, 1924, pp. 255—282, Oktav, geh. Illustr. Masson & Cie., Paris.

Rocznik Orjentalistyczny. Wydaje Polskie Towarzystwo Orjentalistyczne. Tom II (1919—1924). Lwów 1925. Na składzie w księgarniach: Arcta w Warszawie, Łodzi, Lublinie, Poznaniu; Naukowej we Lwowie, Jagiellońskiej w Krakowie, Stowarzyszenia Nauczycielstwo Polskiego w Wilnie VI + 340, Oktav, geh.

Röck Fr., Dr.: „Der Sinn der aztekischen Menschenopfer." Sonderabdruck aus: „Völkerkunde", Heft 4—6. 8 S. Oktav, geh. Wien 1925.

Röck Fr., Dr.: „Der altmexikanische Prunkfederschild des Naturhistorischen Museums in Wien." Conférence faite au XXIe Congrès International des Américanistes. Sess. de Göteborg 20—26 août 1924, 185—189 SS., Oktav, geh. Elanders Boktryckeri Aktiebolag, Göteborg 1924.

Röck Fr., Dr.: „Ein mythisch-religiöses Motiv der alten Mayakunst." Conférence faite au XXIe Congrès International des Américanistes. Sess. de Göteborg 20—26 août 1924.

Roy Sarat Chandra Rai B., M. A., M. L. C.: „The Birhors." A little-known Jungle Tribe of Chota Nagpur. With Noumerous illustr., 608 pp., Oktav, geb. Ranchi 1925, Price Indian, Ten Rupees Foreign, Fifteen Shillings.

Saxl Fr.: „Vorträge der Bibliothek Warburg 1921—1922." 185 SS., Oktav, geh. B. G. Teubner, Leipzig-Berlin 1922. S. 5.—.

Sieber J.: „Die Wute." Lebenshaltung, Kultur und religiöse Weltanschauung eines afrikanischen Volksstammes. 114 SS., Oktav, geh. D. Reimer (E. Vohsen). Berlin 1925.

Schrijnen J., Dr.: „Nederlandsche Volkskunde." Eerste Deel. 316 SS. Oktav, geh. Tweede Deel. 361 SS., Oktav, geh. W. J. Thieme & Co. Zutphen.

Stoddard L.: „Der Kulturumsturz." Die Drohung des Untermenschen. 212 SS., Oktav, geh. J. F. Lehmann's Verlag, München 1923. Preis geh. Mk. 6.—; geb. Mk. 7.—.

Spiess K., Dr.: „Bauernkunst, ihre Art und ihr Sinn." 296 SS., Oktav, 149 Abb., geh. Österreichischer Bundesverlag für Unterricht, Wissenschaft und Kunst. Wien 1925.

Tastevin P. C.: „Les Indiens Mura de la région de l'Antaz (Haut-Amazone)." Avec Introduction par le Dr. R. Verneau. Extrait: „L'Anthropologie", Tome XXXIII, 1923, pp. 509—533, Oktav, geh. Masson & Cie., Edit. Paris.

Taylor M. M.: „Bei den Kannibalen von Papua." Mit 67 Abb. u. 1 Karte, 280 SS., Oktav, geb. F. A. Brockhaus. Leipzig 1925. Preis Ganzleinen Mk. 15.—.

Ude J., Dr., Prof.: „Das Wirtschaftsideal des Volks- und Staatshaushaltes." Mit Anhang: Der österreichische Volks- und Staatshaushalt. 531 SS., Oktav, geh. Verlagsbuchhandlung „Styria". Graz und Wien 1924.

Vatter E., Dr.: „Der australische Totemismus." Mit 3 Kartenskizzen im Text und 1 Karte. Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg. X., 157 SS., Oktav, geh. Hamburg 1925.

Vuippens P. J., de, O M. C.: „Le Paradis Terrestre au Troisième Ciel." Avec deux illustr. 166 pp., Oktav, geh. Librairie St. François d'Assise. Paris VIe. 1925.

Wach J.: „Mahajana, besonders im Hinblick auf das Saddharma-Pundarika-Sûtra." Eine Untersuchung über die religionsgeschichtliche Bedeutung eines heiligen Textes der Buddhisten. (Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus und verwandter Gebiete, XVI.) 59 SS., Oktav, geh. Oskar Schloß-Verlag. München-Neubiberg 1925.

Whitehead G. B. A.: „In the Nicobar Islands." 269 pp. With Many Illustr. and a map. Seeley Service & Co., Ltd. London 1924. Price Sh. 21.— nett.

Wigand A.: „Der Individualismus in der Natur." Bücher der neuen Biologie und Anthropologie. Bd. 7, 64 SS., Oktav, geb. Franke's Buchhandlung, Habelschwerdt.

Winkler J., Dr.: „Die Toba-Batak auf Sumatra in gesunden und kranken Tagen." Mit 29 Abb. und 14 Zeichn. im Text. 234 SS., Oktav, geb. Chr. Belser A.-G., Verlagsbuchhandlung. München 1925.

Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

American Anthropologist. XXVII.

1: **Hoernlé A. W.**, The Social Organization of the Nama Hottentots of Southwest Africa. — **Walton E. L.** and **Watermann T. T.**, American Indian Poetry. — **Shonle R.**, Peyote, the Giver of Visions. — **Strong W. D.** and **Schenck W. E.**, Petroglyphs near the Dalles of the Columbia River. — **Wallis W. D.**, Diffusion as a Criterion of Age. — **Radin P.**, Maya, Nahuatl and Tarascan Kinship Terms. — **Angulo J. de**, Kinship Terms in Some Languages of Southern Mexico. — **Teeple J. E.**, Maya Inscriptions: Glyphs C, D and E of the Supplementary Series. — **Smith H. J.**, Sympathetic Magic and Witchcraft among the Bellacoola. — **MacLeod W. Ch.**, Certain Mortuary Aspects of Northwest Coast Culture. — **Kidder A. V.**, Theophil Mitchell Prudden. — 2: **Bogoras W.**, Ideas of Space and Time in the Conception of Primitive Religion. — **Kantor J. R.**, Anthropology, Race, Psychology and Culture. — **Phillips G. B.**, The Primitive Copper Industry of America. — **Skinner A.**, Songs of the Menomini Medicine Ceremony. — **Smith H. J.**, Unique Prehistoric Carvings from near Vancouver, B. C. — 3: **Delabarre E. B.**, A Possible Pre-Algonkin Culture in Southwestern Massachusetts. — **MacLeod W. Ch.**, Debtor and Chattel Slavery in Aboriginal North America. — **Ricketson O.**, Burials in the Maya Area. — **Sapir E.**, The Hokan Affinity of Subtiaba in Nicaragua. — **Smith H. J.**, Entomology among the Bellacoola and Carrier Indians. — **Webb W. S.**, Report of a New Double Conoidal Pipe from Kentucky.

Asia Major. Vol. II. 1.

Masuda J., Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools. — **Belvakar S. K.**, The Application of a few Canons of Textual and Higher Criticism to Kalidasa's Sakuntala. — Magha's Sisupalavadha. Nach den Kommentaren des Vallabhadeva und des Mallinathasuri. Ins Deutsche übertragen von **Hultzsch E.** (Einleitung). — **Brockelmann C.**, Volkskundliches aus Altturkestan. — **Barthold W.**, Ein Denkmal aus der Zeit der Verbreitung des Islams in Mittelasien. — **Poppe N.**, Zum Feuerkultus bei den Mongolen. — **Granet M.**, Remarques sur le Taoïsme Ancien. — **Zach E., v.**, Tu Fu's längstes Gedicht.

Bibliotheca Africana. Tom. I. 1925. 2.

Thomas N. W., On the Position fo Dependent Genitive. — **Lang K., Dr.**, Repetition, Reduplikation und Lautmalerei in der Somali-Sprache. — **Correia P. J. A.**, Vocables religieux et philosophiques des peuples Ibos. — **Wanger R. W.**, Die drei Formen des Zulusubstantivs. — **Malcolm L. G. W.**, Notes on the Ethno-Botany of the Cattle Fulbe, Adamawa, West-Africa. — **Drexel A., Dr.**, Haussa-Probleme.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Deel 81/1.

Juynboll H. H., Vertaling van Sarga X van het Oudjavaansche Ramayana. — **Aernsbergen A. J., van**, Uit en over de Minahasa. III. De Katholieke Kerk en hare Missie in de Minahasa. — **Mallinckrodt J.**, Ethnografische Mededeelingen over de Dajaks in de Afdeeling Koealakapoeas. — **Djlantik J. G. P.**, Ee Balies overzicht van de versmaten („Wirama") van de Nagaratrtagama.

Boletin de la Sociedad Mexicana de Geografia y Estadistica. Quinta Epoca.

X/1: **Brambila F. N.**, Monumentos Aztecas. — Municipio de Jalostotitlán. — Comisaria politica y judical de Teocaltitán. — 3: **Santibánez E.**, América latina o América espanola. — **Gálvez V.**, Los buscadores de agua. — **Aragon J. M.**, El agua potable y algunos de sus datos estadísticos. — XI/1: **Hijar y Haro L.**, La colonizacion rural en Mexico con aquellos factores para simplificar su problema indigena.

Ethnos, Revista dedicada al Estudio y Mejoramiento de la Poblacion Indigena de Mexico. Tercere epoca. I/5.

Mendieta y Núnez L., Influencia del medio fisico en los pueblos primitivos. — **Schuller R.,** Los indios matlaltsinca y su lengua. — **Maillefert G.,** Lacas. — **Enriquez R. M.,** Las lacas de México. — **La Redacción,** El calendario de los indios k'iché de Guatemala.

Folk-Lore. XXXVI/1.

Myres J. L., The Methods of Magic and of Science. — **Kennedy H. E.,** Polish Peasant Courtship and Wedding Customs and Folk-Song. — **Buren E. D., van,** Archaeologists in Antiquity.

Journal of the African Society. 1925, XCVI.

The Duke of York, H. R. H., Royal Tour in East Africa. — **Barns T. A.,** A Trans-African Expedition. — **Cardinall A. W.,** Aggrey Beads of the Gold Coast. — **Bagenal C. J.,** Mwariye: A sacred Mountain of Tanganyika. — **Brownlee T. W.,** Witchcraft among the Natives of South Africa I. — **Thorburn D. H.,** Sudanese Soldiers' Song. — **Johnston A.,** Sylviculture and Acclimatisation in the Canaries. — **Bagshawe F. J.,** The Peoples of the Happy Valley (East Africa) Pt. III.

Journal Asiatique. CCVI, No. 1.

Delphin G., Histoire des pachas d'Alger de 1515 à 1745. — **Lévi M. S.,** Notes indiennes. — **Massé M. H.,** Contes en persan populaire. — **Vidal L.** et **R. Bouvier,** Le papier de Khanbaligh et quelques autres anciens papier asiatiques.

Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengel. 1924, XX. 5. Anthropological Number.

Hutton J. H., Some Carved Stone in the Dayang Valley, Sibsagar. — **Strickland-Anderson L.,** Some Notes on the Customs of the Khasi People of Assam. — **Hem Chandra Das-Cupta,** A few types of Sedentary Games prevalent in the Central Provinces. — **Majumdar D. N.,** Some of the characteristics of Kolarian Sings. — **Majumdar D. N.,** The traditional origin of the Hos; together with a brief description of the chief Bongas (or Gods) of the Hos. — **Majumdar D. N.,** On the Terminology of Relationship of the Hos of Kolhan. — **Walker G. T.,** Note on the Indian Boomerangs.

Journal of American Oriental Society. XLV/2.

Prince J. D., The Gypsy Language of Denmark. — **Saunders V.,** Magic in the Sanscrit Drama. — **Chandler J. S.,** Names of God in the Tamil Language which denote his oneness. — **Clay A. T.,** A Rejoinder to Prof. George A. Barton.

Leaflets of the Museum of the American Indian Heye Foundation.

Nr. 3: The Gold Treasure of Sigsig, Ecuador. — Nr. 4: The Penn Wampum Belts.

Man. XXV (1925).

7: **Hornell J.,** The Archaic Sculptured Rocks and Stone Implements of Gorgona Island, South America. — **Fegan E. S.,** Dr. Haddons Birthsday Celebrations. — **Collum V. C. C.,** Menhirs and Burials. — **Haddon A. C.,** Henry Ling Roth. — **Howes H. W.,** A Galician Rocking Stone. — 8: **Malcolm L. W. G.,** Note on the Seclusion of Girls among the Efik at Old Calabar. — **Thompson J. E. S.,** The Meaning of the Mayan Months. — **Ray S. H.,** Pearls as „Givers of Life". A Correction and Note. — **Seligman B. Z.,** Cross-Cousin Marriage. — 9: **Ingrams W. H.,** The People of Makunduchi, Zanzibar. — **Hilton-Simpson M. W.,** A fish-trap from the Aures Massif. — **Hemming A. G.,** A notable Wampon Belt. — **Smith S.,** The Pomegranate as a Charm. — **Cunnington M. E.,** A „Thames Pick" of Iron-age Date. — **Smith H. J.,** A prehistoric petroglyph on Noeick River, British Columbia. — **Waley A.,** A Note on two Studies of Chinese Mythology. — **Petrie F.,** Early Man in Egypt. — **Cammiade L. F.,** A primitive Vehicle on Runners. — **Lyons A. P.,** The Significance of the Parental State amongst Maruans. — 10: **Sollas W. J.,** The Chancelade Skull. — **Pycraft W. P.,** Diagnoses of four Species and one

Sub-species of the Genus Homo. — **Buxton L. H. D.**, On the Reconstruction of Granial Capacity from External Measurements. — **Caton-Trompson Miss G.**, Preliminary Report on Neolithic Pottery and Bone Implements from the Northern Fayum Desert, Egypt.

Mededeelingen, Tijdskrift voor Zendings Wetenschap. 69/2.

Kruyt A. C., Van Heiden tot Christen. — **Meyerink H.**, Onderwijs en Zending in Ned. Ost-Indie.

Mensch en Maatschappij. I (1925). 3.

Giffen A. E., van, Over de oudste Bevolkingselementen van ons Land. — **Steinmetz S. R., Prof., Dr.**, Wat is Sociography. — **Berner U., Dr.**, De Invloed van de Natur op den Mensch. — **Kleiweg de Zwaan J. P., Prof. Dr.**, Rudolf Martin. — **Lange D., de, Dr.**, Individuell Instinkt en Soortsinstinkt.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. 1925. 4/5.

Christian V., Untersuchungen zur Paläoethnologie des Orients. — **Eickstedt E.**, Gedanken über Entwicklung und Gliederung der Menschheit. — **Heil M.**, Hügelgräber bei Köstendorf in Salzburg. — **Basler A.**, Bronzezeitliche Gräber in Rheinsheim.

Revue des Arts Asiatiques. II/2.

Vignier Ch., L'Exposition d'Art Oriental. — **Siren O.**, Le Voyage à Si-ngan-fou. — **Ayscough Fl.**, L'Idée Chinoise d'un Jardin.

Revue de l'Histoire des Religions. 1924. Nr. 6.

Verdin G., Légendes hagiographiques troyennes.

The Journal of the Anthropological Society of Tokyo.

XXXVIII, Nr. 429: **Oyama K.**, Rapport au sujets de Kjoekkenmoeddings fouillées Honi, Hiraki, les environs de la petite ville Fukuemachi, canton d'Akumi province de Mikava. — **Koganei R.**, Aspect des sépultures néolithiques Ainus trouvées sous les Kjoekkenmoeddings dans tout le Japon. — Nr. 430: **Torri R.**, Chine Meridionale d'après la science anthropologique. — **Torri R.**, Aperçu du „Rapport sur les stations prehistoriques de la province de Tottori" de Monsieur S. Umehara. — Nr. 431: **Torri R.**, Culte phallique des Japonais prehistoriques. — **Umehara S.**, Ruines et vestiges préhistoriques Japonais de „Karako" dans la province de Yamato. — **Yawata I.**, Objets néolithiques de l'île Rebon province de Kitami, Hokaido. — **Carruthers D.**, Siberie ancienne. Traduction I. Kono d'un chapitre du livre anglais „Unknown Mongolia". — Nr. 432: **Torri R.**, On trouve ici et là au Japon de très anciens „Timbres-cloches, en bronze. De quelle race d'homme sont-ils l'ouvrage? — **Komatsu S.**, Aperçu critique sur les légendes et les croyances Ainus rapportées dans le livre „Ainus-Seoten? de Monsieur Kindaichi. — **Yawata I.**, Notes sur le Kjoekkenmoedding de Hodogagy en Musashi. — Nr. 433: **Arisaka S.**, Entretien du Docteur Arisaka à propos de collections, de silex et de poteries anciens faites par lui-même il y a une trentaine d'années. — **Torri R.**, Relation sur les temps néolithiques Ainus dans les provinces du kwanto et de l'Owu, avec figures. — **X. Y.**, Traduction de l'anglais du recit d'un voyage de C. Baber dans le Sud-Ouest de la Chine. — Nr. 434: **Koganei R.**, Soins que donnaient les populations néolithiques du Japon à leurs dents. — **Hasebe K.**, Ancienne coutume des temps néolithiques d'arracher les dents au Japon (II). — **Torrii R.**, Une poterie néolithiques de l'île Rebun-jima, Hokkaida. — **Hasebe K.**, Anthropologie familiale. — **Oyama K.**, Visites au Caire et autres lieux en Egypte. — Nr. 435: **Hasebe K.**, A propos d'un os du conduit auditif d'un squelette trouvé dans une station néolithique. — **Torri R.**, Stations néolithiques dans les regions montagneuses des provinces de Koshiu, de Shinshu et de Hida. — **Matsuda M.** et **Masami A.**, Stations néolithiques trouvées dans les environs de la ville de Hondjo, province de Ugo. — **Torri R.**, Critique à propos du travail de Messieurs Hamaka et Umehara sur les Kjoekkenmoeddings de Kinkai dans la province de Keisho, au sud de la Corée. — XXXIX, Nr. 436: **Torrii R.**, Notes à propos du livre intitulé „Tableau descritif des peuples tributaires de la dynastie des Tsing". — **Umehara S.**, Anciens tombeaux de Danjio-yama, province de Harima. — **Torrii R.**, Precautions contre la réverbération de la neige, prises par les Ainous Japon aux Temps néolithiques. — Nr. 437: **Torrii R.**, Relation à propos des „Ski" (patins) étrangers et des Ski (kanjiki) Japonais. — **Okonogi Ch.**, Ancien tombeau tombenu dans le „Ken" de Fukushima. — **Torri R.**, Relation à propos d'un „Menhir" rencontré au

village de Tateishi (Menhir) dans la province de Masashi canton de Katsushika. — **Nobori N.**, Beaux-arts dont j'ai constaté moi-même l'existence dans la Russie de nos jours. — Nrs. 438—440: **Hasebe K.**, Deer's Antler Ornaments of Swords found in „Kyo-no-zuka" at Masuda-mura, Rikuzen. — **Sasaki K.**, Local Relief concerning „Zashi ki-warashi" prevailing in the Northeastern Province of Japan. — **Kohno I.**, On the Shell-heaps recently discovered at Umio-mura, Musashi. — **Komatsu S.**, An Ornamented Tomb at Fukutomi-mura, Chikugo. — **Yawara I.**, Exploration in the Shell-heaps of Kasori in the Province of Shimosa. — **Yamanouchi S.**, An Account of the Exploration in the Shell-heaps of Ogawa at Shinchi-mura, Iwaki. — Nrs. 441—443: **Hasebe K.**, On Human skull painted red from an Ancient Burial Mound in Japan. — **Nakaya J.**, Stone implements recently found in the ground of the Tokyo Imperial University. — **Hashiguchi Ch.**, On the Ceremony „Toshi-koi-no-Matsuri". — **Hasebe K.**, Study on the Form and Origin of the knobs on Ancient Stone Coffins in Japan. — **Ino Y.**, On the Conception of „Karasu-naki" among the Chinese and Japanese. — **Sayama Y.**, On the Aborigines of Formosa. — **Komatsu S.**, On the Sites of protohistoric discovery at Ochiai, Tokyo. — **Miyasaka M.**, On the Religious Conception of the Parturition among the Ainu. — **Tateoka T.**, On the Menhir in Japan. — **Takagi B.**, How to study the Sites of the Stone Age in Japan (III). — Nr. 444—446: **Miyamoto H.**, Anthropologische Untersuchungen über das Skelett der recenten Japaner. I. Teil. Der Schädel.

The Journal of Polynesian Society. XXXIV/2.

Rangi Hiroa, T., The Evolution of Maori Clothing. — **Nelson O. F.**, Legends of Samoa. — **Collocott, E. E. V.**, Supplementary Tongan Vocabulary. — **White, J.**, The Moa in Maori Tradition. — **Graham G.**, Te Toka-Tu-Whenua. — **Philipps W. J.**, The Moriori Hakana or Burial Chest. — **Downes T. W.**, Triangular Teeth among the Maori.

The Museum Journal. 1924/4.

Woolley C. L., The Excavations at Tell el Obeid. — **Hall H. U.**, The Orator's Staff.

Tijdskrift van het koninklijk Nederlandsch aardrijkskundig Genootschap. XLII. 1925.

4: **Witkamp H.**, Bih een vooloopige schets der Klindjau en Atan, Borneo. — 5: **Witkamp H.**, De G. Beloeh en de G. Moerai in Zuid-Koetai, Borneo. — **Tichelman**, De onderafdeeling Amahei, Seran. — **Visser Ph. C.**, Nederlandsche Centraal-Azie expeditie.

The Journal of the Royal anthropological Institute of Great Britain and Ireland. LV. 1925. January—June.

Zakharov A., Antiquities of Katanda (Altai). — **Peate J. C.**, The Dyfi Basin: a study in physical Anthropology and Dialect Distribution. — **Thomas R.** and **Dudlyke E.**, A Flint Chipping Floor at Abertystqyth. — **Roheim G.**, The Pointing Bone. — **Jones F. W.** and **Campbell T. D.**, A Contribution to the Study of Eoliths. — **Jones F. W.**, The Ordered Arrangement of Stones, present in certain parts of Australia. — **Thomas E. S.**, The African Throwing Knife. — **Armstrong A. L.**, Excavations at Mother Grundy's Parlour, Creswell Crags, Derbyshire, 1924. — **Pycraft W. P.**, On the Calvaria found at Boskop, Transvaal in 1913 and its Relationship to Cromagnard and Negroid Skulls.

The Indian Antiquary. LIV. 1925.

5: **Temple R. C.**, Remarks on the Andaman Islanders and their Country. — **Luke H. C.**, The Yezidis or Devil-worshipers of Mosul. — **Edwardes S. M.**, Folk-Tales from Northern India. — 6: **Rose J. A.**, Legens of the Godlings of the Simla Hills, collected by P. Sikh Chain of Kumharsain. — **Crooke W.**, Songs and Sayings about the Great in Northern India. — **Altekar A. S.**, A History of Important ancient Towns and Cities in Gujarat and Kathiawad. — 7: **Temple R. C.**, Waddel on Phoenician Origins. — **Crokke W.**, Songs and Sayings about the Great in Northern India. — **Rose H. A.**, Legends of the Godlings of the Simla Hills. — **Dey N.**, Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India. — 8: **Edwards S. M.**, Folk-Tales from Northern India. — 9: **Banerjee J.**, The Representation on Surya in Brahmanical Art. — **Ray H. C.**, The Date of the Kautiliya. — **Singh of Maghiana A.**, A Version of Hir and Ranjha. — **Altekar A. S.**, A History of Important ancient Towns and Cities in Gujarat and Kathiawad.

T'oung Pao. Vol. XXIII/5.

Saussure L., de, La chronologie chinoise et l'avènement des Tcheou.

Veröffentlichungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. Bd. XVI.

Japanische Jahreschronik 1913.

Zeitschrift für Eingebornensprachen. Bd. XV. 1925. 3.

Pettinen, Gebete und Zaubersprüche der Aandonga. — **Klingenheben**, Die Permutation des Biafada und des Ful. — **Augustiny J.**, Kambamärchen. — **Dempwolff O.**, Die *l*-, *r*- und *d*-Laute in austronesischen Sprachen.

Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie.

Heft 2: **Kantor J. B.**, Die Sozialpsychologie als Naturwissenschaft. — **Bolte R.**, Die sozialpsychologische Wirkung der deutschen Unfallgesetzgebung. — **Delbrück A.**, Das Alkoholverbot in Amerika (Schluß). — **Preuß K. Th.**, Die Erd- und Mondgöttin der alten Mexikaner im heutigen Mythus mexikanischer Indianer. — Heft 3: **Gebsattel Fr., v.**, Ehe und Liebe, zur Phänomenologie der ehelichen Gemeinschaft.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Collection internationale de Monographies ethnologiques.

Bibliothèque Ethnologique
-ANTHROPOS-
Ethnologische Bibliothek

Internationale Sammlung ethnologischer Monographien.

Für Abonnenten der Zeitschrift „Anthropos" zu drei Viertel des Preises, falls sie durch die Administration des „Anthropos" bestellen.

Les abonnés de la Revue «Anthropos» ne paient que trois quarts du prix, supposé qu'ils commandent par l'intermédiaire de l'Administration de l'«Anthropos».

I, 1: P. Jos. Meier, M. S. C.: Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel (Neu-Pommern, Südsee). Urtext, Übersetzung und Erklärung. 290 SS. 8°. Preis: Mk. 9.50 (= Frcs. 10.—).

I, 2: Jos. Henry: Les Bambara, leur vie psychique, éthique, sociale et religieuse. 234 pp., 11 illustrations de texte, 24 planches. Prix: Mk. 10.— (= Frcs. 12.50).

I, 3: P. G. Peekel, M. S. C.: Religion und Zauberei auf dem Mittleren Neu-Mecklenburg, Bismarck-Archipel, Südsee. 135 pp., 5 Tafeln, 1 Karte. Preis: Mk. 6.— (= Frcs. 7.50).

I, 4: P. H. Trilles, C. Sp. S.: Le totémisme des Fangs. 660 pp. Prix: Mk. 20.— (= Frcs. 25.—).

I, 5: P. A. Liétard, Sem. Miss. Etr.; Au Yun-nan: Les Lo-Lo-P'o. 272 pp. Prix Mk. 9.— (= Frcs. 11.—).

II, 1: P. A. Erdland, M. S. C.:

Leben u. Religion eines Südsee-Volkes, der Marshall-Insulaner.

I. Ergologie oder Leben und Wirken. II. Soziologie oder Gesellschaft, Recht und Sitte. III. Höheres Geistesleben: Sprache, Dichtkunst, Mythologie. IV. Sittlichkeit und Charakter. V. Religion und Jenseitsanschauungen.

XII + 376 SS. Mit 14 Tafeln und 27 Figuren im Text. Preis: Mk. 13.—.

II, 2: H. Bieber: Ein altkuschitisches Volkstum im Innerafrika. Nachrichten über Land und Volk, Brauch und Sitte der Kaffitscho oder Gonga und das Kaiserreich Kaffa. I. Bd.: Einleitung. Das Eigenleben der Kaffitscho oder Gonga. XXIV + 500 SS. Mit 216 Bildern im Satze und 11 Bildertafeln. Preis: Mk. 20.—.

Soeben erschienen: / Vient de paraître:

II, 3: H. Bieber: Kaffa II. Bd. Das Gemeinleben der Kaffitscho oder Gonga. Mit 28 Bildern im Satze und 11 Bildertafeln. Preis: Mk. 20.—.

II, 4: P. Kleintitschen: Mythen und Erzählungen eines Melanesierstammes. Preis: Mk. 15.—.

Unter der Presse: / Sous presse:

W. Hofmayr: Die Schilluk. Geschichte, Gesellschaftsleben, Religion und Sitten eines Obernil-Stammes.

Zu beziehen durch Administration des „Anthropos", St. Gabriel, Mödling.

Die Administration des „Anthropos"
St. Gabriel-Mödling bei Wien
Österreich.

L'Administration de l'«Anthropos»
St. Gabriel-Mödling près Vienne
Autriche.

Abonnementspreis ohne Porto (6 Hefte jährlich) künftighin: 30 Shilling = 6 Dollars.

Die Mitarbeiter beziehen 25 Separatabdrücke. Werden mehr Abdrücke gewünscht, so werden die Mehrkosten des Papiers, des Druckes und des Heftens berechnet. Die Herren Autoren werden ersucht, sofort beim Einsenden der Manuskripte anzuzeigen, wie viel Separatabdrücke sie wünschen.

Alle Mitteilungen und Anfragen, die sich auf die Administration der Zeitschrift beziehen, sind zu adressieren: Administration des „Anthropos", St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Alle auf die Leitung der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen und Anfragen sind zu adressieren an: P. W. Koppers, S. V. D., Herausgeber des „Anthropos", St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Prix d'Abonnement sans port (6 fasc. par an) pour l'avenir: 30 Shillings = 6 Dollars.

Les collaborateurs ont le droit à 25 tirage à part. Si l'on désire avoir plus de 25 tirages à part, il faut payer les frais de papier, d'impression et de brochage. Messieurs les auteurs sont priés d'indiquer, de suite, en envoyant les manuscrits, combien ils désirent avoir des tirages à part.

Pour tous les renseignements concernant l'administration prière de s'adresser, dès à présent: A l'administration de l'«Anthropos», St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Pour tous les renseignements concernant la direction prière de s'adresser directement: Le R. P. Guill. Koppers, S. V. D., Directeur de l'«Anthropos», St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Price of Subscription (6 numbers per annum) henceforth: 30 Shillings = 6 Dollars.

Contributors receive 25 separate copies of their articles. If one wishes to have more than 25 separate copies he must pay the expenses for paper, printing and binding. The gentlemen, our esteemed authors, are kindly requested to indicate at their earliest convenience, in sending in the manuscripts, how many separate copies are wanted.

For all information regarding administration please address: Administration of "Anthropos", St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

For all information regarding the magazine please address: Rev. P. W. Koppers, S. V. D., Editor of "Anthropos", St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

Man abonniert: For subscriptions address: On s'abonne:

In Österreich und Deutschland bei: Administration des „Anthropos", St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

En France chez: Alphonse Picard et Fils, Paris VI^e^, 82 Rue Bonaparte.

En Belgique chez: La Bibliothèque Choisie, Louvain, 12 Grand'Place.

In England: Luzac & Co., London W. C., Great Russell Street 46.

Nell' Italia presso: Fred. Pustet, Roma Piazza San Luigi dei Francesi 33–33 A

In United States and Canada: Society of the Divine Word (Agency of the "Anthropos"), Techny, Cook Co. Ill., U. S. A.

En Argentina, Uruguay y Paraguay: Congregación del Verbo Divino, Buenos Aires, Mansilla 3855.

En Brazil: Congregación del Verbo Divino, Rio de Janeiro, Parochia Santo Christo dos Milagres.

En Chile, Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia y Venezuela: Congregación del Verbo Divino, Santiago de Chile, Moneda 1661.

Verantwortlicher Schriftleiter: P. W. Koppers, S. V. D., St. Gabriel-Mödling.

3 9001 03509 1126

DOES NOT
CIRCULATE